1242

teljes

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

VERECZKEI LAJOS
A magasabb idegtevékenység vizsgálatának történelmi útja és szükségessége

VAS IDA
Arisztotelész ellentmondás-felfogásához

HELLER ÁGNES
A kierkegaardi esztétika és a zene

S. MORAWSKI
Az objektivitás és a szubjektivitás problémája a XVIII. század angol esztétikájában

KOROM MIHÁLY
Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz" c. tanulmányához

KILENCEDIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1965

FILOZÓFIAI 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, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Vereczkei Lajos: A magasabb idegtevékenység vizsgálatának történelmi útja és szükségessége 1

Vas Ida: Arisztotelész ellentmondás-felfogásához 34

Heller Ágnes: A kierkegaardi esztétika és a zene 48

S. Morawski: Az objektivitás és a szubjektivitás problémája a XVIII. század angol esztétikájában 75

VITA

Korom Mihály: Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz" c. tanulmányához 87

FIGYELŐ

S. Molnár Edit: A tömegközlés mikrostruktúrájáról 101

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tudomány és emberiség *(Bóna Ervin)* 105

A biológia és orvostudomány egyes filozófiai problémáiról *(Kovács László)* 113

Vincze László — Vincze Flóra: Testalkat és jellem *(Rudas János)* 117

Zrinszky László: Makarenko etikai nézetei *(Pelle József)* 121

Logika vagy filozófia? *(Sós Vilmos)* 123

Ernest Nagel a tudományos elméletek kognitív státuszáról *(Bence György)* 129

Realism and the Background of Phenomenology *(Vajda Mihály)* 138

M. Kagan: Az esztétikai jelenségek dialektikája *(Garai László)* 141

P. Jersov: A színészi alkotás *(Dévényi Róbert)* 146

R. Palme Dutt: Korunk történelmi problémái *(Garai Károlyné)* 149

A magyar forradalmi demokraták világnézete *(Farkas János)* 151

Folyóirat ismertetések 154

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 MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1965. ÉVI IX. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

TANULMÁNYOK

Vereczkei Lajos : A magasabb idegtevékenység vizsgálatának történelmi útja és szükségessége	1	1
Vas Ida : Arisztotelész ellentmondás-felfogásához	1	34
Heller Ágnes : A kierkegaardi esztétika és a zene	1	48
S. Morawski : Az objektivitás és a szubjektivitás problémája a XVIII. század angol esztétikájában	1	75
Horváth Imre : A modellalkotás mint tudományos kutatási módszer	2	161
Kulcsár Kálmán : Magatartás és társadalmi jelenség	2	192
Bóna Ervin : Az alkalmazott tudományok néhány tudományelméleti kérdéséről	2	223
S. Amsterdamski : A valószínűség mint az ítéletek relációs jellemzője	2	249
K. Nkrumah : Társadalom és ideológia	3	385
Mátrai László : Az itáliai „averroizmus" hatása a XVI. századi Magyarországon	3	401
Szabó András György : Tulajdonság — minőség — mennyiség — lényeg	3	410
Ujfalussy József : Absztrakt zene — konkrét zene	3	446
Hermann István : Kant „Az ítélőerő kritikája"	3	455
Ágh Attila : Az elidegenedés problémája a marxizmusban	3	488
Lukács György : Az „elidegenedés" mint a „Szellem fenomenológiájá"-nak középponti filozófiai fogalma	4	565
Pernye András : A zenei ismétlés elmélete (Vázlat)	4	593
Müller Antal : A mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepéről	4	613
Bence György : A tudományfejlődés „logikája" a neopozitivizmusban	4	625
Vincze Károly : A társadalmi fejlődés tudományos előrelátása	4	660
S. Amsterdamski : Az empirikus valószínűségi kijelentések objektív értelmezéseiről	4	672
Bíró Gábor : „Fenomenológia" és modell (a fizikatörténet néhány ismeretelméleti tanulsága)	5	745
Makó István : A tér és idő értelmezésének néhány problémája	5	763
Mérei Gyula : A polgári történetszemlélet és történettudomány válsága Nyugat-Németországban a II. világháború után	5	799
Horváth József : A mozgásformák összefüggéséről	5	823
Perneczky Gábor : Javaslat a minőségi változás deduktív tárgyalására	5	851
A. Polikarov : A világegyetem termodinamikájának problémájához. Miért tarthatatlan a világmindenség hőhalálának hipotézise?	5	871
Müller Antal : Mezőelmélet és energetizmus (Az anyagfogalom a fizikában)	6	925
Ágh Attila : A marxi társadalmi ontológia kialakulása és néhány kérdése	6	934
Hársing László : Valószínűségi következtetések	6	948
Váriné Szilágyi Ibolya : W. James pszichológiai nézeteinek elemzéséhez	6	961
Heller Ágnes : Létezett-e egységes reneszánsz embereszmény?	6	985
M. Jovcsuk : A leninizmus és a filozófiatörténet mint tudomány (Néhány metodológiai probléma)	6	1003

FIGYELŐ

S. Molnár Edit : A tömegközlés mikrostruktúrájáról 1 87
Teilhard de Chardin és a katolikus ideológia válsága *(Tordai Zádor)* 2 292
DR. BALOGH ELEMÉR 1917—1965 ..... 3 536
A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere, mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része *(Hársné Varró Rózsi)* 3 537
A kutatás kutatása. Kutatási statisztika, kutatásszociológia és kutatásgazdaságtan Magyarországon *(Szalai Sándor)* 6 1015
A művészeti igazság problémája Hegel „Esztétikájában" *(V. Kruzskov)* 6 1025

VITA

Korom Mihály : Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz" c. tanulmányához ... 1 87
Népi demokratikus forradalmunk néhány kérdése. Hozzászólás Sipos János tanulmányának vitájához *(Ágh Attila)* 2 298
A marxista-leninista filozófia anyagfogalmáról *(P. Kovács Ferencné—Bodnár István)* 2 308
Az anyagfogalom sokoldalú kidolgozás érdekében *(Sipos János)* 2 319
Simon Endre : A Metafizika egy helyének értelmezéséről 4 721
Schück Tamás : Néhány gondolat a speciális relativitáselmélet tér- és időszemléletének filozófiai kérdéseiről 5 886
Az önmozgás kérdése és az arisztotelészi filozófia (Hozzászólás Vas Ida „Arisztotelész ellentmondás-felfogásához" c. tanulmányához) *(Simon Endre)* 6 1034
A természettudományok és műszaki tudományok viszonyáról *(Farkas János* és *Szolcsányi Pál)* 6 1036
A tudomány termelőerővé válásának folyamata *(Szilágyi László)* 6 1044
A társadalom gazdasági szerkezete elemzésének módszeréhez *(Kun Ferenc)* 6 1061

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tudomány és emberiség *(Bóna Ervin)* 1 105
A biológia és orvostudomány egyes filozófiai problémáiról *(Kovács László)* 1 113
Vincze László—Vincze Flóra: Testalkat és jellem *(Rudas János)* 1 117
Zrinszky László: Makarenkó etikai nézetei *(Pelle József)* 1 121
Logika vagy filozófia? *(Sós Vilmos)* 1 123
Ernest Nagel a tudományos elméletek kognitív státuszáról *(Bence György)* 1 129
Realism and the Background of Phenomenology *(Vajda Mihály)* 1 138
M. Kagan: Az esztétikai jelenségek dialektikája *(Garai László)* 1 141
P. Jersov: A színészi alkotás *(Dévényi Róbert)* 1 146
R. Palme Dutt: Korunk történelmi problémái *(Garai Károlyné)* 1 149
A magyar forradalmi demokraták világnézete *(Farkas János)* 1 151
Folyóirat ismertetések 1 154
Dr. Huszár Tibor: Fiatalkorú bűnözők *(Vígh József)* 2 327
Mary B. Hesse: Models and Analogies in Science *(Altrichter Ferenc)* 2 330
Neumann János: A számológép és az agy *(Székely Sándor)* 2 335
Ju. B. Borev: A tragikumról *(Garai László)* 2 338
G. F. Fridlender: K. Marx, F. Engels és az irodalom kérdései *(Knopp András)* 2 343
Munka és esztétikum *(Fukász György)* 2 349
Gerd Dicke: Azonossággondolat Feuerbachnál és Marxnál *(Bence György)* 2 353
Hegel nyelvfilozófiája *(Konc Ilona)* 2 355
L. M. Arhangelszkij: A marxista etika kategóriái *(Pelle József)* 2 359
Kínai filozófia. Ókor. II. kötet *(Lenkei László)* 2 361
Az 1963. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája *(Kovácsné Tóth Ilona)* 2 365

Folyóirat ismertetések 2 382
Tarján Rezső: Kibernetika *(Székely Sándor)* 3 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV. *(Csákó Mihály és Józsa György)* 3 546
A. F. Siskin: A marxista etika alapjai *(Pelle József)* 3 549
A felülvizsgált Reisman *(Kemény István)* 3 552
Az 1964-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(K. I.)* 3 555
Folyóirat ismertetések 3 557
Bevezetés a demográfiába *(Kulcsár Kálmán)* 4 725
Hermann István: Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja *(Garai László)* 4 729
Jelkulcstól az esztétikáig *(Almási Miklós)* 4 734
Kommunizmus és filozófia *(Vészi Béla)* 4 736
Martin Birnbach: Neofreudian Social Philosophy *(Hermann István)* .. 4 739
Márkus György—Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában *(Vitányi Iván)* 5 892
Dr. Vigh József: A fiatalkori bűnözés és a társadalom *(Péteri Viktória)* 5 895
Selye János: Életünk és a stress *(Vereczkei Lajos)* 5 897
Niels Bohr: Atomfizika és emberi megismerés *(Müller Antal)* 5 901
A tudományos megismerés logikájának problémái *(Altrichter Ferenc)* 5 903
Georges Sorel — egy amerikai radikális szemével *(Heller Ágnes)* 5 909
Tudat és gép *(Szalai Pál)* 5 916
Georg Boas: The Heaven of Invention *(Almási Miklós)* 5 918
Folyóirat ismertetések 5 920
Németh Lajos: Csontváry *(Timár Árpád)* 6 1072
Klaniczay Tibor: Marxizmus és irodalomtudomány *(Hülvely István)* .. 6 1075
Ernst Fischer: A romantika lényege *(Fodor Géza)* 6 1080
Michael Landmann: Az abszolút költészet *(Farkas János)* 6 1085
Arisztotelész: Poétika *(Vitányi Iván)* 6 1088
A „fenséges" elméletének első kidolgozása *(Földényi László)* 6 1090
G. V. Oszipov: A modern polgári szociológia *(Földvári Tamás)* 6 1094
Két könyv a középkori filozófiáról *(Hermann István)* 6 1097
Folyóirat ismertetések 6 1100
Az 1964. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája *(Kovácsné Tóth Ilona)* 6 1101
A Magyar Filozófiai Szemle 1965. évi IX. évfolyamának tartalomjegyzéke 6

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Marx : A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai 2 274
Marx : A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai II. 3 518
Montesquieu : Elmélkedés azon öröm okairól, amelyet a szellem alkotásai és a szépművészet termékei keltenek bennünk 4 700

1965.61405 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

TANULMÁNYOK

A magasabb idegtevékenység vizsgálatának történelmi útja és szükségessége

VERECZKEI LAJOS

„Az emberről szóló tudomány, ha teljes egészében nézzük, kimeríthetetlen. Tanulmányozása hosszadalmas és fáradságos. Modell az ember, melyet odahelyeztek a különböző művészek tekintete elé: egynémely arculatát szemléli mindenik. Egyik sem járta még körül."

(Helvetius)

„Pavlov csillag, ragyog a világ felett, és mindezideig áttekinthetetlen területeket világít meg..."

(Wells)

I.

A társadalmi mozgástörvények tudományos értelmezésének kritériumául Marx és Engels azt tekintette, hogy valóságos feltételekből, ne pedig frázisokból induljunk ki. Ennek megfelelően a történelmi materializmus kifejtésekor a társadalom elemzésében a valóságos egyénekből, ezek valóságos cselekvéséből és valóságos anyagi életfeltételeikből indultak ki. Ezzel „először helyezték a történelmet igazi alapjára: az a kézzelfogható, de eddig teljesen szem elől tévesztett tény, hogy az embereknek mindenekelőtt enniük, inniuk, lakniuk és ruházkodniuk, tehát *dolgozniuk* kell, mielőtt a hatalomért harcolhatnak, politikával, vallással, filozófiával stb. foglalkozhatnak — ez a kézzelfogható tény végre történelmi igazához jutott". (Engels)

A történelem igazi alapját képező termelő tevékenységüket az emberek azonban csak úgy tudják kifejteni, hogy „meghatározott módon együttműködnek és tevékenységeiket kicserélik egymással. Hogy termelhessenek, meghatározott vonatkozásokba lépnek egymással, és behatásuk a természetre, termelésük csak ezek között a társadalmi vonatkozások és viszonyok között folyik le". A társadalom tehát „az egyének történelmileg megteremtett viszonya a természethez és egymáshoz". (Marx)

Másrészt ugyanakkor a társadalmat létrehozó egyedek sem eleve adottak, hanem maguk is fejlődési folyamat során alakulnak ki. Ennek a fejlődésnek a mozgatója a fokozatosan fejlődő ember cselekvése, a munka, amely így tehát az emberi-társadalmi lét nélkülözhetetlen feltétele. Végső soron a társadalom olyan dialektikus fejlődési folyamat eredményeként jön létre, amelynek szükségszerű oldala az ember és az emberi cselekvés, meghatározó oldala pedig azok a viszonyok, anyagi feltételek, amelyek között az ember dolgozik. Ezen túlmenően is azonban az ember nemcsak létrehozottja a társadalmi viszonyainak,

hanem később is ezek a viszonyok határozzák meg mindenkori jellegét, általános arculatát. Ha viszont a társadalmi viszonyok fejlődését vizsgáljuk, kiderül, hogy ezeket tevékenységük révén az emberek alakítják. A végső konklúzió tehát nem lehet más, mint az, amit Marx levont: „Az anyagi termelésüket és anyagi érintkezésüket kifejlesztő emberek ezzel a valóságukkal együtt gondolkodásukat és gondolkodásuk termékeit is megváltoztatják", ezért az ember „valóságos szellemi gazdagsága teljesen valóságos kapcsolatainak gazdaságától függ".

Mi a jelentősége Marx és Engels ezen röviden összefoglalt megállapításainak? Alapvetően az, hogy a társadalom bonyolult rendszerében, sokféle jelensége között megtalálták az alapvetőt, a meghatározót; megtalálták azt, amelyből kiindulva minden más jelenséget, összefüggést, szabályszerűséget le tudunk vezetni: a gazdasági viszonyokat, a termelést, legvégső soron a termelő erők mindenkori állapotát. Ez a gazdasági szerkezet a társadalomnak azonban csupán *csontvázát* képezi, élő, hatékony jelenséggé csak a ráépülő összes többi, sokféle viszonnyal együtt lesz.

A társadalomnak fent vázolt materialista értelmezése — ez az önmagában is zseniális gondolat — megadta a rendszerezés, a további kutatás alapját, de egyelőre még csak hipotézis volt. Mivel azonban Marx a társadalom fejlődését objektív, determinált és ezért természettudományos módon vizsgálható folyamatnak tartotta, szükségszerű volt, hogy a hipotézis felállítását a minden igazi tudományos hipotézissel együtt járó egzakt bizonyítási folyamat kövesse. És valóban, Marx 25 éves szakadatlan munkával az adatok óriási tömkelegét, a „tények Montblanc-ját" gyűjtötte össze, e közben és ezáltal tudományosan elemezte a társadalom meghatározó oldalát, a gazdasági szerkezetét, és feltárta általános mozgástörvényeit. Az eredmény: a hipotézis bizonyított ténnyé lett.

A gazdasági viszonyok természetesen nem léteznek ember nélkül, de nem léteznek nélküle az ezekre épülő azon ideológiai képződmények sem, amelyek mint a társadalmi valóság különböző oldalainak tükröződései csak az emberben, az ember tükröző, elvonatkoztató, általánosító, egyszóval tudati működései révén jönnek létre. Valóban, láttuk, hogy Marx és Engels kiinduló megállapítása volt, hogy a társadalom elemzését az emberrel, a valóságos egyénekkel kell kezdeni.

Az ember — a marxizmus klasszikusainak felfogása szerint —: társadalmi viszonyainak összessége. A társadalmi viszonyok az emberben, ebben az objektív jelenségben sajátságos, szubjektív módon tükröződnek. Az ember tehát a benne szubjektíven tükröződő társadalmi viszonyok összessége. Az ember lényege „nem a szakálla, a vére, az elvont fizikai természete, hanem *társadalmi minősége*". (Marx) Ezért az ember természetét mindenkor az objektív társadalmi körülmények határozzák meg, aminek következménye az, hogy ezen körülmények megváltozásával meg kell változnia az embernek is. Felhívják a figyelmet arra is, hogy a társadalom — mint egész — és az ember — mint annak része, ha szabad ezt a szerves természetben már elégtelen kategóriapárt használni — dialektikus kölcsönhatásában a fent vázolt folyamat a mozgásnak csak egyik irányát fejezi ki; de másrészről nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy *„a körülményeket éppen az emberek változtatják meg, és hogy a nevelőt magát is nevelni kell"*. (Marx; kiemelés tőlem, V. L.) Vagyis az egyén nem valamiféle mechanikus terméke, „váladéka" egy tőle abszolút függetlenül létező társadalomnak, hanem aktív alkotója is, mivel fejlődése folyamán kialakult az a képessége, hogy az objektív viszonyok szubjektív, gondolati elemzése révén

cselekvését előre meg tudja tervezni, és így társadalmi viszonyait saját igényei szerint meg tudja változtatni. Ezekután a következő kép áll előttünk: „A történelemben *végső fokon* a való élet termelése és újratermelése a meghatározó mozzanat. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk. Ha pedig ezt valaki úgy forgatja ki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyedül* meghatározó elem, úgy a fenti tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja át." (Engels)

Az eddigiek összefoglalásaképpen a következőket szeretnénk kiemelni: az emberek meghatározott együttműködési, termelési viszonyaiból, valamint az ezen viszonyokat tükröző ideológiai formák bonyolult kölcsönhatásaiból létrejön a társadalom. A társadalom *meghatározó* oldalát végső soron a gazdasági, termelési viszonyok képezik. Ezt az oldalt Marx mélyreható tudományos elemzés révén feltárta. A társadalom ugyanakkor elképzelhetetlen az ember létezése nélkül, aki minden cselekvés megvalósítója, de aki emellett még saját magában tükrözi, tudatosítja is a társadalom objektív összefüggéseit, saját tevékenységét, saját maga mint individuum objektív létét, sőt szubjektív tükröző tevékenységét is. Ezt az oldalt Marx és Engels kevésbé hangsúlyozták, bár ezzel maguk is tisztában voltak. Engels így ír: „az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott fő elvet kellett hangsúlyoznunk és ily körülmények között nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy *a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot* kellően méltassuk." (Engels; kiemelés tőlem, V. L.) De hogy nemcsak felismerték, hanem nagy fontosságot is tulajdonítottak a többi oldalnak, köztük az emberi szubjektumnak is, azt igazolja Engels, amikor kifejti, hogy ha az emberek meghatározott előfeltételek és körülmények között csinálják is történelmüket, az „semmiképpen sem kerülhető el, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne *a fejen menjen keresztül*, még az evés és ivás is, ami a fejen keresztül érzett éhséggel és szomjúsággal kezdődik, és ugyancsak a fej közvetítésével érzett kielégüléssel végződik. *A külvilág hatásai az emberre az ember fejében fejeződnek ki*, abban mint érzések, gondolatok, ösztönök, mint akarati elhatározások... tükröződnek vissza." (Engels; kiemelés tőlem, V. L.) Ez a megállapítás már kényszerítő erővel vezet ahhoz a konzekvenciához, hogy egyáltalán *nem elegendő az egyént mint társadalmi viszonyainak összességét definiálni*, hanem ezt a definíciót ki is kell bontani, a benne foglalt különböző oldalakat mélyrehatóan fel kell tárni. Nem elegendő *csak* az objektív társadalmi viszonyokat, az ember azon „valóságos kapcsolatait" vizsgálni, amelyek benne szubjektívvé, „valóságos szellemi gazdagsággá" transzformálódnak, hanem vizsgálni kell azt is, hogy hogyan megy végbe ez az átalakulás az emberben. Hogyan dolgozza fel az ember a külvilágot, annak hatásait? Milyen törvényszerűségek szerint alakulnak az embernek a külvilág hatásaira adott válaszai? Egy aktuálisan ható külső ingerhez hogyan adja hozzá az ember a maga többletét, amellyel annak révén rendelkezik, hogy sok múltbeli tükrözés által benne most már objektíválódott tapasztalatok, illetve alkalmazkodási mechanizmusok létezhek. Íme, ezek a kérdőjelek merednek elénk, ha az embert, illetve azt a szervét, amelyen mindaz „keresztülmegy", ami hat rá — azaz központi idegrendszerét, ún. magasabb idegműködését — tanulmányozni akarjuk.

Részben Lamarck, főleg azonban Darwin munkássága révén már a múlt században bizonyított ténnyé vált, hogy — biológiai szervezetét tekintve — az ember is objektív természeti, fejlődési folyamat eredménye. Ez a folyamat a Homo sapiens kialakulásával 30—40 ezer éve nagy vonalakban lezáródott, és nincs adatunk arra vonatkozólag, hogy azóta az ember biológiai struktúrája lényegesen változott volna. Mégis, mi történt ez alatt az idő alatt, legfőképpen

annak utolsó századaiban? Az, hogy az ember létrehozta a technika, a tudományok és a művészetek mindama alkotásait, amelyekhez hasonlót egyetlen állat sem csinált sohasem. Miért volt erre képes? Azért, mert a munka, amelyet kezdettől végzett, és a társadalom, amelyben élt, kifejlesztett benne egy olyan szervet, amely az összes többi élőlényé között a legfejlettebb, és amelynek kifejlődése az összes többi élőlény fölé való emelkedését maga is lépésről-lépésre elősegítette: az agyát. A természeti folyamat oldaláról is elérkeztünk tehát a központi idegrendszerhez, illetve ennek legmagasabb rendű, bonyolult funkciójához, a gondolkodáshoz, a tudathoz. Természetesen, „a tudatnak ahhoz, hogy tettekben kifejezésre jusson, előbb meg kellett születnie a tettekből". (Szpirkin) A tudat azonban már a kialakulási folyamata során is dialektikusan összefonódik a tettekkel, visszahat rájuk, bonyolultabb, fejlettebb alkalmazkodást megvalósító cselekvést tesz lehetővé. Az újabb tett továbbfejleszti a tudatot, és így halad a fejlődés végtelen folyamata.

Attól kezdve, hogy a tudat mint a munka, mint a társadalmi gyakorlat *eredménye* létrejön, az emberiség további előrehaladásának már *előfeltétele* is. Ezen előrehaladás folyamán hozta aztán létre az ember, egyre fejlődő magasabb idegrendszeri funkciói révén, persze *mindig* a gyakorlati tevékenységgel való dialektikus kölcsönhatásban, az emberi kultúra összes alkotásait. Fejlett magasabb idegrendszeri tevékenysége révén tudta felismerni a társadalom szerkezetének rejtett összefüggéseit és törvényszerűségeit is. A sikerek útja mindig az objektív, részletes, a jelenségtől a lényeg, majd még mélyebb lényeg felé haladó természettudományos elemzés, az egyes mozgássíkok alapvető törvényszerűségeinek megállapítása volt.

Mégis, „a Galilei óta feltartóztathatatlanul előrehaladó természettudomány első ízben az agyvelő legmagasabb része előtt — vagy általánosabban szólva — az állat és a külvilág közötti legbonyolultabb kapcsolatok szerve előtt torpant meg észrevehetően". (Pavlov) És e megtorpanás óta, e szerv legmagasabb rendű funkcióinak megismerésében sajnos még ma sem nyertük vissza a természettudomány feltartóztathatatlan lendületét. Az ember mint mindenható bűvész sorra nyitja meg a mikro- és a makrovilág eleddig elzárt ajtóit, óriási erőket von irányítása alá, csak éppen még ma sem ismeri és érti jól — saját magát. Ennek az okát persze nem nehéz megtalálni. Az embert *ebben az aspektusában*, vagyis ún. magasabb idegműködése, pszichikuma, *tudati tevékenysége vonatkozásában, természettudományosan kimerítően még nem elemezték.* Marx és Engels felismerték és kifejtették az ember szerepét és lényegét általános filozófiai szempontból. A darwinizmus „megadta az alapot *az emberi szellem előtörténetéhez*, ahhoz, hogy az emberi szellem kifejlődésének különböző fokait nyomon követhessük a legalacsonyabb szervezetek egyszerű, minden szerkezetet nélkülöző, de ingerekre érzékeny protoplazmájától a gondolkodó emberi agyig. E nélkül az előtörténet nélkül pedig a gondolkodó emberi agy létezése csoda marad". (Engels; kiemelés tőlem, V. L.) Az előtörténeti alapok kifejtése viszont nem jelenti egy minőségileg új jelenség specifikus sajátságainak feltárását. Az alapok ismerete persze feltétlenül megadja azt a nem nélkülözhető, elvi iránymutatást, hogy mivel meghatározott, objektív természeti folyamat egyik — jóllehet igen magas — fokozata előtt állunk, ennek megközelítését a megelőző fokozatok vizsgálatakor feltárt objektív és általános elvek alapján kell megkezdenünk. Az új jelenség *specifikumának* megértésében viszont csak akkor számíthatunk előrehaladásra, ha az általános elvekből kiindulva alapos és sokoldalú adatgyűjtés, majd az adatok részletes,

kimerítő elemzése után a minőségileg új jelenség specifikus jegyeit is feltárjuk. „Az ember felmérhetetlen előnyhöz és rendkívüli hatalomhoz jut önmaga fölött, amikor a természettudós a másik embert ugyanolyan külső elemzésnek veti alá, mint amilyennek alá kell vetnie a természet minden más tárgyát, amikor az emberi értelem kívülről, nem pedig belülről tekint magára." (Pavlov)

A kutató ember a tudat esetében az anyagi világ egyik legbonyolultabb jelenségével állott szemben. Ezért szükségszerű az, hogy lényeges eredmények elérésére mindaddig nem számíthatott, amíg az adatok, az ismeretek óriási mennyiségét nem gyűjtötte össze, a módszerek, a kísérleti technika rendkívül finom és érzékeny változatait nem fejlesztette ki. De ezen tudománytörténeti ok mellett van még egy másik, éspedig társadalmi oka is annak, hogy a tudat egzakt megismerésében az emberiség lassan haladt előre. Ez pedig abban áll, hogy a tudat, az emberi szubjektum, a magasabb idegtevékenység vizsgálatát objektíven, valóban tudományosan csak materialista alapon lehet, de kell is elvégezni. Vagyis a kizsákmányolási társadalmi viszonyok és az ezek talaján fejlődő és támogatott idealista elméletek nem kedveztek a tudat természettudományos kutatásának. A társadalmi viszonyok csak a szocialista forradalom győzelme után válnak kedvezővé e vizsgálatok következetes végigvitele számára.

Az emberi értelem, lelkivilág kívülről való részletes és természettudományos elemzésének, ennek a különösen a kommunista társadalom építése szempontjából nélkülözhetetlen feladatnak a fontosságát, mégis, véleményünk szerint ma még mindig nem eléggé tudatosította az emberiség, és azok a tudósok sem, akik nem közvetlenül az emberrel kapcsolatos tudományokkal foglalkoznak. Pedig ma mindennél követelőbben áll előttünk újra Szókratész régi óhaja. Természetesen, mint ennek az eddig kifejtettekből is következnie kell, az „ismerd meg önmagad" tétel ma már nem az individuális introspekcióra, a társadalomtól való elfordulásra buzdító jelszó, hanem egyik kritériuma, alapvető feltétele annak, hogy valóban az ember nevében, az ember javára tudjunk cselekedni.

Az elmúlt évek dogmatikus, az egyént, a szubjektumot lebecsülő felfogásával szemben ma állandóan hangsúlyozzuk a szubjektum nagy, sőt a kommunizmus építése szempontjából igen megnövekedett szerepét. Tartalmat ezen elvnek azonban csak akkor tudunk adni, a kommunizmust építő társadalom nagy, embernevelő célkitűzéseit csak akkor tudjuk jól megvalósítani, az általános emberi alkotóképességet akkor tudjuk jól kibontakoztatni, a tudat aktivitását akkor tudjuk a legtökéletesebbé tenni, az ember egész gyakorlati tevékenységét úgy tudjuk a tudattal a legtermékenyebb dialektikus kapcsolatba hozni, ha *természettudományos pontossággal és egzaktsággal megismerjük az ember pszichés működéseinek alapvető törvényszerűségeit, lényeges reakció-típusait.* A természeti és társadalmi törvényszerűségek persze enélkül is utat törnek maguknak — mint eddig is tették. A kommunista társadalom pedagógusát, orvosát, sőt politikusát is — később minden emberét — azonban annak kell megkülönböztetnie a megelőző társadalmi formációk ezen, a közösségek sorsát elsősorban irányító és befolyásoló egyéneitől, hogy embernevelő tevékenységüket mindig úgy tervezik meg, hogy ismerik annak a belső közegnek mozgási és reagálási törvényszerűségeit is, amelyen át a külső tényezők hatnak. Csak a tudományos előrelátáshoz szükséges összes tényezők — tehát a *belsők* is! — ismeretének birtokában lehet megállapítani azt, hogy az emberi pszichének mikor, mely oldalát és hogyan kell megragadni ahhoz, hogy a magatartás

visszahatása a társadalmi létre és az egyénre nézve egyaránt alkotó, gyümölcsöző legyen. Tehát uralmunk alá kell hajtani nemcsak a „termelési erőket odakinnt", hanem „az ösztönöket idebennt" is ! Csak ez lehet az útja a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrásnak. És ha erre a szintre eljutottunk, akkor fog a termeléssel és technikával együtt a létrehozója és élvezője, az ember is „minden eddigit teljesen elhomályosító lendületet venni".

II.

Bármely élő organizmus fennmaradásának legalapvetőbb feltétele a változó környezetéhez való állandó alkalmazkodás. Ha az élőlény a táplálékától — a hozzá való közeledés helyett — eltávolodnék, vagy az ellenséges élőlényt, veszélyes tárgyat — menekülés helyett — megközelítené, akkor rövid időn belül elpusztulna. Az élőlényeknek oly módon kell reagálniuk a külvilág különböző hatásaira, ingereire, hogy reakciójuk a további létüket biztosítsa. Az önfenntartás ezen folyamata a törzsfejlődés folyamán fokozatosan létrehozza az alkalmazkodást megvalósító speciális szerveket és mechanizmusokat is. Legegyszerűbb formájában ez egy, a külvilági ingert felvevő (receptor) és egy, az erre adott választ végrehajtó (effektor) részből áll. A receptor és effektor elemek fokozatos differenciálódása révén később kialakul a központi idegrendszer, amely maga szintén bonyolult fejlődési folyamaton megy át a férgek hasdúlánc rendszerétől az emberi agyig. Bármely szinten nézzük is azonban az idegelemeket, funkciójuk elvileg a következő módon zajlik le: külső inger hatására a receptorban ingerületi folyamat indul meg, ez az idegelemeken tovaterjed, és végül a választ kivitelező sejteknek adódik át. Ezt a reakciótípust *reflex*nek nevezzük. A reflexműködésen alapuló alkalmazkodási mechanizmust a maga komplex egységében — a legegyszerűbb helyváltoztató mozgástól az ember magasrendű bonyolult alkalmazkodásáig — a *viselkedés* vagy *magatartás* elnevezéssel jelöljük meg. Alkalmazkodás, viselkedés, magatartás — ezek a fogalmak tehát az élő szervezetek és a környező közeg kölcsönös kapcsolatait jelölik. Pavlov a fejlett gerinces állatok komplex idegrendszeri működéseinek tanulmányozásakor az ún. *magasabb idegműködés* fogalmat használta a viselkedéssel szinonim értelemben.

A viselkedés vagy alkalmazkodás a magasabb rendű szervezeteknél általában többé-kevésbé bonyolult mozgási aktusok révén valósul meg. Ha figyelembe vesszük azt, hogy a környezet, az alkalmazkodási viszony egyik oldala — amellett, hogy bizonyos elemei viszonylagos állandósággal rendelkeznek — teljes egészében állandóan változik, akkor ebből következik, hogy az élő szervezeteknek a fennmaradásuk érdekében egyéni életük folyamán állandóan ilyen új alkalmazkodási aktusokra kell szert tenniük. Az új és új alkalmazkodási formák megszerzési folyamatát *tanulásnak* nevezzük. Ezért az alkalmazkodási, magatartási aktusokat a tanulási folyamattal is leírhatjuk.

Másrészt ugyanakkor már régóta számontartanak olyan magatartási formákat, amelyeket az állat születésekor magával hoz, amelyek kivitelezéséhez tehát nincs szüksége tanulásra. Ezeket ösztönöknek nevezték el. Az ösztönös és tanult magatartási formák behatóbb tanulmányozása következtében azonban ma már tudjuk azt, hogy a kettő közötti határvonal egyáltalán nem éles. A frissen kikelt csirkék ösztönös csipegető mozgásai vagy pl. az izoláltan fel-

nevelt hím csimpánzok szintén ösztönös közösülési aktusai ugyanis különböznek a normális felnőtt állat hasonló ténykedéseitől. Ezért ma az a felfogás, hogy az ún. ösztönös aktusoknak is kongenitálisan kizárólag az organizációs készségét hozzák magukkal az állatok, és a komplex cselekvés csak az egyéni gyakorlat, tehát tanulás révén sajátítódik el. Ha ehhez még hozzávesszük azt, hogy az ilyen veleszületett organizációs készség is végső soron nem más, mint az egyéni élet folyamán az ősöknél valamikor kialakult tanult alkalmazkodás többékevésbé szilárd rögződése, akkor a határ ösztönös és tanult magatartási forma között még inkább elhalványul.

Ezen általános elvi meggondolások után rátérünk a magasabb idegműködés tanulmányozása fejlődésének bemutatására. A magasabb idegműködés terminust a pavlovi értelmezésnek megfelelően a viselkedéssel szinonim értelemben alkalmazzuk, amiből következik, hogy a tanulásra vonatkozó különböző elméleteket fogunk lényegében ismertetni. Mivel a modern neurofiziológia, pszichológia és marxista filozófia a magasabb idegműködés fogalma alá az idealista értelmezésű ún. lélek összes tevékenységeit bevonta, a lélek, gondolkodás stb. fogalmakat is ugyanebben az értelemben használjuk.

Hogy az ún. lélekhez, a gondolkodáshoz, a cselekvéshez az agynak valami köze van, ezt már nagyon régen felismerték. Az agynak e folyamatokban játszott szerepét azonban hosszú időn át kimerítették abban, hogy helyet ad e funkciók immateriális irányítójának, a léleknek. Elég nehéz helyzetben lehetett *Descartes* (1596—1650) akkor, amikor dualista filozófiai rendszere egyik szubsztanciájának, a res cogitansnak a helyét ő is ki akarta jelölni az agyban. Descartes előtt ugyanis a lelket a kérges testtől (corpus callosum) kezdve, az agykamrákon (ventriculi cerebri), az ikertesten (corpora quadrigemina), a hídon (pons) át a kisagyig (cerebellum) az agynak már csaknem minden részébe lokalizálta egyszer valaki. El kell ismerni, hogy Descartes szellemesen oldotta meg a problémát: a lélek székhelyéül a páratlan tobozmirigyet (corpus pineale) jelölte meg. Ennek okáról P. Valéry, a költő, így ír: „. . .az agy többi részei párosak, éppúgy, mint a szemek és a fülek is. Biztos az, hogy kell lennie egy helynek, ahol az a két kép, amely szemeinken keresztül érkezik, mielőtt eléri a lelket, találkozik. Ő nem talál más helyet a testben, ahol a képek csatlakozhatnának, kivéve ezt a mirigyet. . ."

Descartes idegélettani szemlélete — ha szabad ezt a fogalmat használni — három pilléren nyugszik. Az egyik az ún. állati lélek, a másik azok az utak, melyek az állati lelket az agyból a különböző szervekhez (izmok, mirigyek) viszik, végül a harmadik azok a pórusok, amelyeken át a lélek belép ezen utakba, azaz tulajdonképpen az idegekbe. Az állati lelket egyszer finom levegőhöz, a vér leggyorsabb részecskéiből keletkezett szélhez, máskor nagyon aktív tiszta lánghoz, megint máskor vízhez hasonlítja. A nyilvánvaló ellentmondásokat a res extensától elvileg különböző res cogitans és a lélek előbb leírt felfogása, valamint lokalizálása között most nem elemezzük. (Talán elég, ha Gassendi kritikájára utalunk.)

A vízzel való analógia azonban mégis maradandó, értékes gondolathoz vezeti el Descartes-ot. A francia királyi kertekben látott, hidraulikus szerkezettel mozgatott szökőkútfigurákkal való összehasonlítás alapján ugyanis az állati szervezet működését a következőképpen képzeli el. Külső inger hatására az agyban megnyílik egy meghatározott pórus, ezen át az állati lélek beáramlik az illető levezető útba, és a megfelelő izomhoz érkezve, ezt összehúzódásra készteti. Bármily primitív is ez az elképzelés, mégis az élő világ egyik legáltaláno-

sabb jelenségének, az akció-reakció elv specifikus formájának, a reflex-elvnek megszületését jelenti. Sőt ha a „Lélek szenvedélyei" című művéből néhány sort idézünk, akkor kiderül, hogy Descartes egy másik, a neurofiziológia számára óriási jelentőségű elvet is előlegezett. „Amikor a kutya meglát egy foglyot, ingert érez, hogy odafusson; amikor puskalövést hall, ez a zaj menekülésre ösztönzi. Mégis, minthogy a vadászkutyák úgy vannak dresszírozva, a fogoly megpillantásakor megállnak, és csak miután a lövés zaját meghallják, futnak oda hozzá... Mivel egy kis ügyeskedéssel az értelem nélküli állatok agyának mozgásait meg tudjuk változtatni, még hatásosabban meg kell tudnunk ezt tenni az ember esetében." — Mi más ez, ha nem a feltételes reflex-elv igen korai, halvány megsejtése?

A reflex-elvet Descartes nem fejtette ki összefüggően, és egyáltalán nem alkalmazta a lelki tevékenység magyarázatára, hanem csak a tartalom pontos definiálása nélkül próbálta vele az állati magatartás egyszerűbb formáit leírni. Konkrét adatok hiányában és idealista filozófiai alapról természetesen többet nem is igen tehetett volna. Ugyanakkor azonban helyesnek bizonyult a magatartás szerkezetének *formájára* vonatkozó elképzelése, ezt a következő korok kutatói konkrét tartalommal töltötték meg, továbbfejlesztették, a legmagasabb rendű lelki magatartásra is kiterjesztették és bizonyították.

A következő gondolkodó, aki a Descartes által nagyon általánosan megfogalmazott reflex-elvet mostmár az ember idegrendszeri működései vonatkozásában teljes világossággal kifejti, *I. M. Szecsenov* (1829—1905), az orosz neurofiziológia atyja. Szecsenov lefejezett békákkal kísérletezve megállapította, hogy az ilyen állatok bőrét megérintve, azok erre az ingerre törvényszerűen mindig valamilyen mozgással reagálnak. Az ilyen mozgásokat tükrözött mozgásnak vagy reflexnek nevezte el. Leírta a reflex mechanizmusát is, mely abból áll, hogy a bőrtől a gerincvelőbe vezető idegek ingerülete a gerincvelőben átadódik az innen az izmokhoz vezető idegeknek, ezek az idegek pedig a megfelelő izomhoz vezetik az izgalmat. Nagyon fontos megállapításra jutott azáltal, hogy az agytörzs bizonyos helyeire sókristályt helyezett, ami után a reflex latenciaidejének megnyúlását, sőt gyakran a reflex teljes elmaradását figyelte meg. Ez volt az első kísérleti kimutatása az idegrendszerben az *izgalom* mellett zajló másik alapvető funkciónak, a *gátlásnak.*

A magasabb rendű idegrendszeri folyamatok megismerése szempontjából óriási jelentőségű lépést tesz Szecsenov akkor, amikor az 1863-ban megjelent „Az agy reflexei" című művében kijelenti: *„A tudatos és a tudattalan élet összes aktusa, keletkezésük módját tekintve, reflex."* (Kiemelés tőlem, V. L.) 1863-at joggal a magasabb idegtevékenység objektív természettudományos kutatásának születésnapjául tarthatjuk számon. Igaz, hogy akkor már készen állt Darwin koncepciója, amely alapot adott az emberi szellem előtörténetének tanulmányozásához. Ahhoz azonban, hogy néhány gyerek megfigyelése és néhány, békán végzett egyszerű kísérlet után valaki ki merje jelenteni, hogy a bonyolult emberi lelki élet összes jelenségei a béka-reflexekhez elvileg hasonló történések eredményei, ahhoz zseniális tisztánlátás és lényegmegragadás mellett nem kis szellemi bátorságra is szükség volt. Bizonyára nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy általános világnézeti támogatást ehhez a tettéhez a korabeli haladó, orosz forradalmi demokrata filozófiától kapott.

Szecsenov materialista tudós volt, és materialista álláspontját már „Az agy reflexei"-nek megjelenése előtt is kifejezésre juttatta. Hogy állásfoglalása félreérthetetlen, az a hivatalos fogadtatásból nagyon jól kiderült.

A szentpétervári cenzúra bizottság jegyzőkönyvében a következőket olvashatjuk: „E cikk kinyomtatása a 'Szovremennyik'-ben megtiltandó", mivel „Szecsenov műve, mint a legszélsőbb materialista elmélet kifejtése, káros".

Szecsenov kifejti, hogy az agy a lélek szerve, és az agy működése produkálja azokat a külső jelenségeket, melyek a pszichikai tevékenységet jellemzik. Garibaldi mosolyát azon, hogy „hazája iránti határtalanul nagy szeretete miatt üldözik" és Newton szellemi erőfeszítéseit próbálja közös mechanizmusban összefoglalni és megmagyarázni. Határozottan kijelenti, hogy a gondolkodási folyamat is reflexfolyamat. A reflexmechanizmus elemeit pontosan megtalálhatjuk a gondolkodásban is, a végső mozgási aktus kivételével. „A gondolat a pszichikai reflexnek első kétharmada." A békaagyban megfigyelt gátlás jelensége alapján kétségtelennek tartja, hogy a gátlás az emberi agyban is lejátszódik, sőt az ember speciálisan rendelkezik azzal a képességgel, hogy e folyamatot fokozni tudja. Szerinte éppen ez a jelenség játszódik le a gondolkodás esetében, és ezért marad el a reflexaktus utolsó fázisa, az izommozgás.

Végül Szecsenovnál is felvillan, csírájában ugyan, de határozottabban, mint Descartes-nál, az a nagy gondolat, melynek kibontakoztatása a következő hatalmas lépés lesz a magasabb idegtevékenység megértéséhez vezető úton: a feltételes reflex gondolata. „Az agy reflexei"-ben felveti azt a kérdést, hogy mi a pszichikai felidézés. Az a véleménye, hogy lényegében ez is a központi idegapparátusok reális ingerületi aktusa. De amíg pl. egy ember közvetlen látásakor az erről az emberről eredő érzetek váltják ki az érzékelési folyamatot, emlékezéskor „az első lökés rendszerint valamilyen külső hatás az adott percben létező sok közül, *amelyek között ezt az embert láttam*". (Kiemelés tőlem, V. L.) Az embert felidéző külső hatás tulajdonképpen nem más, mint feltételes inger.

Szecsenov könyvét olvasva ma is tisztelettel és hódolattal kell meghajolnunk az előítéletek által nem gátolt, szabad emberi szellem alkotó szárnyalása előtt. Szecsenov gondolatának kiemelkedő jelentősége abban van, hogy az anyag mozgásának egy eddig tudományosan nem vizsgált, igen magas szintjéhez, a magasabb idegtevékenység kutatásához először találta meg, és, néhány egyszerű kísérlettől eltekintve, tisztán *gondolatilag dolgozta ki* az elvi alapokat. A lehetőséget ehhez kétségtelenül Darwin koncepciója adta meg. Itt is bebizonyosodott, hogy az anyagi világ objektív összefüggéseinek helyes megismerése valóban óriási lépéssel tudja előremozdítani a természeti folyamatok titkainak feltárását. A Szecsenov által tett lépés igen nagy jelentőségű, még akkor is, ha — mint ő maga írja — az általa „végzettek jelentősége semmi ahhoz képest, amit valaha a távoli jövőben e téren tenni fognak". A távoli jövő tetteihez, pl. az emberi tudat Lenin által kidolgozott visszatükrözési elméletéhez azonban az elvi és természettudományos alapokat Pavlové mellett Szecsenov munkássága is szolgáltatta. Ez a tény már arra a perspektívára utal, amelyet Szecsenov munkássága közvetlenül a filozófia számára is megnyitott. A neurofiziológia és a materialista filozófia szerves összefonódásáról van itt szó, amelynek óriási jelentőségét Kostojanc szovjet neurofiziológus szavaival szeretnénk méltatni: „Szecsenovnak sikerült kitörnie a filozófiai dualizmus rabszolgaságából, amely valamennyi előtte élő kiváló természettudóst és kortársát fogva tartotta. Ezek lehetségesnek vélték ugyan, hogy a természettudományok ismerete révén tanulmányozhatják a szervezet élettevékenységeit, de természetesen a pszichikum kivételével. Szecsenov kijelentette, hogy a természettudomány mindenható abból a szempontból is, hogy fel tudja fedni az életnek ezt a talányát is."

A szecsenovi gondolattal adva volt az az alap, amelyből elindulva, az élet fennmaradása alapvető feltételének, az alkalmazkodásnak legbonyolultabb mechanizmusát, az ún. magasabb idegtevékenységet, annak egyszerűbb formáitól egészen az emberi tudatig, kutatni lehetett.

Szecsenov kísérletileg nem igazolt elveit az orosz neurofiziológia következő kiemelkedő alakja, *I. P. Pavlov* (1849—1936) kísérletesen, természettudományos egzaktsággal és objektivitással teljes perspektívájukban kibontotta.

Pavlov, munkásságának első korszakában, hosszú éveken keresztül az emésztőmirigyek működésének tanulmányozásával foglalkozott. Eközben állandóan megfigyelte, hogy a kísérleti állatok nemcsak a táplálék szájbajutásakor kezdenek nyálat elválasztani, hanem már a táplálék megpillantásakor, az etető személy lépteinek meghallásakor vagy a kísérletek helyéül szolgáló szobába való bevezetésükkor is. Ezt a jelenséget még sokan mások is észlelték, de a kérdést lezártnak tekintették azzal, hogy az állat részéről megnyilvánuló pszichés reakciónak nyilvánították. Pavlov ebbe nem tudott belenyugodni, kimerítőbb magyarázatot szeretett volna találni. A magyarázat keresésekor először a következő kérdést tette fel magának: szükséges-e, hogy a jelenség megértése érdekében a vizsgáló magát — ahogy a pszichológusok mondják — az állat „belső állapotába" képzelje? Pavlov szerint természettudós válasza erre a kérdése csak határozott „nem" lehet. Ezért tehát elhatározta, hogy e jelenséget is objektív módon, „külső oldaláról" fogja tanulmányozni. A következő kérdés, amelyet feltett, az volt, hogy tulajdonképpen mi a különbség a fiziológiai és az ún. pszichikai nyálelválasztás között. Az alapvető különbséget abban látta, hogy fiziológiai nyálelválasztás esetén a hatást kiváltó anyag közvetlenül a szervezettel érintkezik, pszichikai nyálelválasztás esetén azonban csak távolról hat rá. Az eredmény viszont mindkét esetben ugyanaz: a nyál minősége és mennyisége alkalmazkodik az ételhez. Milyen elemek vesznek részt a történésekben mindkét esetben? Mindig szerepel valamilyen meghatározott külső tényező, amely ingerként hat. Az étel az állatra akkor is ingerként hat — szemén, orrán, fülén keresztül—, ha még csak viszik feléje. Ezeket a szerveket különben is éppen az jellemzi, hogy az ingerükül szolgáló tárgyakkal nem kell közvetlen kontaktusba kerülniük. Nyilvánvaló tehát, hogy mindkét esetben szerepel a külvilágból jövő ingert felfogó, továbbító és a választ kiváltó mechanizmus. Ez nem lehet más, mint az idegrendszernek ingerület-felvevő és -továbbító képességgel rendelkező elemei. Végül mindkét esetben azt tapasztaljuk, hogy inger hatása esetén a válasz konzekvensen, törvényszerűen megjelenik. Hogyan definiálhatjuk ezekután mindkét fajta nyálelválasztást? Egyszerűen úgy, mint a szervezet törvényszerű válaszát külső ingerhatásra. Az élőlények ilyenfajta reakciótípusát viszont már régen megjelölték egy fogalommal: ez reflex. Ha viszont mindkét jelenség reflex, akkor azt jelenti-e ez, hogy semmi különbség sincs köztük? Nem! Mert ha olyan állatnak mutatunk húst, amelynek az még nem volt a szájában, akkor ez az állat sohasem fog a hús látására nyálelválasztással reagálni. Ha viszont a húst akárcsak először is veszi a szájába, akkor a nyálelválasztás azonnal meg fog indulni. A reflexnek azt a típusát, amely a húsnak akár legelső szájbajutásakor is minden további feltétel nélkül lezajlik, Pavlov *feltétlen reflexnek* nevezte. Ezt tehát jellemzi veleszületett volta. A reflex másik fajtáját, mivel ennek létrejötte több feltételtől függ, Pavlov *feltételes reflexnek* hívta. Ha az állat már evett húst, a reflex, amint láttuk, akkor is létrejön, ha az állat az etető személy lépteit meghallja De ennek feltétele az, hogy ez az új, eddig közömbös inger — a lépések zaja — időbelileg kissé megelőzze a szervezettel egyszer már kapcsolatban volt és mos

ismét kapcsolatba lépő tényező — a hús — hatását, vagy legalábbis egybeessék vele. Ha ilyen egybeesés fennáll, akkor az új tényező beleolvad a régi kapcsolatba, és képes ugyanazt az effektust kiváltani. Az új kapcsolat, a feltételes reflex tehát a feltétlen reflex segítségével, ennek alapján keletkezik. Ha az eddig közömbös ingernek a feltétlen reflexet kiváltó ingerrel — az ún. feltétlen ingerrel — való konzekvens egybeesése később megszűnik — a feltételes reflexológia nyelvén: nem nyer megerősítést —, akkor ez a konkrét feltételes reflex kialszik. A feltételes reflexek esetében tehát *időleges kapcsolatról* van szó. Saját és munkatársai további kísérletei alapján Pavlov azt az általános következtetést vonta le, hogy számtalan — bármilyen jelentéktelen — jelenség, külső inger, ha időben egybeesik egy feltétlen reflexes folyamattal, akkor ennek jelzőjévé válhat, és időleges kapcsolatot alakíthat ki. Az időleges kapcsolatok vonatkozásában az idegrendszer a működés rendkívüli finomságát árulja el mind a kapcsolatok kiépülését, mindpedig eltűnésüket tekintve. Ezek alapján joggal vonhatta le Pavlov azt a következtetést, hogy a feltételes reflexek jelenségében az alkalmazkodás, a környező világgal való egyensúly-teremtés végtelenül finom és tökéletes formája valósul meg. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az állandóan változó külső természethez való adekvát alkalmazkodást semmilyen egyszer s mindenkorra rögződött merev formával nem lehetne jól megoldani. Az élőlény fennmaradása szempontjából célszerű magatartás csak úgy valósulhat meg, ha az állat részéről állandóan a szükségtelenné vált régi és a szükségessé váló új akció-formák eltűnésének és keletkezésének folyamata játszódik le. A Pavlov által felfedezett időleges kapcsolatok az alkalmazkodásnak pontosan ezt a feladatát teljesítik.

Természetesen az alkalmazkodás nemcsak, sőt elsősorban nem a nyálmirigyek működése révén valósul meg. Miért alapozta akkor Pavlov a feltételes reflexek elemzésére vonatkozó csaknem egész munkásságát a nyálmirigyek vizsgálatára? Pavlov mint materialista természettudós nemcsak a tanulmányozott jelenség elemi alkotórészeinek ismeretére tartott igényt, hanem arra is, hogy a jelenséget *kvantitatív ellenőrzés* közben kísérletileg reprodukálni tudja. Az időleges kapcsolatok kvantitatív ellenőrzésére pedig alig találhatott volna a nyálmirigy-funkciónál jobbat. A nyálmirigyek ugyanis eléggé közvetlenül reagálnak a külső ingerre, és ami talán még fontosabb, belső kapcsolataik jelentéktelenek, eléggé egyszerűek. Ezért az idegrendszeri folyamatok nagyon egyszerű, de mégis objektív indikátoraként tudnak szerepelni.

A következő kérdés, amelyre ezekután Pavlovnak választ kellett adnia, az volt, hogy hogyan jön létre a feltételes kapcsolat. Kísérletei alapján az időleges kapcsolat kialakulásának alapvető mechanizmusát Pavlov a következőképpen magyarázta. Az egyszerre ható két inger hatására két izgalmi góc alakul ki az idegrendszerben. Az időbeli egybeesés következtében lehetőség van arra, hogy a két ingerületi góc, irradiálva, találkozzék. Ily módon a két góc között az ingerület számára könnyen járható út keletkezik. Ezért a kapcsolat kialakulása után a feltételes inger a már kialakult úton könnyen átterjedhet a feltétlen inger gócára, és ezt izgalomba hozva, kiválthatja a feltétlen hatást. Pavlov szerint az időleges kapcsolatok a nagyagykéregben alakulnak ki. E kérdés részletesebb elemzésére később még visszatérünk.

Pavlov és munkatársai kísérleteik során azt is megfigyelték, hogy az időleges kapcsolatok kialakulásakor kezdetben nemcsak egy inger — pl. csengőhang —, hanem az ehhez az ingérhez hasonló tényezők egész sora — más hangok is — kiváltják a reflexet. Pavlov szerint ennek az az oka, hogy az ingerület a keletkezési gócból szétterjed, irradiál, aminek következtében a jelentősséggel bíró

ingerre kialakult időleges kapcsolat átterjed a rokon ingerek végtelen sorára (generalizáció). Ha azonban ezután az időleges kapcsolatok alakulásában semmi változás nem következnék be, akkor az alkalmazkodás igen nehézzé válnék, hiszen az állat nem tudná elkülöníteni a számára fontos ingert a lényegtelentől. Tudjuk, hogy a valóságban nem ez a helyzet, és Pavlov kísérletesen is bebizonyította, hogy a jelentőség nélküli ingerekre fellépő feltételes reflexek fokozatosan kialszanak. A kialvást az idegrendszernek már Szecsenov által felfedezett másik alapvető funkciója, a gátlás okozza. Pavlov a *gátlást is aktív idegfolyamatnak* tartotta, és kifejtette, hogy izgalom és gátlás egymással állandó kölcsönhatásban valósítják meg a magasabb idegműködés különböző funkcióit. Az izgalommal kölcsönhatásban lezajló gátlás teszi képessé az állatot arra, hogy a külső környezet végtelen ingertömegében a számára létfontosságút differenciálja.

Az aktív idegtevékenységnek tartott gátlást Pavlov azonban általában izgalmi folyamatok lezajlása utáni jelenségnek tételezte fel. Ez esetben viszont a gátlás nem lehetne más, mint fáradási, kimerülési állapot, ami nyilvánvaló ellentmondásban van aktív voltával. Erre az ellentmondásra — amelynek Pavlov is tudatában volt — más jelenségek is felhívták a figyelmet. Maga Pavlov egy helyen pl. így ír: „Mi az oka annak, hogy a kialakított feltételes negatív ingerre a kéregben *közvetlenül gátló folyamat keletkezik, anélkül hogy ezt izgalmi folyamat előzné meg?* Mi az oka annak, hogy a feltételes negatív inger támadási pontjául szolgáló sejt annak ellenére sem válik önmagától ismét pozitívan ingerelhetővé, hogy hetekig, sőt esetleg hónapokig nem alkalmaztunk ingerlést?" (Kiemelés tőlem, V. L.)

Ezt a problémát Pavlov még nem oldhatta meg. A gátlást megvalósító elemi idegrendszeri történéseket csak Pavlov halála után kezdték részletesen vizsgálni (Lloyd, Renshaw, 1941). Ezen kutatások eredményeképpen ma már tudjuk, hogy az idegrendszerben az idegsejteknek két alapvető csoportjuk létezik: egyesek izgalma *mindig* izgalmi folyamatot kelt, mások izgalma viszont *mindig* gátol (Eccles, 1964). Pavlovnak tehát igaza volt: a gátlás is aktív folyamat.

A gátlási folyamatok tanulmányozásával Pavlov kiderítette és bizonyította, hogy az állatok a feltételes ingerek egész finom különbségeit is képesek elkülöníteni (pl. 1/8 hangköz-különbséget, 100/sec metronóm-ketyegést 96/sec-től). Az idegrendszer e döntő jelentőségű funkcióját Pavlov analizátorfunkciónak nevezte el, és végrehajtását az ún. analizátornak tulajdonította. Az analizátor az egyes érzékszervek perifériás, receptor részéből, az afferens pályából és a megfelelő központi részekből áll.

Pavlov kutatásainak eredményeit összefoglalva a következő alapvető megállapításokat kell kiemelnünk. A minden élő egyed fennmaradásához nélkülözhetetlen alkalmazkodás magasabb rendű élőlényeknél a központi idegrendszer komplex működéseihez kötött. Az alkalmazkodás alapvető idegrendszeri mechanizmusait az időleges kapcsolatok keletkezése, illetve elhalása és az analizátorfunkció valósítja meg. Ezt a két mechanizmust nevezte Pavlov összefoglalóan magasabb idegtevékenységnek. Az állandóan keletkező és elmúló időleges kapcsolatok teszik lehetővé az élőlény számára, hogy az állandóan változó környezeti hatásokat adekvát válaszokkal kiegyensúlyozza. Pavlov szerint az időleges kapcsolatok a szerzett magatartás minden, még legbonyolultabb megnyilvánulásait is kimerítik. Az időleges kapcsolatokat megvalósító konkrét idegrendszeri történések a nagyagyféltekében lezajló izgalmi és gátlási folyamatok.

Pavlovot elméletének kidolgozásakor az az alapvető szempont vezette, hogy a pszichológiai jelenségek kutatását a szubjektív megfigyelések leíró színvonaláról az objektív és egzakt természettudományos elemzés szintjére emelje. Vallotta, hogy „a pszichológiai fogalmak magyarázatát azokban az adatokban kell megtalálnunk, amelyeket a magasabb rendű idegműködés szigorúan objektív tanulmányozásával nyerhetünk". Pavlov, nagyon helyesen, egyáltalán nem tagadta a pszichológiának mint az ember belső világát tanulmányozó tudománynak a létjogosultságát. Csupán csak azt hirdette, hogy a természettudományos gondolkodásnak abszolút és megtámadhatatlan joga, hogy mindenhova behatoljon, ahol hatalmát ki tudja nyilvánítani. Tisztában volt a vizsgált jelenség „ördögien bonyolult" voltával és azzal, hogy az általa leírt feltételes reflexek *abban a formában* nem merítik ki teljes egészében, egyszer s mindenkorra a fejlett élőlények egész magasabb idegműködését. Végső igazságok kinyilvánítását nem is tartotta fontosnak. „Az a lényeges — írta —, hogy tisztán természettudományos alapon, tisztán természettudományos alapfogalmakra támaszkodva megnyílt előttünk a kutatás hatalmas, jelenleg még áttekinthetetlen területe." Ezekben a kutatásokban a következő, filozófiai tisztánlátásról tanúskodó legáltalánosabb alapelveket tartotta állandóan szem előtt: a determinizmus elvét, az analízis és szintézis elvét, végül pedig a strukturalitás elvét, vagyis a dinamika összeegyeztetését a szerkezettel.

Marxista igényű elemzéskor kötelességünk, hogy kiemeljük azokat az előzményeket is, amelyek Pavlovnak elmélete kidolgozásakor támpontot nyújtottak. Nem kétséges mindenekelőtt, hogy a világnézeti bázist és bátorságot számára Szecsenov munkássága adta. Szecsenov, aki a történelem folyamán először kísérelte meg a pszichikai jelenségek lényegének tudományos, materialista magyarázatát megadni, „gondolatainak újdonságával és igazságával mély hatást" gyakorolt Pavlovra már fiatal korában. Ezen túlmenően a pavlovi elméletnek igen lényeges előfeltétele volt a kortársai által a XIX. század végére nagyon precizen kidolgozott gerincvelői reflexológia. Ebben a vonatkozásban különösen Sherrington munkásságát kell kiemelnünk. Végül nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a konkrét vizsgálatok megkezdéséhez nagy és véletlen segítséget nyújtott számára a saját előző kísérleteiben összegyűlő bőséges anyag.

Szecsenovig és Pavlovig „a metafizikus pszichológus azt fejtegette, mi a lélek. Már maga a módszer képtelenség volt. Nem lehet a lélekről okoskodni, mielőtt meg nem magyaráztuk az egyes pszichológiai folyamatokat: itt a haladásnak éppen abban kell állnia, hogy elvetjük az általános elméleteket és bölcseleti építményeket a lélek mivoltáról, hogy az egyik vagy másik pszichológiai folyamatot jellemző tények vizsgálatát tudományos alapra tudjuk állítani". (Lenin) Aki a bölcseleti építményeket először elvetette és a tudományos kutatás alapjait kijelölte, az Szecsenov volt. A gondolatilag kijelölt *alapok konkrét kidolgozása* és ezáltal a szecsenovi gondolat igazolása Pavlov munkája és érdeme. Pavlov volt az, aki „közvetlenül hozzáfogott a lelki jelenségek anyagi alapjának, az idegfolyamatoknak tanulmányozásához". (Lenin) Megemlíthetjük, hogy Pavlovtól függetlenül Sherrington is kísérletet tett arra, hogy a reflexműködés törvényszerűségeivel ne csak a gerincvelő, hanem magasabb agyrészek működését is megmagyarázza. Az egyszerű gerincvelői feltétlen reflexes kapcsolatok mechanikus átvitele az agy magasabb területeinek egyre bonyolultabbá váló funkcióira azonban nem lehetett a kutatás eredményes módszere. Pavlov helyesen vette észre, hogy az a legalacsonyabb szint, ameddig a *fiziológia* a pszichés történések lebontásában elmehet, a feltételes reflexek képviselte szint. A probléma lényegét egy hasonlattal talán szemléletesebbé tudjuk tenni. Ha egy nagy gobelin-

szőnyeget nagyítóüvegen keresztül közelről tanulmányozunk, akkor ragyogóan látjuk az egyes kis alkotórészeket, a fonalakat, hurkokat, ezek alakját, egymáshoz való kapcsolódási módjukat, de nem látjuk a hurkolások által létrehozott kép egységes egészét. Ha távolra megyünk, és onnan szabad szemmel vizsgáljuk, akkor látjuk ugyan a szőnyegen ábrázolt képet, de semmit sem tudunk arról az elvről és elrendezésről, amely szerint a minta kialakult. Az agyműködés vizsgálatában az előző esetet, az elemi alkotórészek vizsgálatát képviselte Sherrington; az utóbbit, az analízis nélkül szintézisre törekvő szempontokat a különböző pszichológiai-bölcseleti elméletek. Pavlov óriási, soha el nem múló érdeme, alkotó gondolkodásának kicsúcsosodása az, hogy megtalálta azt a helyes távolságot, amelyről szemlélve még szintetizálni tudjuk az agy legkomplexebb funkcióit is, de amelyről jól látjuk azokat az elemi alkotórészeket is, amelyekből a legkomplexebb működések integrálódnak.

Pavlov jól tudta, hogy felfedezésével mit adott a tudománynak: „Tisztán természettudományos alapfogalmakra támaszkodva megnyílt előttünk a kutatás hatalmas, jelenleg még áttekinthetetlen területe." Kísérleti adatai a vizsgálat minden pillanatában meggyőzték objektív módszere előnyeiről, és igazolták számára azt, hogy a feltételes reflexekben helyesen találta meg a magasabb idegműködés komplex megnyilvánulásainak alapegységét. Ezen alapegység felfedezésével a központi idegrendszer legmagasabb rendű működéseit vizsgálva is hű tudott maradni ahhoz a módszerhez, amelyet az alsóbb részek tanulmányozásánál a kimerítő természettudományos elemzés már kialakított és bőségesen igazolt, továbbá ahhoz, hogy bonyolult jelenségek tanulmányozásakor a lehető legegyszerűbb esetből induljunk ki. Ezen túlmenően maga Pavlov kifejtette: nem kételkedik abban, hogy az eddig feltárt anyagban „sok a hiányosság, sőt sok a durva hiba is. Nem kell azonban szégyenkeznünk tévedésünk miatt, hiszen célként igen bonyolult rendszer tanulmányozását tűztük ki." Megtámadhatatlan pozíciót sohasem akart magának biztosítani, az igazság megismeréséért küzdött. Ez az emberiség legnagyobb szellemeinek erénye. Akinek ez a célkitűzése, arra a dialektikusan gondolkodó utókor mindig tisztelettel fog emlékezni, mert a gondolatok értékét nem aszerint méri majd, hogy egy-egy konkrét hipotézis, egy adat konkrét értelmezése hány évet vagy évtizedet ért meg. Ez a felfogás metafizikus, a tudomány fejlődése szempontjából káros, és dialektikus materialista világnézettel összeegyeztethetetlen. Teljesen egyetértünk J. Segallal abban, hogy „minden, még a legmegalapozottabb elmélet is, az ismeretek és a gondolkodás, a metodika helyzetének a kifejezése, a tudomány fejlődésének bizonyos szakaszában, és semmi esetre sem jelent tiszteletlenséget a nagy személyiségek iránt, akiknek azokat köszönhetjük, ha újabb felismerések és információk alapján arra kényszerülünk, hogy azokat elvessük és időszerűbb elképzelésekkel helyettesítsük". (J. Segal: A dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 1962)

Pavlov esetében természetesen nem az elvek elvetéséről, hanem *továbbfejlesztéséről* lett volna szó. A személyi kultusz viszonyai között erre sajnos nemigen kerülhetett sor. Ezen korszak dogmatikus-metafizikus gondolkodásmódja a tudományban is éppen azzal okozott igen nagy károkat, hogy egy nézetet, egy-egy aktuálisan elért eredményt az igazság végső és megváltoztathatatlan megfogalmazásának tekintett. Pavlov sem képzelte soha, hogy — mint Parin írja — „munkáit az istentiszteleti zsoltár és a másképpen gondolkodók elrettentését szolgáló dorong valamiféle hibridjévé fogják változtatni". Reméljük, hogy az eddigiekből is kiderült, de félreértések elkerülése végett ismét leszögezzük, hogy e sorok írójának tudományos példaképei között Szecsenov és Pavlov kiemelkedő

helyen szerepelnek. De minden, e téren működő kutatónak tudnia kell azt, hogy új kutatási módszerek felhasználásának eredményeként az utolsó két évtizedben a tények halmaza gyűlt össze. Ezek a tények a kutatás régi, fejletlenebb színvonalán kialakult elképzeléseket teljes mértékben nem fedik, ellenben lehetőséget adnak a kibővítésükre és ismereteink elmélyítésére. Tárgyunk vonatkozásában ilyen új és rendkívül sok értékes adatot szolgáltató módszert képviselnek az elektrofiziológiai módszerek. Azok azonban, akik a tudomány fejlesztését alkotó viták helyett a nagy fiziológus munkáiból vett idézgetésekkel próbálták helyettesíteni, „elítélték" a magasabb idegtevékenység elektrofiziológiai módszerekkel való kutatását, és a Szovjet Tudományos Akadémia és Orvostudományi Akadémia 1950-ben tartott közös ülésszakán megpróbálták szentesíttetni azt az elvüket, hogy az idegrendszer fiziológiájában csak egy kutatási irányzat létezhessék, nevezetesen a klasszikus pavlovi feltételes reflexek kutatása. Sőt egy szovjet fiziológus (!) még néhány évvel ezelőtt is azt követelte, hogy P. K. Antonint, Pavlov tanítványát, „leplezzék le", amiért az „eltávolodott a klasszikus pavlovi fiziológiától, annak módszereitől és értelmezéseitől". (Parin)

Ezen, a tudomány számára is dermesztő korszakon szerencsére túljutottunk. Ennek ellenére, a magasabb idegtevékenységgel foglalkozó *filozófiai szakirodalomban* a feltételes reflexek tanát még ma is gyakran *csak a klasszikus pavlovi felfogásra korlátozzák*. Jelen dolgozat ezért szeretné céljául kitűzni azt, hogy erre a körülményre a figyelmet felhívja, és e vonatkozásban is az ismeretek elmélyítésére ösztönözzön.

Pavlov felfedezése zsenialitásában — és bizonyos értelemben horderejében is — Marxéhoz hasonlítható. A szerzett állati magatartás bonyolultan komplex rendszerében megtalálta azt az egyszerű és alapvető jelenséget, amelyre az egész magatartás felépül. Ez a felfedezés mozgásba hozta a magasabb idegrendszeri történések elemzése előtt megtorpant tudományt, és objektív alapokat adott a további tudományos kutatások számára is. Volt azonban egy hibája, amelyre most ki szeretnénk térni. A hiba abból fakadt, hogy az általa leírt és kutatott feltételes reflex az egész tanulási folyamatnak mesterségesen izolált és nagyon leegyszerűsített része.

A feltételes reflexeket tanulmányozva először Pavlov tanítványa, *Konorski* és *Miller* lengyel kutatók (1928, 1933) vetették fel, hogy az állatok feltételes ingerek kedvező vagy ahogy általában nevezik, jutalmazó (reward) jellegű megerősítésekor másként viselkednek, mint büntető (punishment) jellegű megerősítés esetén, és hogy ez a magatartás nem vezethető vissza a pavlovi feltételes reflexre. A mindennapi életből is ismeretes az a tény, hogy ha az állat motoros akciója valamilyen kielégítő eredményre vezet, akkor azt a mozgást ugyanabban a szituációban az állat megismétli, ha viszont kedvezőtlen az eredmény, akkor óvakodik az ismétléstől.

Más tények is arra utalnak, hogy a pavlovi feltételes reflex nem lehet a *természetes* állati magatartás modellje. A pavlovi sémában a feltételes reflex funkcionális szerepe a szignalizáció. Ez azt jelenti, hogy a viszonylag kis számú biológiailag aktív faktort megelőzve és „szignáljaikul válva" nagy számú indifferens ingerténycző létezik. E szerint az idegrendszer aktív, úgyszólván alkotó része a reflexív afferens szára (szenzoros része) lenne, az efferens (motoros) oldal viszont passzív, ridegebb, változatlanabb, puszta végrehajtó. A szenzoros oldalon a kapcsolatok bonyolult rendszere építhető ki, de az ezekre adott motoros válasz csak néhány merev sémából válogathat. Az állatoknak akár csak egyszerű megfigyelése után is kiderül, azonban szó sincs arról, hogy motoros viselkedésük rigid és változatlan lenne.

Miller és Konorski a felfogásuk igazolására kísérleteket végeztek, melyeknek lényege a következő: Ha feltételes reflex kiépítésére (kondicionálásra) olyan ingerkomplexust alkalmazunk, amelynek egyik tagja bármely külvilági (exteroceptív) inger lehet, másik tagja pedig az izommozgásból eredő, ún. proprioceptív inger, és ezt a *komplexust* jutalmazó jellegű feltétlen ingerrel (pl. táplálékkal) erősítjük meg, míg az exteroceptív ingert *külön* alkalmazva nem erősítjük meg, akkor rövid idő múlva az exteroceptív inger kezdi kiváltani azt a mozgást, amely a proprioceptív ingert szolgáltatta. (A proprioceptív ingert létrehozó mozgást többféle módon is provokálhatjuk: feltétlen reflex eredményeként — Thorndike, 1911; passzív mozgatással — Konorski és Miller, 1933; az agykéreg motoros területének ingerlésével — Loucks, 1936, Konorski és Lubinska 1939.) Ha ugyanezt az ingerkomplexust nem erősítették meg jutalmazó jelleggel, míg az exteroceptív ingert egyedül alkalmazva igen, akkor az exteroceptív inger egy idő után a proprioceptív ingert létrehozó mozgással *ellentétes* mozgást produkált.

Ugyanezt a processzust végrehajtották úgy is, hogy a megerősítő feltétlen inger büntető jellegű volt (sav, elektromos áramütés). Ha ezzel erősítették meg az ingerkomplexust, akkor az exteroceptív inger a proprioceptív ingert létrehozó mozgással ellentétes mozgást provokált. Amikor a komplexust nem, hanem csak az exteroceptív ingert egyedül erősítették meg, akkor az exteroceptív inger a proprioceptív ingert létrehozó mozgást váltotta ki.

Konorski ezt a fajta feltételes reflexet a klasszikus pavlovi feltételes reflexszel szemben (melyet I. típusú feltételes reflexnek hívott) II. típusú feltételes reflexnek nevezte el. (Nem tévesztendő össze a másodrendű feltételes reflexszel!) A II. típusú feltételes reflex jelölésére a nyugati szakirodalomban, Hilgard és Marquis (1946) után, az instrumentális feltételes reflex terminust használják. Ritkábban alkalmazni szokták az operans viselkedés elnevezést is (operant behaviour, Skinner).

Ha ezek után az I. és a II. típusú feltételes reflexeket összehasonlítjuk, közöttük a következő alapvető különbségeket állapíthatjuk meg. A pavlovi feltételes reflexben *azonos effektust* (pl. nyálelválasztást) két, egymástól különböző (feltételes és feltétlen) inger vált ki. Az instrumentális feltételes reflexben ennek a két különböző ingernek az *effektusa is különbözik egymástól* (nyálelválasztás, illetve valamilyen mozgás, pl. lábemelés). Az instrumentális feltételes reflexben nemcsak az afferens, hanem az *efferens oldal is gyakorlat révén alakul ki.*

Második különbség a reflexek struktúrájában jelentkezik. A pavlovi feltételes reflex struktúrája ugyanis mindig ugyanaz. A pavlovi kondicionálásból a megerősítés büntető vagy jutalmazó jellege nem állapítható meg. Ezzel szemben az instrumentális feltételes reflexben a reflex struktúrája a megerősítés jellegétől függ.

Végül a pavlovi feltételes reflex elvei autonóm és szomatikus aktusokra vonatkoznak, míg az instrumentális reflexé csak szomatikus, azaz a vázizomzat mozgási jelenségeire.

Már utaltunk arra, hogy a pavlovi feltételes reflex az állati magatartásnak mesterségesen izolált és nagyon leegyszerűsített sémáját adta. Az egyszerűsítés következménye az lett, hogy az alkalmazkodási aktust Pavlov kizárólag a *cselekvésre korlátozta*, illetve a cselekvéssel befejezettnek tekintette. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy egyáltalán nem bizonyos, hogy az élőlény egy adott aktussal a környezettel való egyensúly-teremtés feladatát megoldja. A további aktusok viszont akkor lehetnek csak eredményesek, ha mindig a már előzőleg elért állapot szerint alakulnak. Ennek érdekében az organizmusnak állandóan realizálnia kell az előző aktus által elért eredményt. Mivel Pavlov a lehető legnagyobb egyszerűsítésre törekedett, az alkalmazkodásnak ez az aspektusa az ő általa felállí-

tott modellen már kívül rekedt. Valóban, lekötözött állat nem is végezhet tényleges *alkalmazkodási* aktust, hiszen néhány egyszerű mozgáson kívül más cselekvésre egyszerűen nincs lehetősége.

Ezekre a szempontokra először *P. K. Anohin* hívta fel a figyelmet (1935). Anohin kifejtette, hogy a magatartási aktus lezajlása után az idegrendszernek újra információt kell kapnia a cselekvés eredményéről. Ezt a folyamatot reafferentációnak nevezte el. A reafferentáció elve ezután egy évtized alatt, a kibernetika kifejlődésével, teljes jelentőségében kibontakozott. Ma a reafferentációt a rádiótechnikából a kibernetikába átvitt fogalommal visszacsatolásnak (feedback) nevezzük.

Nem túlzás talán, ha azt állítjuk, hogy a visszacsatolás jelentősége oly nagy, hogy az egész élő világ kifejlődésében központi szerepet játszhatott. Különböző visszacsatolási mechanizmusok valószínűleg az élet keletkezése óta működnek, és ezek egyre fejlődve, egyre tökéletesebb alkalmazkodást tettek lehetővé. Ezek után egészen természetes G. Walter azon feltevése, hogy az idegrendszer evolúciójában is a visszacsatolás játszhatta a vezető szerepet. Ma pedig tudjuk, hogy a már kifejlődött idegrendszer minden működésében a pozitív és negatív visszacsatolási mechanizmusok bonyolult komplexusai központi helyet foglalnak el. Ezért N. Wiener, a kibernetika elveinek első összefoglalója (1948) jogosan mondhatta, hogy a feltételes reflex-tannak a kibernetika fejlődésében rendkívüli szerepe volt.

Meg kell még említenünk azt is, hogy az anohini reafferentáció elvén a mai kibernetikai szemlélet annyiban túlhaladt, amennyiben ma már ismeretes az a tény, hogy minden magatartási aktusnak nemcsak a végeredményéről, hanem a végrehajtási folyamat számtalan közbeeső mozzanatáról is futnak be visszajelentő információk a központi idegrendszerbe.

A proprioceptív ingerek jelentőségének felismerésével Konorski tulajdonképpen az Anohin által felismert fogyatékosságra mutatott rá. Kutatásai jogosságát, úgy gondoljuk, egyetlen dialektikusan gondolkodó kutató sem vonhatja kétségbe. A legalapvetőbb törvényszerűségek feltárásáig indokolt volt az az egyszerűsítés, ameddig a feltételes reflex kapcsolatok tanulmányozásában Pavlov elment. Az elv továbbfejlesztőinek azonban, a mélyebb összefüggések kidolgozása érdekében, feltétlenül figyelembe kell venniük a kutatás újabb eredményeit. Ma pl. lehetetlen figyelmen kívül hagyni a legújabb elemi neuroanatómiai és neurofiziológiai adatokat, amelyek egyúttal az általános kibernetikai elveknek a neurofiziológiában való konkrét érvényesülését is feltárják (Renshaw-féle visszacsatoló gátlás, gamma-rendszer stb.).

Szeretnénk még kiemelni, hogy a pavlovi klasszikus elhárító feltételes reflexben az állat minden feltételes inger után megkapta a megerősítő feltétlen ingert, pl. áramütést is. Nem kell külön bizonyítani, hogy ilyen körülmények között alkalmazkodásról nem lehet beszélni. Valóban, mire lenne jó az állatnak — és persze az embernek is —, ha előre jelezné számára valamely inger azt a külső hatást, mondjuk fejbeverést, amelyet elkerülni úgysem tudna. Érthető a pavlovi feltételes reflex kritikusainak az az ellenvetése, hogy ez által a reflex által az élőlény nem lesz több, nem tanul, hiszen mindig csak ugyanazt a mozgást ismétli automatikusan. Az effektoros oldal teljes leszűkítése néhány stereotip mozgásmintára a feltételes reflexeknek az *alkalmazkodásban* játszott szerepét valóban teljesen elhomályosította. Ezért nem meglepő, hogy a feltételes reflexek lényegét és jelentőségét nagyon sokan nem értették meg. Ezt nagyon pregnánsan elárulja B. Russell, amikor azt írja: „Amíg nem magyarázta meg, hogy ez a szó „bors"

miért nem késztet tüsszentésre, addig rendszerét (ti. Pavlovét) befejezetlennek kell tekinteni." (B. Russell: Egy évszázad élettörténete, Révai, é. n.) Nyilvánvaló, hogy a tüsszentés ugyanúgy nem jelenti a borshoz való alkalmazkodást, mint ahogy nem jelenti azt az elkerülhetetlen áramütés ellen valamelyik láb felemelése.

Ezeket a hiányosságokat vette figyelembe Konorski a II. típusú feltételes reflexek tanának kidolgozásakor. Proprioceptív impulzusok minden egyes mozgási aktus lezajlásakor futnak be az idegrendszerbe. Konorski megállapította, hogy ha ezek a proprioceptív ingerek pozitív megerősítő vagy negatív megerősítés hiányát jelző impulzusokkal kapcsolódnak össze, akkor a többi komponens kiváltja azt a mozgást, amely a proprioceptív ingert létrehozta. Ha viszont negatív megerősítő vagy pozitív megerősítés hiányát jelző impulzusokkal kapcsolódnak össze, akkor a többi komponens a proprioceptív ingert létrehozó mozgással ellentétes mozgást fog kiváltani.

Már utaltunk arra, hogy a reflex effektív oldalának maximális redukcióját Pavlov az idegrendszeri folyamatok pontos kvantitatív mérése szempontjából tartotta szükségesnek. Láttuk, hogy Konorski megkísérelte a feltételes reflex folyamatot ezen oldal lényeges történéseinek figyelembevételével kibővíteni. Nem szabad azonban elfeledkeznünk arról sem, hogy az ilyen irányú törekvések távolabbi múltra tekintenek vissza. Ennek rövid ismertetésére térünk most ki.

Pavlov egyik 1922-ben tartott előadásában a következőket mondotta: „El kell ismernem, hogy a dicsőség, hogy elsőnek lépett az új útra, Thorndike-ot illeti, aki 2—3 évvel megelőzte kísérleteinket, és akinek könyvét (Edward L. Thorndike: Animal Intelligence: An experimental study of the associative processes in animals, 1898) klasszikusnak kell elismerni, mind a küszöbön álló grandiózus feladat merész áttekintése, mind pedig a kapott eredmények pontossága szempontjából." Ez a megállapítás természetesen semmit sem von le Pavlov felfedezésének értékéből, hiszen munkásságát Thorndike-étól teljesen függetlenül fejtette ki, ezen túlmenően pedig összehasonlíthatatlanul nagyobb perspektívákat adott a maga feltételes reflex-tanának, mint Thorndike a maga elveinek. Tekintsük át azonban röviden Thorndike munkásságát is.

E. L. Thorndike amerikai pszichológus, akinek felfogása szerint a tanult viselkedési aktusok alapja az, hogy az érzékszervek által felfogott ingerek és a cselekvést kiváltó impulzusok között kapcsolat, „kötelék" (connection, bond) jön létre. Thorndike rendszerét ezért „bond-pszichológiának" vagy connectionizmusnak is szokták nevezni.

Pavlov és Thorndike kísérletei között lényeges különbség az, hogy Thorndike a kísérleteit nem kikötött, hanem szabadon mozgó állatokon végezte. Thorndike alapvető megállapítása az, hogy ilyen körülmények között a feltételes reflex képződés, vagyis tanulás legjellemzőbb formája állatnál és embernél egyaránt találgatások (trial and error) révén jön létre. Ha ilyen módon az állat olyan megoldásra talál, amelyet kielégítő, jutalmazó jellegű effektus kísér (satisfying state of affairs; reward) akkor ezen megoldással tartós kapcsolat fog fennmaradni. Ha kedvezőtlen lesz a kísérő effektus (annoying state of affairs; punishment), akkor a kapcsolat nem szilárdul meg. Ezt a törvényszerűséget Thorndike az *effektus törvényének* nevezte el (Law of effect). Thorndike az effektus törvényével tulajdonképpen a feltételes reflex-tan megerősítési (reinforcement) törvényét fejezi ki. A különbség az, hogy ő a megerősítés tényét kevésbé hangsúlyozza, ugyanakkor azonban felhívja a figyelmet a reflexaktus *eredménye* figyelembevételének fontosságára. A kielégítő, illetve kedvezőtlen fogalmakkal szemben a kriti-

kusok nagyon korán felvetették, hogy ezek szubjektív terminusok, és így nem alkalmasak az állati magatartás egzakt leírására. Ezzel szemben Thorndike hangsúlyozta, hogy kielégítő állapot alatt semmi mást nem ért, mint olyan eredményt, amelyet az állat nem próbál elkerülni, sőt esetleg igyekszik azt aktívan fenntartani; kedvezőtlenen pedig olyant, amelyet az állat nem kísérel meg fenntartani, sőt igyekszik annak véget vetni. Thorndike hangsúlyozta, hogy ezen effektusok hatása direkt és nem valamiféle „idea" révén közvetített.

Az effektus törvénye mellett Thorndike a tanulási folyamatnak még néhány más, általa szubordinálisnak nevezett törvényét is leírta. Ezek közül figyelemrelegméltóbb az ún. asszociatív eltolás vagy eltolódás (associative shifting) törvénye. Ennek lényege abban áll, hogy ha valamilyen ingerre adott választ változó szituációk hosszabb-rövidebb sorozatán át sikerül fenntartani, akkor végül is ugyanezt a választ egy teljesen új ingerre fogja adni az állat. A törvényt a macska vezényszóra történő felállításával („pitizés") illusztrálja. A macskának egy darab halat mutatnak, amit „állj fel" (stand up) felszólítással kísérnek. Megfelelő számú próba után — írja Thorndike — a macska a felszólításra hal felmutatása nélkül is fel fog állni. A példában nem nehéz észrevenni a pavlovi feltételes reflex gondolatát. Későbbi munkáiban e törvényt már mint a tanulásnak a trial and error mellett második alapvető formáját tárgyalja. Thorndike lényegében szintén a feltételes reflex elvet fedezte fel, de határozott kifejtése és struktúrájának elemzése helyett inkább a cselekvés effektusának az alkalmazkodási aktusban játszott szerepét elemezte, vagyis olyan tényezőt, amelyet viszont Pavlov hagyott figyelmen kívül.

Thorndike munkásságát legáltalánosabb filozófiai szempontból értékelve megállapíthatjuk, hogy az jó példáját nyújtja a megismerési folyamat törvényszerű fejlődésének. Ha a kísérleti adatok, a rendelkezésre álló technika és a gondolkodási metodika a történelmi fejlődés folyamán fokozatosan elérik azt a szintet, amelyen új lépés válik lehetővé, akkor ezt a lépést az emberiség feltétlenül megteszi. (Gyakran, egymástól teljesen függetlenül, több felfedező is.) Ugyanakkor azt is láthatjuk, hogy az új elv megragadásának és áttekintésének tisztasága, a megfogalmazás világossága nagyon függ azoktól a konkrét társadalmi-ideológiai viszonyoktól, amelyek között az egyes kutató dolgozik. Nem véletlen, hogy az orosz forradalmi demokraták materialista filozófiájának hatása alatt kibontakozó, szecsenovi gondolatot folytató Pavlov a maga feltételes reflextanát mint az emberi ún. lelki tevékenység alapját merte általánosítani, és tisztában volt ennek filozófiai következményeivel, szemben a „tárgyilagos amerikai ésszel", amely elsősorban fontosabbnak találta „pontosan ismerni az ember külső viselkedését, mint találgatásokba bocsátkozni belső állapotára vonatkozólag" (Pavlov). Végül megállapíthatjuk, hogy nagyon termékeny lett volna a két kutató által kidolgozott két szempontot mielőbbi szintézisbe hozni. Ez a szintézis azonban sajnos hosszú időn át nem történt meg, ami szintén a konkrét társadalmi-ideológiai viszonyokból érthető, de ami éppen nem a dialektikus gondolkodás korlátait mutatja, hanem hiányának veszélyeit.

Hogy egy megszületett gondolat hány utat jár be, amíg a továbbfejlődés helyes irányát megtalálja, azt a feltételes reflex elv sorsán még tovább is tudjuk követni. Pavlov az egyik híres cikkében (A fiziológus válasza a pszichológusnak) *Edwin R. Guthrie* amerikai pszichológussal vitatkozik, akinek munkássága szintén a feltételes reflex elvet érinti. Guthrie szerint is a kondicionálás a tanulás alapja, vagyis „teljesen helyes alapvető irányzata" van, mivel „az ún. pszichikai működés jelenségeit fiziológiai tényekre alapozza". (Pavlov) A tanulásnak sze-

rinte egyetlen törvénye van, amelyet ő így fogalmaz meg: egy ingerkombinációt, melyet valamely meghatározott mozgásforma kísér, ismételt megjelenésekor ugyanaz a mozgás fog követni. Valamely ingerminta valamely reá adott válaszszal való *egyetlen* folyamatos találkozáskor teljesen asszociatív képességet nyer. Guthrie nem tulajdonít lényeges szerepet az ismétléseknek és annak sem, hogy az akció eredményre vezetett-e vagy sem, ebben tehát eltér Thorndike-tól. A tanulás minden formáját megmagyarázhatónak véli az inger és a mozgás egyszeri folyamatos egybeesésével (contiguous conditioning). Ezért Guthrie-val szemben, aki Pavlovot kísérleteinek nagy fokban mesterséges volta miatt kritizálja, jogos Pavlovnak az az ellenvetése, hogy nem elég a tanulás minden egyes jellegzetességét egyetlen alapelvre visszavezetni, csak egyetlen fiziológiai ténynek jelentőséget tulajdonítani, hanem ezt az elvet a tények alapján *elemezve* kell megerősíteni. A megerősítés után pedig — folytathatnánk még tovább — törekedni kell az elv komplexebbé tételére.

A mesterséges viszonyok bírálata és a természetes körülmények lehető fenntartására vonatkozó elve mellett Guthrie még egy szempontot kiemelt, éspedig a mozgás produkálta ingerek szerepét. A tulajdonképpeni kondicionáló faktoroknak ezeket tartotta. Láttuk, hogy e szempont részletes elemzését hajtotta végre Konorski. Megemlítjük, hogy a vázizomzatból eredő proprioceptív impulzusok szerepére való utalásnak Pavlov is ismeretében volt. A maga részéről a vázizomzatból eredő proprioceptív impulzusokon kívül még egyéb szervekből eredő centripetális ingerek szerepét is valószínűnek tartotta, saját vizsgálataiba való bevonásukat azonban ténybeli adatok híján elutasította.

Amikor Pavlov műveinek angol nyelvű kiadása 1927-ben megjelent („Conditioned reflexes"), igen nagy hatást gyakorolt szintén egy amerikai pszichológusra, *Clark L. Hull*ra. Hull is a kérdés tanulmányozásához fogott, és rövidesen kidolgozott egy elméletet, amelyet szisztematikus tanuláselméletnek nevezett (systematic theory of learnig). Hull négy tényezőnek tulajdonít szerepet a tanulásban. Az egyik az inger, illetve azon tulajdonsága, amely más ingerektől megkülönbözteti, és amely meghatározza, hogy mikor, hol és milyen reakcióval válaszoljon az organizmus. Ezeket a tulajdonságokat az angol „*cue*" szóval foglalja össze („cue" a színész végszavát és a karmesteri beintést is jelöli).

Ezen inger hatására reagál az állat valamilyen *válasszal* (response). A válasz a rendszerének második alapvető tényezője. A nyugati pszichológiai irodalomban a 20-as évek táján nagyon szélesen elterjedt a „válasz" fogalom használata, amivel azt akarták kifejezni, hogy minden magatartási forma tulajdonképpen bonyolult reakciókomplexus. Pavlov és tanítványai ugyanakkor konzekvensen a „reflex" megjelölést alkalmazták, hogy a magatartási aktusok determinált és reprodukálható voltát kifejezésre juttassák.

Az eddigi két tényező az volt, amelyeknek figyelembevételét semmilyen tanulási elmélet nem kerülheti el. Láttuk azt is, hogy Guthrie viszont ezeken kívül másokat nem is vesz figyelembe.

A következő — harmadik faktor — a jutalmazó tényező, a *jutalmazás* maga (reward). A cue-re adott választ az állat akkor tanulja meg, ha megjutalmazzák. A pavlovi terminológiában a jutalmazás a megerősítésnek felel meg. E ponton tehát Hull túlhaladja Guthrie-t, és elvileg Thorndike-éval azonos felfogást fejt ki. Hull azonban Thorndike-nál is továbbmegy egy negyedik tényező, az ún. „*drive*" (hajtóerő) fogalmának bevezetésével. A drive olyan erős inger, amely az állatot cselekvésre készteti. Hull szerint drive nélkül nincs állati magatartás, azaz nincs tanulás. Megállapíthatjuk, hogy a drive-val tulajdonképpen

a magatartás tanulmányozásánál korábban elvetett ösztönfogalom tért újra vissza, mégis talán annyi különbséggel — és ez nem lényegtelen —, hogy az ösztönhöz korábban kötődő misztikus erők helyett belső és külső tényezők által determinált faktorokat óhajt jelölni. Általában primer (fájdalom, éhség, szomjúság, nemi) és szekunder (pl. félelem) hajtóerőket különböztetnek meg. A hajtóerők fogalmának bevezetésével Hullnak sikerült a feltételes reflex kapcsolat létrejöttének mechanizmusát illetően is újabb lépést tennie. Ennek elemzésére később visszatérünk.

Az eddig vázolt tanulási elméletek (pavlovi feltételes reflex, és az instrumentális feltételes reflexek különböző formái: Thorndike — trial and error, Guthrie — folyamatos kondicionálás, Hull — szisztematikus tanulás) közös jellemzője az, hogy egymástól határozottan elkülönülő inger, válasz és megerősítő tényezők szerepét emeli ki. Ezért ezeket ingerválasz (stimulus-response, S-R, reinforcement) elméleteknek, illetve, mivel a tanulási folyamat során az inger és a válasz között kapcsolat alakul ki, *asszociatív teóriák*nak nevezik (Spence).

Teljesség kedvéért, de a részletesebb elemzés igénye nélkül megemlítjük, hogy Pavlov kutatásainak ismertté válása után az asszociatív elméletek mellett a tanulási elméletek eltérő értelmezésű fajtáit is kidolgozták, ezeket *percepciós* (sensory-sensory, S-S) *teóriák* néven foglalják össze. Az ezen típusú elmélet alapjait először Wertheimer fejtette ki (1912), szélesebben azonban csak akkor kezdett elterjedni, amikor 1924—25-ben angolul megjelentek *K. Koffka és W. Köhler* könyvei (Growth of the mind; Mentality of apes). Koffka határozottan bírálta Thorndike trial and error elméletét, és felfogását majmokon végzett kísérletei alapján Köhler is támogatta. Köhlernek különösen két kísérlete gyakorolt nagy hatást a kor lélektani kutatásaira. Az egyik dobozprobléma elnevezéssel ismeretes az irodalomban. Ennek lényege az, hogy egy majom ketrecének tetejére valamilyen csalétket, pl. banánt függesztenek. A majom a banánt csak akkor tudja elérni, ha alája állít egy, a ketrecben található dobozt és feláll rá. Ezt a feladatot Köhler egyik majma minden segítség nélkül megoldotta. A másik típusú feladatnál a ketrecen kívül levő táplálékot bot felhasználásával kellett a majmoknak elérniük (botprobléma). Egyszeri megoldás után ezeket a feladatokat a majom minden további nehézség nélkül végrehajtja. A tanulásnak ezt a típusát insightnak (belátásos tanulás) nevezték el. Az insight Thorpe szerint a „percepció organizációját és a viszonyok megértését" jelenti. Lényegében ugyanezt az elvet fejezi ki az ún. Gestalt-(alak-)elmélet is.

A percepciós elméletek az asszociatív elméletektől alapvetően abban különböznek, hogy az effektus, a megerősítés, a jutalmazás szerepét teljesen figyelmen kívül hagyják, és elvetik a tanulás próbálkozások révén való megvalósulásának gondolatát is. Szerintük a tanulásnak a lényege az, hogy az organizmus a környezetet, a percepciós „mezőt" (field) egységes egészbe, egységes „alakba" (Gestalt) organizálja. A megoldás az állat előtt egy idő múlva felvillan, átlátja a feladat követelményeit, és ha ez megtörténik, akkor az maga jutalmazó tényező. Mint már az elnevezésekből is kitűnik, ez az elmélet elsősorban vizuális percepciót tart szem előtt, hiszen pl. a szaglásra való alkalmazása talán nevetséges is lenne. Koffka a 700 oldalas könyvében (Principles of Gestalt Psychology) a nem vizuális érzékeléseknek alig több mint egy oldalt szentelt.

Az asszociatív és a percepciós elméletek közötti ellentétet később próbálták áthidalni. Adams felvetette azt az elképzelését, hogy minden fajta tanulás tulajdonképpen az insight valamilyen fokú megnyilvánulása. Ha a tanulás lassú, akkor trial and error formában jelentkezik, ha gyors, akkor a próbálgatás nem vehető észre, és ez az, amit insightnak nevezünk.

Az insighttal szemben többen felvetették, hogy az misztikus, tudománytalan fogalom. A kérdés kielégítő megoldást még nem nyert. De maga Pavlov is, már korán, a 20-as években utalt arra, hogy az élőlények nemcsak különálló ingerekkel találkoznak, hanem szinte határtalan számú komplex ingerrel is. Sőt mivel a központi idegrendszernek analizáló funkciója mellett ettől elválaszthatatlan alapvető működése az állandó szintetizálás is, az idegrendszer a külvilágnak időben egyszerre fellépő jelenségeit mindig is komplex ingerekként fogja fel. Pavlov kísérletet végzett oly módon, hogy különböző feltételes ingerekből feltételes reflexek sorát építette ki, és azokat mindig meghatározott sorrendben és azonos időközben alkalmazta. Ha később az ingerek sorrendjében akár csak egyet is megváltoztatott, egészen más hatást kapott, pedig ez esetben nem is volt szó az ingerkomplexus teljes szimultaneitásáról. Pavlov szerint az asszociatív és a percepciós elméletek a központi idegrendszer analizáló és szintetizáló tevékenységéből kiemelik az egyik oldalt és szembeállítják a másikkal. Pavlov hangsúlyozza, hogy ez helytelen. Egyedül, önmagában egyik oldal sem nyújthat helyes elképzelést a központi idegrendszer működéséről. Pavlov felfogását támogatni látszanak a pécsi Élettani Intézetben végzett saját kísérleteink is (Grastyán és munkatársai; Vereczkei, Karmos, Grastyán, 1964.). Mi is abból az elméleti meggondolásból indultunk ki, hogy a valóságban tulajdonképpen egyetlen élőlény sem találkozik sohasem szoliter ingerekkel. Az ingerek mindig az állat és környezete között fennálló komplex szituációba illeszkednek be, és mint egységes környezeti egész (ez lenne a percepciós elméletek „mező"-je vagy „alak"-ja) nyerik el szignalizációs jelentőségüket, mégpedig *tanulási folyamat révén*. Ezt a feltevést kísérleteink megerősítették. Mindezek alapján talán kijelenthetjük, hogy a két tanulási elmélet-csoport közötti különbség nem lehet olyan éles, mint amilyennek az kezdetben tűnt, és valószínű, hogy az asszociatív formák komplexebb, illetve a percepciós formák lényegének egzaktabb ismeretével az ellentétek méginkább eltűnnek majd.

A tanulásnak az eddigieken túl még két érdekes formáját szeretnénk megemlíteni, amelyeket, mivel az asszociatív formáknál lényeges megerősítés náluk hiányzik, szintén a percepciós formák közé szoktak sorolni.

Blodgett (1929), majd Elliott (1930), továbbá Tolman és Honzik (1930) írták le először, hogy azok a patkányok, amelyeket 10 napon át többször átfuttattak egy labirintus-rendszeren (maze), a 11. napon sokkal hamarabb megtanulták a labirintusban elrejtett táplálék helyét, mint a kontroll csoport tagjai. Ez a kísérlet arra utal, hogy az állatok a megerősítés nélküli átfuttatásnál is tanultak, de ez a tanulásuk mindaddig rejtve maradt, amíg megerősítés nem történt. (Megjegyezzük, hogy a tanulásnak ezt a formáját a többi formától még a feltételes inger hiánya is elkülöníti.) Ezt a tanulási formát rejtett tanulásnak nevezték el (latent learning). Thorpe szerint ezt a magatartási formát csak viszonylag magasabb fejlettségű állatok mutatják, és ezek lényegében ennek a mechanizmusa révén valósítják meg a környezetben való tájékozódásukat (homing behaviour).

Végül Heinroth érdekes megfigyelését említjük meg (1910), aki azt találta, hogy a kikelés után izoláltan felnevelt libák egyszeri megpillantás után tartósan követik ápolójukat vagy bármely nagyobb mozgó tárgyat, ugyanúgy, mintha anyjukat követnék. Erre a magatartásra az jellemző, hogy megszerzésére csak az egyéni élet elején van lehetőség, egy nagyon határozott és rövid periódusban. Az az állat azonban, amely birtokába jutott, nagyon stabilan őrzi ezt a viselkedési formát. A tanulásnak ezt a formáját bevésődésnek (imprinting, Prägung)

nevezik. Libákon kívül sok madárnál, halaknál és egyes rovaroknál is megfigyelhetők. Nyilvánvaló, hogy ez esetben a különböző, csoportokban, rajokban élő állatok anya vagy vezér követési magatartásáról van szó. Ezen tanulási formának a tanulmányozása azért sokat ígérő, mivel mechanizmusának feltárása az egzakt elemzés számára hozzáférhetővé kell hogy tegye egy eddig az ösztönös magatartási formák közé sorolt jelenségnek, illetve különösen a percepciós oldalának az objektív kutatását.

A magatartás különböző oldalait megragadó eltérő tanulási elméletek talán jól demonstrálják annak olyan nagyfokú komplexitását, amelyet minden bizonnyal nem lehet teljes egészében a pavlovi klasszikus feltételes reflexszel kimeríteni. Semmiképpen sem értünk azonban egyet Thorpe-pal, aki szerint a feltételes reflex elvre alapozott egzakt fiziológia a tudományos determinista pszichológiának nem lehet alapja (Thorpe, 1958). Véleményünk szerint a központi idegrendszer legkomplexebb működéseinek biológiai alapját feltétlenül ezen jól determinált, legegyszerűbb elemből kiindulva tudjuk megérteni. A feltételes reflex struktúráját és dinamikáját a kutatás folyamán az ismeretek szaporodásával persze mind jobban bele kell illeszteni a valóságosan létező komplex kapcsolatokba. Ennyiben *csak ez lehet* bármely tudományos pszichológiának alapja. Egyedül természetesen nem lehet alapja, mivel a vizsgálódás minden mozzanatánál szem előtt kell tartani a magasabb idegtevékenység társadalmi meghatározottságát.

Hogy a pavlovi feltételes reflex elvnek az új adatok fényében való kiegészítése és kiszélesítése ma is határozott lépést jelent előre a komplexebb funkciók megértésében, azt a következőkben, a kapcsolási mechanizmus tárgyalásakor szeretnénk megmutatni.

III.

Az időleges kapcsolatok létrejöttének konkrét mechanizmusát illetően, mint említettük, Pavlov álláspontja az volt, hogy a feltétlen és a feltételes inger együtthatásakor a központi idegrendszerben két izgalmi góc alakul ki, a két ingerület összekapcsolódik, aminek következtében a feltételes inger önmagában is képes a feltétlen reakciót kiváltani. Ezen folyamatok lokalizációjára vonatkozólag Pavlov a vizsgálatai kezdetén úgy nyilatkozott, hogy „a feltételes reflex létrejöttéhez a *nagyagyféltekék* részvétele szükséges". (1904) Később azt hangsúlyozta, hogy a „kapcsolás folyamata *teljes egészében* a nagyagyféltekékben megy végbe". (1928; kiemelés tőlem, V. L.). A „nagyagyfélteke" persze nagyon tág fogalom, igen sok konkrét struktúrát foglal magában. Sok cikkében viszont precízen is megfogalmazza véleményét, amikor leszögezi, hogy a feltételes reflexek „a *nagyagykéreg* meghatározott részével állanak kapcsolatban" (kiemelés tőlem, V. L.). Végeredményben, egész munkásságát tekintve, kétségtelen, hogy Pavlov az időleges kapcsolatok kialakulásában az agykéregnek döntő szerepet tulajdonított. Hogy ez mennyire volt jogos, azt később megvitatjuk. Mindenképpen alaptalan volt azonban, hogy felfogását halála után, rá hivatkozva, úgy *torzították el*, hogy a feltételes kapcsolatok képződésében az agykéregnek *egyedüli* szerepe van.

Pavlov következtetéseit nagyrészt az akkor rendelkezésre álló roncsolásos kísérletek révén nyert adatokból vonta le és erősítette meg. A roncsolásos eljárás természetesen igen durva beavatkozás az idegrendszeri folyamatokba.

Ennek Pavlov is tudatában volt. Maga írja, hogy az ilyen körülmények között kapott eredményekből levont következtetésekbe „tévedések csúszhatnak be, még akkor is, ha nagy óvatossággal járunk el és következtetéseinket csak szűk területre korlátozzuk". Ezért, bár maga tényként megállapította, hogy különböző lokalizációjú és kiterjedésű kéregterületek eltávolításakor a feltételes reflexek általában eltűnnek — néha csak átmenetileg —, feladatául tűzte ki és kötelességének érezte, hogy „a természettudomány újabb sikereire támaszkodva *az egyre tökéletesedő műszaki eszközök segítségével* olyan eljárást találjon, amellyel közelebb férkőzhet a tanulmányozott műszer (az agy) utolérhetetlen tökéletességéhez" (kiemelés tőlem, V. L.).

A feltételes reflex kapcsolatok képződésében a Pavlov által az agykéregnek tulajdonított kiemelkedő szerep bizonyos mértékig érthető, ha arra gondolunk, hogy a XIX. század végén és a XX. század első évtizedeiben a neurofiziológiai érdeklődés előterében a központi idegrendszernek különösen két területe állott. A Sherrington által részletesen elemzett reflexfolyamat a gerincvelőre irányította a figyelmet. Fritsch és Hitzig kísérletei (1870) óta pedig előtérbe került az agykéreg is. A kéreg szerepének eltúlzása annyiban azonban a maga korában is idegen volt a pavlovi tanítás szellemétől, amennyiben az analizátor funkciók felfedezésével Pavlov éppen minden egyes magasabb idegi funkcióban az idegrendszer különböző szintjeinek, *teljes egészének* (receptortól a kéregig) szükségszerű együttműködését hangsúlyozta. Ha viszont az idegrendszer egészét tartjuk szem előtt, akkor nem feledkezhetünk el a gerincvelő és a nagyagy-féltekék között helyet foglaló jelentős kiterjedésű és fontos agyrészről: az agytörzsről. A kéreg szerepének eltúlzásakor pedig sajnos éppen ez történt.

Az eszközök és ennek következtében a kísérleti technika tökéletesedésével azonban egyre jobban sikerült ellenőrizni az agykéregnek a kapcsolásban játszott szerepét is. Ezek a vizsgálatok fokozatosan megdöntötték az agykéregnek az időleges kapcsolatok létrehozásában és fenntartásában játszott *egyeduralkodó* szerepét. Ezek is olyan új eredmények voltak, amelyekről a sztálini személyi kultusz dogmatikus légkörében megmerevedett kutatás nem vett, illetve talán nem is vehetett tudomást. Továbbfejlesztés helyett eltorzították, majd örök igazságokként idézgették Pavlov megállapításait. Természetes, hogy a fejlődésnek ez az elakadása a konkrét természettudományos kutatásban éreztette hatását a filozófiában is. Vizsgáljuk azonban tovább az időleges kapcsolat kialakulási mechanizmusára vonatkozó ismeretek fejlődését.

A pavlovi feltételes reflex rendkívülien leegyszerűsített és izolált voltából következik a kapcsolás rendkívül mechanikus módon, egyszerűen két ingerületnek terjedése és összetalálkozása révén való magyarázata. Ezen séma szerint a táplálék megközelítése és a veszély elől való menekülés azonos kapcsolási mechanizmus szerint zajlik le. Hogy azonban két ilyen ellentétes magatartási aktus hogyan jöhet létre azonos módon, arra nem tudott magyarázatot nyújtani. Továbblépést az instrumentális reflexek felfedezése jelentett. Ezek ugyanis felfedték, hogy a feltételes inger hatására az állat nem a feltétlen inger által produkált reakciót végzi sztereotipszerűen, hanem olyan mozgást, amely táplálkozási feltételes inger esetén táplálékhoz juttatja, elhárító feltételes reflex esetén pedig megmenti az ártalmas hatástól. Ezt a törvényszerűséget fejezi ki a Thorndike-féle effektus törvénye, amelynek lényege tehát az, hogy a *célszerű alkalmazkodást* biztosító mozgásaktus kapcsolódik össze a feltételes ingerrel. Ezzel egy lépéssel előre jutott a feltételes reflexológia, de még ez az elmélet sem adott választ arra a kérdésre, hogy konkréten hogyan zajlik le a

kapcsolás mechanizmusa. Újabb komoly előrelépést ebből a szempontból Hull koncepciója hozott. Hull rendszerénél említettük, hogy annak egyik igen fontos eleme a hajtóerő, a drive. Hull szerint a drive az a faktor, amely a kapcsolás konkrét mechanizmusát megvalósítja. Eredményes akció esetén ugyanis, az effektus hatásának következtében — mondja Hull — csökken az a hajtóerő, amely az akciót létrehozta. A kapcsolódás tehát Hull szerint, a *hajtóerő-csökkenés* révén valósul meg (drive reduction theory — hajtóerő-csökkenés elmélete). Táplálkozási feltételes reflexben az állat számára táplálékot hozó mozgás csökkenti az éhséget mint táplálék keresésére űző hajtóerőt; elhárító feltételes reflexben pedig a fájdalomtól megmentő mozgás csökkenti a fájdalmat, illetve annak egy szekunder produktumát, a félelmet mint menekülésre késztető hajtóerőt.

A drive redukciós elméletnek az az érdeme, hogy sikerült közös nevezőre hoznia az elhárítás és a megközelítés folyamatát annak révén, hogy feltárta: mindkét esetben tulajdonképpen elhárító magatartásról van szó. Egyik esetben ugyanis az éhség, másik esetben a fájdalom ingerét kell megszüntetni, azaz elhárítani. A megerősítést a klasszikus pavlovi felfogás szerint táplálkozási feltételes reflexben a táplálék, elhárító feltételes reflexben a fájdalmas inger jelentette. A probléma éppen ebből adódott, hiszen ezek szerint táplálkozási feltételes reflex esetében az ingerület a megerősítés révén csökken, elhárító feltételes reflex esetén viszont nő. Ezt az ellentmondást oldotta fel Hull koncepciója azáltal, hogy megerősítésnek mindig azt a tényezőt tekinti, amely csökkenti az izgalmat. Ezért elhárító feltételes reflexben a megerősítést az ő felfogása szerint nem a fájdalmas inger, hanem az *elkerülése* jelenti. Mivel klasszikus feltételes reflex végrehajtása esetén célszerű alkalmazkodásról nem lehetett szó, ezért érthető, hogy Pavlov erre a megerősítési lehetőségre nem gondolt.

A megerősítés tényében jelentkező ellentmondásnak a drive-redukciós elmélettel való feloldása azonban létrehozott egy másik, talán nem is kisebb problémát. A hajtóerő-csökkenés elvének értelmében ugyanis a kapcsolódás most már mindig izgalmi folyamatok *csökkenése* révén valósulna meg. Viszont minden fiziológiai adat és evidencia amellett szól, hogy idegrendszeri kapcsolatok létrejötte számára izgalmi folyamatok *fokozódása* esetén van optimális alkalom. Éppen ez volt az oka annak is, hogy Pavlov izgalmi gócok kontaktusba kerülésében tételezte fel a kapcsolatok létrejöttének mechanizmusát.

Ezt az ellentmondást elvi, filozófiai, de fiziológiai szempontból is úgy lehetne feloldani, ha figyelembe vennénk, hogy egy rendszer meghatározott részei folyamatainak valamilyen irányú eltolódása együtt kell hogy járjon ugyanazon rendszer más részeinek ellentétes irányú eltolódásával. Egyébként Sherrington vizsgálatai során pontosan ezen elv érvényesülését bizonyította azzal, hogy kimutatta: a gerincvelői reflexfolyamatokban törvényszerűen mindig reciprok antagonista történések vesznek részt. Ma pedig már bőséges adat áll rendelkezésünkre arra vonatkozóan is, hogy a folyamatok szerveződése az idegrendszer magasabb szakaszain is reciprok antagonista módon történik (Grastyán, Lissák, Kékesi, 1956).

Más irányú megoldást próbált adni Hebb. Ő a drive redukció elvét úgy módosította, hogy — erős izgalom megszűnése mellett — gyenge izgalom fokozódása is kapcsoló tényező lehet. Rendelkezünk olyan konkrét adatokkal, amelyek ezt a feltevést megerősítik (Grastyán és munkatársai, 1964).

Az eddigieket összegezve megállapíthatjuk, hogy a hajtóerő csökkentés elve sikeresen mozdította előre az időleges kapcsolatok keletkezési mechaniz-

musának kutatását. Addig azonban, amíg nem ismerjük azokat a *konkrét* idegi tényezőket, amelyek a drive-redukción alapuló kapcsolást megvalósítják, addig ezt az elvet csak logikai konstrukciónak, illetve munkahipotézisnek tekinthetjük. A hajtóerők természetének lényegét, a feltételes reflex kapcsolási mechanizmusában játszott fontos szerepüket és a folyamatban részt vevő konkrét idegi faktorok felderítését legújabban a pécsi Élettani Intézetben is eredményesen végzik. A leglényegesebb adatok ismertetése előtt azonban még rövid kitérőt kell tennünk. A már említett, de a filozófiai irodalomban még eléggé ritkán szerepelt agytörzsről szeretnénk néhány alapvető adatot ismertetni.

H. W. Magoun és G. Moruzzi 1949-ben igen érdekes kísérletekről számoltak be. Macskák agytörzsében (nyúltvelő, híd, középagy) elroncsolták azokat a szélső területeket, amelyeken a külvilág ingereit felfogó receptorok idegrostjai haladnak át az agykéreg felé. Ennek következtében a macskáknak környezetükkel való kapcsolata megszakad, a külvilági ingerek nem tudnak az agykérgükbe eljutni, és ezért a kéreg működésének — a logikus feltételezés szerint — meg kell szűnnie. A műtétből való felépülés után megvizsgálva az állatokat mégis azt tapasztalták, hogy az agykéreg elektromos aktivitása teljesen normális, ugyanolyan, mint az egészséges, ép állatoké, sőt még az alvás és ébrenlét normális periodikus váltakozásai is megfigyelhetők. Amikor más kísérletekben az agytörzs centrális részeit roncsolták el, akkor annak ellenére, hogy a külvilággal való kapcsolatokat közvetítő pályák épek maradtak, az állatok mégis végérvényesen aludtak, az agykérgi elektromos tevékenység pedig inaktivitásra jellemző képet mutatott. Ha ugyanezeket a centrális területeket altatott állatoknál elektromosan ingerelték, akkor a kérgi elektromos tevékenység az ébrenléti aktivitásra jellemző módon változott meg, sőt az állat esetleg fel is ébredt. Az agytörzs ezen centrális területeit anatómiailag már a múlt század második felében részletesen megvizsgálta egy magyar ideganatómus, Lenhossék József (1855). Megállapította, hogy a terület morfológiailag idegsejtek és rostjaik hálózatos rendszeréből áll, és ezért formatio reticularisnak nevezte el. Magoun korszakalkotó felfedezésével a formatio reticularis nagyon fontos fiziológiai jelentőségét is kezdtük megismerni. Kiderült, hogy ez az a része az agynak, amely az impulzusai révén az agykéreg tónusát állandóan szabályozza. Ma már konkréten tudjuk, hogy a formatio reticularisba a belső szervekből és a külvilágból állandóan impulzusok haladnak. Ily módon a formatio reticularisban tulajdonképpen találkoznak és kölcsönhatásba kerülnek egymással a külső és a belső környezetet tükröző impulzusok. Ebben a kölcsönhatásban a röviden ismertetett kísérletek tanulsága szerint, a meghatározó oldalt a belső környezet, illetve ennek ingerei képviselik — legalábbis addig, amíg a kéreg eléri az aktivitási szintjének küszöbét. És ennek filozófiai meggondolások alapján is így kell lennie. Hiszen csak a környezetétől elkülönülő, differenciált organizmus különböző szerveinek jól koordinált együttműködése, ennek következtében a szervezet mint egész *belső aktivitásának* létezése esetén van lehetőség a külső környezeti inger aktív felfogására és az erre való aktív visszahatásra, azaz az *élő világot*, főleg annak fejlettebb fokozatait jellemző *tükrözésre*.

A külső és belső környezeti ingerek kölcsönhatása révén kialakuló ingerületi mintát a formatio reticularis az agykéregre küldi, és ezt meghatározott ingerületi szintre hozza. Az így előkészített kéregre futnak be aztán a külső környezetet reprezentáló ingerek. Ezek tehát a kérget mindig olyan állapotban találják, amilyenre azt a belső és külső körülményeket „összevető" for-

matio reticularis beállítja. Ha figyelembe vesszük azt, hogy a formatio reticularis ingerületi mintájának — amely maga kölcsönhatás révén alakult ki — és a külső ingernek a kéregben való újabb kölcsönhatása után a kéregből ismét információk haladnak vissza (feed-back) a formatio reticularisba, sőt a receptorokba is, akkor teljes egészében előttünk áll az a bonyolult, dialektikus kapcsolat, amely minden élőlény és a külső környezete között állandóan fennáll, és amelyet legmélyebben az idegrendszer komplex funkciói tükröznek.

A Magoun felfedezése által szerzett ismereteinkből már logikailag is következik, hogy a belső és külső környezet között fennálló állandó kölcsönhatások olyan fontos idegrendszeri szubsztrátumának mint a formatio reticularisnak az alkalmazkodás olyan alapvető mechanizmusában mint a feltételes reflex képződés is részt kell vennie. Ezt a következtetést megerősíti az a tény is, hogy — visszatérve most a hajtóerőknél megszakadt gondolatmenethez — az állat idegrendszerében már megszületésekor képviselt alapvető hajtóerők (éhség, szomjúság, fájdalom, szexualitás) szintén az agynak ezen, illetve a vele nagyon szoros kapcsolatban levő hypothalamikus és thalamikus területein vannak képviselve. Grastyán és munkatársai megállapították, hogy a formatio reticularisban elektromosan ingerelve az ingerlés a feltételes inger nélkül is képes kiváltani a feltételes reflexet. Ugyanezt sok más szerző is megerősítette. Nagyon érdekes adat volt az, hogy ugyanazon pont ingerlésével mindkét fajta (táplálkozási és elhárító) feltételes reflexet aktiválni lehetett. Hogy az ingerlés aktuálisan melyik feltételes reflexet váltja ki, az mindig attól függ, hogy az ingerlés pillanatában milyen külső környezeti inger (etető vagy a menekülési helyül szolgáló padka) hat az állatra. Ez az adat világosan arra utal, hogy mindkét reflexnek azonos elemi mechanizmusokat kell tartalmaznia. A további elemzés fel is tárt két ilyen elemi mechanizmust, ezeket húzó és taszító hatásnak nevezték el. Ezek alapján a feltételes reflexeket úgy értelmezhetjük, hogy mindegyikük húzó és taszító hatások egymást követő sorozatára felépülő alkalmazkodási aktus. Ez a megfigyelés jól egybevág és kiegészíti Schneirla azon adatát, amely szerint a magatartás a filogenezis folyamán végig két alapvető mozzanatra vezethető vissza. Ezek: a megközelítés (approach) és a visszahúzódás (withdrawal) mozzanatai. Konkrét esetben az ingerintenzitástól függ, hogy melyik hatás érvényesül. Schneirla szerint az ontogenezis korai szakaszaiban alacsony ingerintenzitásra minden szervezet megközelítéssel, magasabb ingerintenzitásra visszahúzódással válaszol (Schneirla, 1959). A Grastyán és munkatársai által végzett elemzések a továbbiakban feltárták azt is, hogy a két alapvető hatást anatómiailag független, de funkcionálisan egymással szorosan összekapcsolt gátló és izgalmi neuronális elemek reprezentálják. Ez a felismerés jól kiegészíti azt a kissé korábbi adatot, amely szerint a formatio reticularis funkcionálisan két fő területre osztható. Az alacsonyabban elhelyezkedő részek inkább gátló, a magasabban levők inkább serkentő hatást fejtenek ki (Cordeau, 1962). A különböző funkcionális állapotban levő területek bonyolult kölcsönös kapcsolatai, melyek révén ún. reverberáló ingerületi körök is működésbe lépnek, teszik lehetővé azt, hogy a hajtóerő csökkenés megindulásakor rövid ideig még perzisztáljon az az izgalom, amely a hajtóerő csökkenéshez vezető mozgásaktust létrehozta, és ezáltal ez a mozgásminta lépjen feltételes kapcsolatba. A feltételes kapcsolat tehát az idegrendszer *legkülönbözőbb részei aktív izgalmi és gátlási állapotainak* állandó kölcsönhatásai közben jön létre.

Az eddigieket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a feltételes reflex képződési folyamatban az agy *kéregalatti* területei igen fontos és lényeges sze-

repet játszanak. Ezt a tényt még néhány más jellegű adattal is szeretnénk igazolni. Kéregingerlésre kiépített feltételes reflexek vizsgálatakor megállapították, hogy az ingerelt kéregterület körülmetszése nem szünteti meg a feltételes reflexet. Ha ellenben az illető kéregterületet alámetszik, a feltételes reflex kapcsolat eltűnik. Ez a kísérlet szépen demonstrálja, hogy az időleges kapcsolatok nem transzcorticalis, hanem cortico-subcorticalis irányban alakulnak ki (Rutledge és Doty, 1962). Ugyancsak eltűnik az időleges kapcsolat akkor is, ha a kiépülés után az agytörzs bizonyos részeit elroncsolják (Doty, Beck, Kooi, 1959). Yoshii és munkatársai közölték, hogy fényvillanásokra kiépített feltételes reflex esetén frekvencia specifikus repetitív elektromos tevékenység előbb jelenik meg kéregalatti területeken (pl. a középagy formatio reticularisában és a thalamusban), mint a látókéregben (1956—1957). Legutóbb Ádám, Markel és Faiszt számoltak be *agykérgétől megfosztott* állaton kiépített feltételes reflexes kísérleteikről (1964).

A fenti adatok feltárása után hosszú viták alakultak ki a kérgi és a kéregalatti területeknek az időleges kapcsolatokban játszott szerepéről. A formatio reticularis vizsgálatából nyert eredmények kétségtelenül rendkívül impresszionálók, és ez lehetett az oka annak, hogy többen arra a kijelentésre ragadtatták magukat, hogy e funkcióban e területnek van döntő szerepe, sőt hogy a tudatot egészében szintén a formatio reticularis működése képviseli. Ez természetesen éppen olyan helytelen túlzás, mint a korábban a kéregnek döntő szerepet tulajdonító felfogás. Le kell szögeznünk, hogy helyes felfogás csak az lehet, amely azt tartja szem előtt, hogy a központi idegrendszer mindig mint *egységes egész* működik. Bármely részének ebből a komplex egységből való kiemelése és a többi részek *fölé* emelése hibás, metafizikus, statikus szemlélethez vezet, nem alkalmas a jelenségek magyarázatára, és gátolja a további kutatást.

A formatio reticularis — ha szabad így mondanunk — fiziológiai felfedezésének persze igen nagy jelentősége van a konkrét idegrendszeri kutatás, de a filozófiai vizsgálódás szempontjából is. Ezzel a felfedezéssel vált ugyanis ismertté, hogy az agy legmagasabb rendű integratív működése két, egymástól viszonylag elkülönült funkcionális rendszer állandó dialektikus, dinamikus kölcsönhatásának, az ellentétek neurofiziológiai vonatkozásban konkrét azonosságának és különbségének révén valósul meg. Az egyik a klasszikus neurofiziológiában is jól ismert, a külső környezetet képviselő, specifikus rendszer. Ennek legbonyolultabban fejlett része a nagyagykéreg. A másik az agytörzsben elhelyezkedő és a belső környezetet (zsigeri működések, vércukor, vérnyomás stb.) reprezentáló Magoun-féle nem-specifikus rendszer. Az idegrendszer az alkalmazkodás során igyekszik a szervezet integritását megőrizni, ezért a külső ingerek előbb általában az organizmus belső állapotát tükröző ingerületi mintával kerülnek kapcsolatba. Ezen kölcsönhatás eredményétől függően az idegrendszer alsóbb részei a külső ingert felerősítik vagy elnyomják, késleltetik vagy transzformálják, húzó vagy taszító kapcsolatba vonják, vagyis ez esetben a feltételes kapcsolatok *kialakulását inkább* a kéreg alatti részek determinálják. Más körülmények között ezzel szemben a reakciótípust direkt módon a külső inger, azaz magasabb idegrendszeri területek határozhatják meg.

Amikor azonban a feltételes kapcsolat *megszilárdul*, azaz a szervezet alkalmazkodik, a környezet ismertté válik, akkor már általában a kéreg és a magasabb struktúrák determinálják az alsóbb rendszerek működését. Ezt láttuk bizonyítva azzal a kísérlettel, amelyben kéregalatti területek elektromos

ingerlése mindig azt a feltételes reflexet aktiválta, amelyet az állatra aktuálisan ható környezet meghatározott. Mivel azonban tökéletesen, minden elemét tekintve ismeretlen környezet a gyakorlatban egyetlen organizmus számára sem létezik, bizonyos az, hogy a kéreg valamilyen mértékben minden esetben már a feltételes reflex *kiépülési folyamatában is* részt vesz. Az idegrendszer egyes részei között mellérendelt vonatkozások természetesen vannak, de alá- és fölérendelési viszonyok megkülönböztetése ellentmond a tényeknek, és ezért teljesen értelmetlen. A két alapvető nagy rendszer, a specifikus és az aspecifikus is, legfeljebb csak *rész-mechanizmusok* vonatkozásában nyerhetnek *átmenetileg* domináló szerepet. Ilyen rész-mechanizmusok önmagukban azonban éppúgy nem tudják megvalósítani az idegrendszer komplex működéseinek legegyszerűbb formáit sem, mint ahogy pl. izolált szív- és érrendszer nem teljesítené a keringés egyetlen funkcióját sem. Vagyis az idegrendszer valójában mindig *egységes egészként* működik, és működése a legteljesebben meríti ki Engels azon megállapítását, hogy *a természet a dialektika próbaköve.*

IV.

A magasabb idegműködés tanulmányozása fejlődésének rövid ismertetése után most felmerül az a kérdés, hogy a jelenleg rendelkezésünkre álló adatok alapján milyen elképzelést alakíthatunk ki magunknak e bonyolult funkciók azon legkomplexebb formájáról, amelyet tudatnak nevezünk, és amely a filozófiának egyik központi vizsgálódási területét képezi. Vajon igaza van-e Lashley angol pszichológusnak akkor, amikor azt mondja, hogy „The facts of cerebral physiology are so varied, so diverse, as to suggest that for some of them each theory is true, for all of them every theory is false" — azaz: az agy fiziológiájának tényei oly változatosak, hogy közülük némelyekre bármely elmélet jó, az összesre azonban minden elmélet hamis. Véleményünk szerint nincs igaza. A tudat elemzésekor a magunk részéről inkább Pavlov kérdéséből indulnánk ki: „A növény mozgása a fény irányába és az igazság keresése matematikai elemzés útján nem egy és ugyanazon sorba tartozó jelenségek-e?" Úgy gondoljuk, hogy Darwin és Szecsenov vonalát folytatni akaró kutató erre a kérdésre csak igennel válaszolhat. Ezt tette Pavlov is, és ezen helyes kiindulása következtében sikerült neki akkor, amikor a feltételes reflex-elv kidolgozása után levonta azt a következtetést, hogy az ember tájékozódása az őt környező világban, egész nevelése, tanulása, minden szokása, fegyelmezése feltételes reflexek hosszú sora, egy már *megkezdett logikai láncolat következő nagyon jelentős lépését* megtennie.

Pavlov alapvető elveit a máig rendelkezésünkre álló és ismertetett adatok, úgy hisszük, elégségesen igazolják. Két szempontot azonban állandóan szem előtt kell tartanunk. Az egyik az, hogy a klasszikus pavlovi sémához való ragaszkodás ma már mindenképpen túlhaladott. A modern technika lehetőségeit is kihasználó és szélesebb nézőpontból vizsgáló kutatások a feltételes reflexek instrumentális típusú formáit mutatják a magasabb idegtevékenység *természetes* elemi egységeinek. Az ilyen módon értelmezett és az újabb adatokat mindig figyelembe vevő feltételes reflex elmélet nem bizonyul hamisnak akkor sem, ha az agy fiziológiájának *összes* tényeire kiterjesztjük. Ha másképp lenne, akkor mára már beteljesedett volna Sherrington Pavlovnak mondott jóslata: „Tudja, a maga feltételes reflexeinek aligha lesz sikerük Angliában, mert nagyon

érezni rajtuk a materializmus szagát." A század eleje óta azonban a feltételes reflex elvnek nemcsak Angliában lett mégis sikere, hanem ma már az egész világ számtalan laboratóriumában ez az elmélet adja a magasabb idegtevékenység kutatásának legeredményesebben járható útját.

Második szempontként sohasem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a rendelkezésünkre álló adatokat főleg állatkísérletekben nyerték. Bár az nem vitatható, hogy a magasabb rendű idegműködés legáltalánosabb alapja magasrendű állatoknál és embernél ugyanaz, mégis szem előtt kell tartanunk Pavlov azon elvét, hogy az extrapolációnál „rendkívül nagymértékű tartózkodással kell viseltetnünk". Véleményünk szerint talán nem tévedünk akkor, ha azt mondjuk, hogy ennek a tartózkodásnak, a fiziológiai mechanizmusok nagyfokú hasonlósága miatt, elsősorban az emberi magasabb idegtevékenység társadalmi meghatározottsága következtében kell állandóan fennállnia.

Nézzük meg most kissé konkrétebben, hogy a feltételes reflex-elv modern szemlélete alapján mit mondhatunk a tudatról mint komplex idegrendszeri funkcióról. *John* amerikai kutató felfogása szerint feltételes reflexeknek az egyéni élet folyamán való kialakulása következtében az agy két fő rendszerében számtalan specifikusan érzékeny ún. szubsziszténa alakul ki. Ezeket ő általános és specifikus reprezentációs rendszereknek nevezi. A reprezentációs rendszerek morfológiailag elsősorban az agytörzs, a hypothalamus, a thalamus és a kéreg meghatározott neuroncsoportjaiból állanak. E rendszerek a régi és az új környezeti hatásoknak, tapasztalatoknak és a szervezet régi és újabb reakcióinak ingerületi mintáit őrzik. A tudat általánosan e rendszerek állandó kölcsönhatása, mozgása eredményének tulajdonítható. Ha a környezet és a belső miliő viszonylag változatlan, akkor e rendszerek kölcsönhatása csökken, illetve közülük csak néhány, az adott környezet ingereire speciálisan érzékeny reprezentációs rendszer van izgalomban. A magatartást ilyenkor az ezek kialakulásakor velük feltételes kapcsolatba került mozgásminták határozzák meg. A külső vagy a belső környezet változásakor az addig az idegrendszerben fennálló viszonylagos egyensúly megbomlik. Az új ingerkombináció, melyben természetesen már ismert ingerkomplexusok tényezőiből is szerepelhet több vagy kevesebb, éppen ezért több reprezentációs rendszert is működésbe hoz. Ezek bonyolult kölcsönhatásba, sőt ütközésbe, konfliktusba is kerülhetnek egymással. Az idegrendszerben ilyenkor zajló bonyolult ingerületi és gátlási folyamatokat a magatartásnak az a fluktuáló jellegű formája juttatja kifejezésre, amely mint tájékozódási reakció jól ismert. A tájékozódási reakció vonatkozásában ilyen ütközési vagy konfliktuselméletet már több szovjet és nyugati kutató is kifejtett (Szokolov, Polezsajev, Berlyne). Vagyis új környezeti ingerek hatására a már kialakult reprezentációs szisztémák (Szokolov ehhez hasonló tartalmat a neuronális modell fogalommal óhajt kifejezni) meghatározott csoportjai izgalomba jönnek, és kölcsönhatásba, esetleg ütközésbe kerülnek egymással. Az ütközések következtében húzó és taszító sequentiák váltódnak ki, míg végül valamelyikkel új feltételes kapcsolat jön létre és szilárdul meg. Ezt a folyamatot vette észre lényegében és nevezte el trial and errornak Thorndike. De vajon a tudat legmagasabb rendű alkalmazkodási formái, a művészi és tudományos alkotások nem ilyen módon jönnek létre? Véleményünk szerint igen, még akkor is, ha ez a folyamat ez esetben csak a gondolatok nem látható trial and error-ja formájában megy végbe.

Az elmondottak talán elégséges bizonyítékát szolgáltatják annak, hogy az új adatok ismeretében ma már semmiképpen sem tartható fenn Pavlovnak

a tudatra vonatkozó eredeti elképzelése sem. Pavlov szerint a tudat „a nagyagyféltekék meghatározott területének idegi működése". Hasonló nézetet fejt ki magyarul nemrégen megjelent könyvében helyenként még Szpirkin is (1963). *Csak a* nagyagy-féltekék meghatározott részeinek működése önmagában azonban semmi esetre sem hozza létre a tudatot. Ha nagyon globális meghatározást akarnánk adni, akkor azt mondhatnánk: a tudat az agy *egészének* működése. A tudat *előzménye és alapja* az agy külső és belső környezetet reprezentáló, a múlt tapasztalatait is őrző fő funkcionális rendszerei állandó dinamikus kölcsönhatásának eredményeként létrejövő és cselekvési aktusokban is megnyilvánuló tükröző tevékenysége. Ezek a cselekvési aktusok az állandó visszajelentésen alapuló korrekció révén célszerűen valósítják meg a környezethez való állandó alkalmazkodást. A tudat szintjén ez az alkalmazkodási folyamat társadalmilag meghatározott, és az idegrendszer által speciálisan tükrözött természeti és társadalmi környezetre való tudatos visszahatás révén valósul meg. Végső soron a tudati tükrözés is feltételes reflex kapcsolatok bonyolult kölcsönhatásainak eredménye, de ezen a szinten mennyiségi változások már minőségi változást eredményeztek. Ezért e jelenségkör törvényszerűségeit neurofiziológiai elemekre visszavezetni nem lehet. Ennek a szintnek specifikus, objektív mozgástörvényeit a pszichológiának kell tanulmányoznia. A pszichológia feladata, hogy a feltételes reflexek révén megvalósuló és társadalmilag determinált visszatükrözés specifikus jegyeit feltárja. Eközben állandóan szem előtt tartandó szempontnak kell lennie annak, hogy a pszichés tükrözés specifikus jegyei a feltételes reflexek fiziológiai elemeire és történéseire *vissza nem vezethetők*, a társadalom specifikus mozgástörvényeiből viszont mechanikusan *le nem vezethetők*. Ezért tehát teljesen jogosult és nagy jelentőségű Pavlov azon tette, hogy a tudati tükrözést, e biológiai mozgáson alapuló társadalmilag meghatározott jelenséget a különböző mozgásformák hosszú sorában mint speciális mozgásszintet a magasabb idegtevékenység fogalmával elkülönítette.

*

Befejezésül ismét Pavlovot szeretnénk idézni: „Az ember szerfelett bonyolult és kifinomult rendszer. De az embernek egészségesnek, erősnek és okosnak kell lennie ahhoz, hogy élvezni tudja a természet kincseit. És a fiziológusnak nemcsak arra kell megtanítani az embereket, hogyan kell helyesen, vagyis hasznosan és kellemesen dolgozni, pihenni, táplálkozni stb., hanem a helyes gondolkodásra, érzésre és akarásra is. A fiziológiának szilárd alapot kell a lélektan számára adnia. Ez a munka már elkezdődött, és hatalmas újabb területek tárulnak fel a fiziológusok előtt." Úgy gondoljuk, az emberek megtanítása a helyes gondolkodásra, érzésre, akarásra nemcsak és nem elsősorban a fiziológia feladata. Annyiban azonban úgy érezzük, igaza van Pavlovnak, hogy e feladat a fiziológia részvétele nélkül nem lenne jól megvalósítható. Az általános emberi alkotóképesség, a tudat aktivitásának mind tökéletesebb kibontakoztatása érdekében ismerni kell az ember értelme, érzelmei, gondolkodása, akarata mögött álló agyi mechanizmusokat is. Erre az ismeretre nem a végső visszavezetés érdekében van szükség, hanem azért, mert az emberi tudatot meghatározó társadalmi viszonyok nem helyettesítik az agyvelő működésének szerkezeti sajátságait, és azért, mivel az emberi tudat, az emberi magatartás mögött álló idegrendszeri struktúrák és funkciók a kialakulásuk után az egyén számára már objektívek, és a társadalmi-természeti hatásokat kialakult *objektív saját-*

ságaiknak megfelelően szubjektiválhatják csak. Talán elég, ha ebből a szempontból röviden a már 2000 év óta ismert eltérő emberi egyéniségtípusokra hivatkozunk. Senki sem vonhatja kétségbe, hogy ezek mögött feltétlenül az idegrendszer eltérő strukturális-funkcionális különbségei rejlenek, bár hogy ezek konkréten miben állanak, azt sajnos még ma sem tudjuk. Ezért nem tudhatjuk azokat az okokat sem, amelyek a társadalmi tényezőkön túlmenően pl. bizonyos kriminológiai esetekben szerepelhetnek, és bizonyára szerepelnek is. Pedig hogy milyen nagy szükségünk lenne ilyen irányú ismeretekre, azt, úgy hisszük, megint csak nem kell bizonyítani.

Végül, a fiziológia területén elért eredmények állandó figyelembevétele nélkül nem fejleszthetjük tovább a tudatra vonatkozó filozófiai ismereteinket sem. A filozófiai vizsgálatok a természet dialektikájának legjellemzőbb sajátságait már felfedték. De még távolról sem értjük eléggé a földi természet legmagasabb rendű termékének, az emberi agynak és funkcióinak sajátos dialektikáját. Eredményeket itt is csak a szaktudományokkal való igazi, termékeny együttműködéstől várhatunk.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЫСШЕЙ НЕРВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Лайош Верецкеи

Сознательную деятельность, направленную на строительство коммунизма, нельзя представить себе без широкого развертывания творческих способностей человека и роста активности сознания. Этот процесс с необходимостью требует знания субъекта, законов функционирования так называемой человеческой высшей нервной деятельности, основывающегося на исчерпывающем естественно-научном анализе.

В качестве введения к своей работе автор дает краткий исторический очерк. Путь к точному исследованию сложной нервной деятельности был открыт Декартом, впервые сформулировавшим принцип рефлекса. Двумя столетиями позднее Сеченов И. М. распространил принцип рефлекса на высшую психическую деятельность человека. Его система — если отвлечься от нескольких простых опытов — была разработана чисто теоретически. Мысли Сеченова доказал и развил далее И. П. Павлов, с естественнонаучной точностью обосновав их опытным путем. Разработанное им учение об условном рефлексе открыло ту основную единицу наиболее сложных проявлений высшей нервной деятельности, на которую надстраивается все сложное животное и человеческое поведение. Позднее, главным образом, в период культа личности, павловские положения были превращены в догмы, не проводилось исследования даже тех результатов, которые были достигнуты в изучении высшей нервной деятельности другими авторами, если результаты эти не совпадали самым тесным образом с более ранними и собранными на менее развитом уровне исследования данными Павлова. Все это затрудняло более глубокий анализ, научное развитие.

Далее автор показывает развитие наших познаний относительно связного механизма условных рефлексов. Приведенные данные убедительно показывают, что в настоящее время не может считаться правильным к сожалению все еще часто встречающийся в философской литературе взгляд, согласно которому, временные связи возникают в коре головного мозга, тогда как в создании условных рефлексов принимает участие *вся* нервная система, самые различные ее части. Автор дает подробное описание функции formatio reticularis, показывая, что в настоящее время преодолен и взгляд, согласно которому, человеческое сознание связано с одной ограниченной частью центральной нервной системы (с корой головного мозга или с formatio reticularis). Рассмотрение вопросов сопровождается в статье обсуждением связанных с ними философских проблем.

В заключение автор настоятельно подчеркивает, что без учета состояния конкретных наук нельзя рассчитывать на успех и прогресс философских сторон анализа сознания.

THE HISTORICAL NECESSITY AND COURSE OF THE EXAMINATION OF HIGHER NEURAL ACTIVITY

by Lajos Vereczkei

The conscious building of communism is inconceivable without the steady increase of conscious activity, human creativity. This consequently necessitates a detailed and scientific knowledge of the subject, i.e., the laws of the functioning of the higher neural activity of man.

The topic is historically surveyed in the introduction. The exact study of complex neural activity is based on Descartes'discovery of the principle of reflex. Two centuries later I. M. Sechenov extends the principle of reflex to the highest psychic activity of man. With the exception of a few simple experiments he elaborates this system only theoretically. Sechenov's view is proved and developed by I. P. Pavlov's experiments of scientific exactitude. In his theory of conditioned reflexes Pavlov discovers that the reflex is a basic unit and the most complex manifestation of neural activity; the entire complex animal and human behaviour is founded on the reflexes. Pavlov's theses were later turned into dogmas, especially during the period of the "cult of personality" when the results of other researchers in the study of higher neural activity were ignored whenever these did not strictly coincide with Pavlov's data which were revealed at an earlier and less advanced stage of research. These factors hindered scientific development and thorough analyses.

The author describes the development of our knowledge of the mechanism of conditioned reflexes. The data treated indisputably prove that temporary associations arise in the cortex; unfortunately this view is quite prevalent in philosophical literature. According to our present state of knowledge the entire nervous system, its most different areas, participate in the formation of conditioned reflexes. The author thoroughly describes the function of formatio reticularis and states that the attribution of human consciousness to one part of the central nervous system (the cortex of formatio reticularis) is incorrect in light of up-to-date research. The scientific solution of the pertinent problems is closely associated to the treatment of their philosophical aspects.

The author concludes that we cannot successfully advance the philosophical analysis of consciousness without considering the modern results of the specialized branches of science.

Arisztotelész ellentmondás-felfogásához

VAS IDA

„Arisztotelész logikája kérdésfeltevés, keresés, Hegel logikájához vezető út — de ebből, Arisztotelész logikájából (amely *mindenütt*, minden lépésnél *éppen a dialektika* kérdését veti fel) holt skolasztikát csináltak, kidobtak belőle minden keresést, ingadozást, kidobták a kérdések feltevésének módjait." (Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961. 356—357. o.)

Arisztotelésznek részletes elemzésen nyugvó értékelése a marxista filozófiának még adósságai közé tartozik. S bár a szokványos Arisztotelész-képen már Hegel megérezte a javítandót — „. . . egyetlen filozófia ellen sem vétett annyit az újabb kor, mint ő ellene, és egyetlen régi filozófust sem kell annyira megkövetnie, mint Arisztotelészt" (Előadások a filozófia történetéről 2. köt. Akadémiai Kiadó, 1959. 268. o.) —, és klasszikusaink egyes megállapításai is módosítottak már Arisztotelész tanainak hagyományos interpretációján, egy egységes korrigált Arisztotelész-képhez még ma sincsenek meg az előfeltételek (sőt az említett megjegyzések sincsenek még konkréten kifejtve). Egyes részproblémák vonatkozásában azonban elvégezhető, elkezdhető az átértékelés.

E dolgozat ezen az úton kíván elindulni. Célunk: egy részprobléma —az ellentétek együttlétezését tagadó elv, vagy ahogy a köztudatban él: az ellentmondás-elv — vonatkozásában kimutatni, hogy a köztudatban Arisztotelész elveit egyoldalúvá merevítő felfogás él.

Arisztotelészt mint a formális logika megteremtőjét — pontosabban: rendszerbe foglalóját — tartjuk számon. Az ellentmondás törvényét, a formális logikának az elvi álláspontját kimondó alaptörvényt ő fogalmazta meg, erre a törvényre ő épített fel egy logikai rendszert, és ezt lehetett azután különböző irányokban továbbfejleszteni.

Mint ahogyan egy gondolkodó tanításainak bármely részét is csak nézeteinek egészében értékelhetjük helyesen, úgy Arisztotelész logikai elveit sem szakíthatjuk ki gondolatainak egészéből. Ha pedig így szemléljük őket, akkor meg kell látnunk, hogy logikai rendszere nem abszolút igényű merev formális rendszer.

A köztudatban az a felfogás él, hogy Arisztotelész az ellentmondás két ellentmondó tagja együttes létezését *abszolút érvénnyel* tagadja. Mivel pedig az ellentmondás szemben álló viszony, az arisztotelészi elv a köztudatban úgy rögződött, mintha a szembenállás minden lehetséges formájára érvényes lenne. Ez az értelmezés volt a forrása annak, hogy Arisztotelész egyesek tudatában egyoldalúan merev, formális gondolkodóvá vált.

Arisztotelész azonban nem volt a kategorikus vagy-vagy, az ellentmondás-elv, illetve a szemben álló tagok együttlevését tagadó elv filozófusa. Ennek bizonyítására előbb kimutatjuk, hogy az ellentmondás elve Arisztotelésznél a szembenállásnak nem általános törvénye, hanem a szembenállásnak csak egy konkrét formájára, az állítás-tagadás ellentmondására érvényes.

A második lépésben azt szeretnénk igazolni, hogy Arisztotelész még a gondolkodás vonatkozásában sem tekintette általános, azaz a logikai egészét átfogó törvénynek az ellentmondás elvét.

*

Írásunk első részében a szembenállási viszonyt elemezzük. *Kategóriák* c. művében Arisztotelész arról beszél, hogy két dolog négy értelemben állhat szemben egymással: vagy mint viszonylagosok (valamiféle viszonyban állók), vagy mint ellentétesek, vagy mint hiány és birtoklás, vagy mint állítás és tagadás. Más csoportosításban ugyan, de elvileg nem más formákról beszél a *Metafizikában* is. Ha tehát választ akarunk kapni arra, hogy mennyiben érvényesül nála a szembenálló tagok együttlétezését tagadó elv, ezt a négy fajtát kell elemeznünk.

Vegyük sorra őket. „Viszonylagosaknak az olyan dolgokat nevezzük — mondja Arisztotelész —, amelyeket. . . máshoz viszonyítva mondunk annak, amik." (Organon I. köt. Akadémiai Kiadó, 1961. 48. o.) Természetükről pedig ezt mondja: „Úgy látszik a viszonylagosak. . . természettől fogva egyszerre vannak. . . S ezek kölcsönösen meg is szüntetik egymást. Mert ha nincs kétszeres, nincs fél, és ha nincs fél, nincs kétszeres." (Uo. 54. o.) A szembenállásnak ebben a formájában tehát nem érvényesül a vagy-vagy elve (értsd: az együttlétezést kizáró elv). Itt a szemben álló tagok egymást feltételezik, s együtt is léteznek.

A szembenállás második formája az ellentét. Ez olyan jellegű szembenállás, ahol a dolog két végpontja áll egymással szemben. Arisztotelész különbségnek, mégpedig „legnagyobb különbségnek" is nevezi. A különbözőnek — s ezen keresztül az ellentétnek — a természetéről pedig ezeket mondja: El kell határolni a különbözőt a mástól, mert „a 'különbözőség'. . . mást jelent, mint egy dolog másvolta". S amikor megindokolja, hogy miért más, akkor már a különböző természetét kutató kérdésünkre ad választ: „Mert ami más, ahhoz viszonyítva, amivel szemben más, nem kell, hogy valami tulajdonsága alapján legyen más. . . *Ami* azonban *különböző, az valaminek az alapján különböző valamitől*; tehát kell lennie valami azonosnak, amire vonatkoztatva beszélhetünk különbözőségről. Ez az azonos pedig a nem vagy a faj." (Metafizika. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, 1951. 218. o. Kiemelés — V. I.) Mivel viszont az azonos Arisztotelész szerint valamiféle egységet jelent, az egység pedig az, ami szubsztanciája vagy térbeli folytonossága, faja vagy fogalma szerint egy, az egység „a megosztás tagadása". (Uo. 101. o.) Az egység — az ellentétek alapja — tehát „részekre nem bontható" azonosság. (Uo. 211. o.)

Az ellentétek alapjának problematikája az arisztotelészi egység értelmezésének fontos kérdése. Az ellentétek együttlétezését tagadó elv közkeletű felfogása oda vezetett, hogy az alapot, amelyen az ellentétek egzisztálnak, ezek mechanikus egymásmellettiségének tartják, legfeljebb „keverék"-jellegű együttlevésüket „engedik meg". Ez a felfogás azonban nagyon felszínes; talán

abban gyökerezik, hogy Arisztotelész beszél egy helyen — Anaximandroszt idézve — „keverékről", amikor ennek az alapnak a természetét magyarázza.

Az ellentétek alapja Arisztotelész szerint az, amin az ellentétes természetű változások végbemennek. Az ellentétek maguk ugyanis Arisztotelész szerint nem mennek át változáson, ez csak az alapon következik be. (Erre más vonatkozásban még visszatérünk.) Ezt az alapot avagy „a harmadikat" Arisztotelész a *Metafizikában* anyagnak nevezi: „okvetlenül kell valaminek alapul szolgálnia, ami az ellentétessé változzék", majd lejjebb: „Van tehát egy harmadik valami is az ellentét két tagján túl, — az anyag." (Uo. 263. o.)

Ha tisztázni akarjuk az ellentétek alapjának, azaz végső soron az együttlétezésnek a jellegét, akkor véleményünk szerint a legvégső ponton az arisztotelészi szubsztancia problémájába ütközünk. Az anyag ugyanis, amelyet az ellentéteknél alapnak minősít, a szubsztancia egyik formája: „A szubsztancia.. először is az anyag, ami már mint valami meghatározott létező tünetkezik. . ." (Uo. 265. o.)

A szubsztancia más szempontból történő felosztásánál Arisztotelész érzéki valóságról és mozdulatlan szubsztanciáról beszél.

Mivel a szubsztanciák fajai hierarchiát alkotnak, s legrangosabbjuk a mozdulatlan szubsztancia, első megközelítésre is világosan látható, hogy végső soron ennek a jellege határozza meg az alapét is. Ha belőle csak azt látjuk, hogy „mozdulatlan", felmerülhet az a gondolat, hogy az ellentétek alapja mint mozdulatlan szubsztancia nem jelenthet mást, mint nyugalmon való egzisztálást. Ebből első — felszínes — megközelítésre valóban ki lehetne olvasni, hogy az alap tulajdonképpen nem más, mint a rajta egzisztáló tagok mechanikus együttese, keveréke. A szubsztancia további elemzése azonban ezt az értelmezést tarthatatlanná teszi.

A szubsztancia másik fajtája, az érzéki valóság. Ezt Arisztotelész más néven természetnek nevezi, s természetéről, vagyis lényegéről pedig így ír: „. . .*annak a dolognak szubsztanciája, mely mozgásának elvét önmagában hordja*. . ." (Uo. 96. o.) Az alapnak ez a formája önmozgó. Ha a mozgást — mint sokáig tették — úgy fogjuk fel, hogy van egy mozgatásra szoruló, *passzív* tag, amelyet egy *aktív* tag mozgat, akkor az önmozgásnál e két tagnak — az oknak és az okozatnak — szétválaszthatatlanul egybe kell esnie, egymással azonosnak kell lennie. Ez az okok „causa sui" formája. Mivel az ellentét alapja ilyen önmozgó, s itt az ellentétes tagok töltik be azt a szerepet, amelyet a mozgásnál általában az aktív és a passzív oldal betölt, az ellentétek alapját nem nevezhetjük mechanikus egymásmellettiségnek, mert az önmozgás csak az együttlétet, áthatást, ugyanazságot engedi meg, az egymáson kívüliséget azonban — amely az egymás mellett levés mechanikus formájának egyik feltétele — nem.

Ha pedig mindezekután ismét szemügyre vesszük a mozdulatlan szubsztanciát, meg kell állapítanunk, hogy elvileg ez sem különbözik az önmozgásos alaptól. A mozdulatlan szubsztancia isteni állapota ugyanis nem más, mint a magábanvaló gondolkodás, amelynek az a jellegzetessége, hogy „maga-magát gondolja, . . . mikor megragadja a gondolat tárgyát, mert ő maga lesz a gondolat tárgya abban, ahogyan megragadja és elgondolja a tárgyat, s így azonos lesz az ész és a gondolatban megragadott tárgy". (Uo. 273. o.) A mozdulatlan szubsztancia sem más tehát, mint a mozgásának elvét magában hordó másik (a természet), hiszen saját maga — vagyis a gondolkodás — az ok, amiért

önmagát gondolkodásként ragadja meg, elemzése tárgyává teszi, és így saját mozgása vagyis tevékenysége (azaz a gondolkodás) nem más, mint önmaga megismerése. Elvileg tehát ez a szubsztancia sem más, mint az önmozgó, mert benne a kiindulópont, a tevékenység és az eredmény egységben létezik, ami az önmozgás egyik feltétele. Mivel pedig tudás akkor jön létre, ha van oka (vagyis megismerendő tárgy), és van gondolati tevékenység (amely megismer); s mivel a gondolkodás mint tárgy saját tevékenységét, s így tulajdonképpen önmagát szüli, azaz amiért magát gondolkodásnak ismeri meg, annak oka, hogy ő maga gondolkodás. Így a megismerő tevékenysége, amely saját magára irányul, vagyis arra, hogy önmaga lényegét feltárja, nem tárhat fel mást, mint a gondolkodást. S mivel saját tevékenysége (ti. amellyel feltárja önmaga lényegét) és az, amit feltár, egyaránt gondolkodás, a tárgy és a tevékenység azonos. Így a mozdulatlan szubsztancia is causa sui jellegű ok.

Összefoglalva a szubsztancia két fajtájára vonatkozó megállapításainkat, azt mondhatjuk, hogy mivel az önmozgásos alap nem lehet tagjainak mechanikus egymásmellettisége, nem lehet az ellentétek alapja sem. De ebből az is következik, hogy Arisztotelész (bár egyes helyeken úgy jellemzi az ellentéteket, mint amelyek „nem hatnak egymásra") tulajdonképpen megnyitja az utat ahhoz a felfogáshoz is, amely szerint az ellentétek — azonos alapon való létezésük következtében — egymást áthatják, egymásba átmennek, mert nem mások, mint az alap megnyilatkozásai. (Arisztotelész a lényeg és jelenség viszonyának tisztázatlansága miatt ezt a kérdést természetesen még nem látta ilyen világosan. A probléma majd csak az univerziáliák harcába kerül az érdeklődés középpontjába.) Mivel pedig az ellentétek azonosságát és egy alapon való létezésüket kimondta, tulajdonképpen elismerte azt „a harmadikat", amelyen az ellentétes tagok egzisztálnak, s amely szerinte sem más, mint az alap, az érzéki és — magasabb szinten — változatlan szubsztancia.

Láthatjuk tehát, hogy ontológiai vonatkozásban megtalálható Arisztotelésznél a kizárt harmadik törvényével szemben való állásfoglalás. (Köztudott: Hegel ezt a törvényt azzal az érveléssel cáfolta, hogy a harmadik az maga a dolog, vagyis az alap, amely az ellentéteket hordozza.)

„Az ellentétek nem hatnak egymásra" tehát már az általános ellentétfelfogásban megcáfolódik. Még világosabban látszik ez ott, ahol az ellentét két tagja között közbülső is van. Ennek az az érdekessége, mondja Arisztotelész, hogy mind a két tagra vonatkozik. Ilyen viszony van szerinte pl. az egyenlő, a nagyobb és a kisebb között: „az egyenlő. . . az, ami se nem nagyobb, se nem kisebb, ellenben *természeténél fogva alkalmas arra*, hogy vagy nagyobb, vagy kisebb legyen. . ." (Uo. 222. o. Kiemelés — V. I.) Az ellentéteknek ez a formája, bárhogy nézzük is, a mozgást rejti. Ha ugyanis valaki meg akarná határozni a közbülső természetét, világos, hogy az ellentétek együttes fennállását tagadó elvet nem vonatkoztathatná rá, hanem csakis „is-is" és a „sem-sem" elvét.

Ami egyenlő, az bár sem nem a kisebb, sem nem a nagyobb, mégis mindkettő, mert ha természeténél fogva alkalmas arra, hogy nagyobb vagy kisebb legyen, akkor mint lehetőség nagyobb is, meg kisebb is. Az a tény, hogy Arisztotelész arról beszél, hogy a közbülső a természete szerint mindkét szélső lehetősége, tulajdonképpen arra vall, hogy a lehetőségre, amely a „mozgás elve", nem alkalmazza a vagy-vagy elvét. (Uo. 109. o.) Összegezésül megállapíthatjuk, hogy Arisztotelész — ahogy a viszonylagos szembenállás esetében sem — úgy az ellentét vonatkozásában sem áll a merev vagy-vagy álláspontján.

Nézzük meg ezekután, hogyan vélekedik Arisztotelész a szemben álló tagok egymást kizáró jellegéről a szembenállás harmadik formája esetében.

A harmadik forma a hiány és birtoklás. S itt ugyancsak nem érvényes a vagy-vagy sémája. Ennek okát Arisztotelész egy példával így indokolja: „Hiszen ami még nem fejlődött addig, hogy láthasson, arra nem mondhatjuk sem azt, hogy vak, sem azt, hogy lát." (Organon. Id. kiad. 84. o.) Ha pedig a hiány olyan jellegű szembenállás, amelyre nem érvényes a vagy-vagy elve; és ha arra gondolunk, hogy Arisztotelész a Metafizikában mind az ellentétet, mind az ellentmondást hiánynak jellemzi (azon az alapon, hogy „. . .ahol ellentét van, az ellentétes tagok egyikének hiánya áll fenn, csakhogy nem mindenütt egyformán. Így az egyenlőtlenség az egyenlőség hiánya, a hasonlótlanság a hasonlóságé, a rosszaság az erényé") — (Metafizika. Id. kiad. 220—221. o.), akkor nagyon meg kell gondolnunk, hogy az ellentmondás vonatkozásában is egyértelműen és problémamentesen tarthatjuk-e a szemben álló tagok együttlevését tagadó filozófusnak. Az egyik tag hiánya ugyanis egyben a másik birtoklását jelenti, mert a hiány és birtoklás viszonylagos, tehát egymást feltételező szembenállás, s így a hiányról és birtoklásról általában mondottak az ellentmondásra is érvényesek; amikor pedig valami olyannak a hiányáról volt szó, ami még nem fejlődött meghatározott jellegűvé, nem érvényesült az ellentmondási elv. Ez a megállapítás pedig már előrevetíti annak a következtetésnek a lehetőségét, hogy a vagy-vagy álláspontja, azaz az ellentétes tagok együttlevését tagadó felfogás az ellentmondás vonatkozásában sem abszolút érvényű.

Erről azonban csak akkor tudunk meggyőződni, és a nem abszolút érvényűség jellegét csak akkor tudjuk feltárni, ha magát az ellentmondást elemezzük. Ez egyébként a szembenállás még hátralevő negyedik formája.

Arisztotelész szerint az ellentmondás az állítás és tagadás szembenállása: „. . .világos, hogy minden állítással egy tagadás áll szemben, és minden tagadással egy állítás. Nevezzük ezt ellentmondásnak, amikor ti. állítás és tagadás áll szemben." (Organon. Id. kiad. 121. o.)

Bár tagadhatatlan, hogy a szembenállásnak ezen a területén Arisztotelész megfogalmazza az ellentétek együttlétét tagadó elvet, de véleményünk szerint megvonja a határát is, pontosabban: megállapítja az érvényességi körét.

Hogyan határolódik az ellentmondás-elv érvényességi köre, hogyan vall erről Arisztotelész, és hogyan kell ezt érteni?

Az Organonban, tehát logikai művében, s éppen az ítéletekkel foglalkozó részben, a Herméneutikában ezt írja: „. . .azoknak a dolgoknak esetében, amelyek vannak vagy voltak, vagy az állítás vagy a tagadás szükségszerűen vagy igaz, vagy téves." (Uo. 129. o.)

Az első, amit észre kell vennünk, az, hogy kimaradnak azok a dolgok, amelyek lesznek. Ez azért fontos, mert amellett szól, hogy az arisztotelészi ellentmondás-elv mindig csak *valóságos* dolgokra vonatkozik. „A valóság annyit jelent, hogy a dolog megvan. . .", és tegyük hozzá: megvolt. (Metafizika. Id. kiad. 198. o.)

A jövőbeli dolgok kihagyásával Arisztotelész kivonja a törvény érvényességi köréből a lehetőséget. De ennél többet is, ugyanis kihagyja a lehetőség *megvalósulását* is. Ez utóbbi pedig nem más, mint a mozgás, s így ez tulajdonképpen az az eset, amelyet az ellentéteknél a közbülső jellemzett, s amelyről éppen azt állapítottuk meg, hogy az ellentéteket együtt tartalmazza. Az érvényességi körön belül pusztán a „van" marad, az adott, vagyis az eredmény.

Az elmondottak ellen felhozható a következő ellenvetés: Az ellentmondást logikai jellegű szembenállásnak — ti. az állítás és tagadás szembenállásának — tekintettük, és korlátozott jellegét azzal próbáltuk igazolni, hogy tagadtuk érvényességét a lehetőség — a mozgás — vonatkozásában. De a lehetőséget nem logikai formájában, hanem általában ragadtuk meg; s emiatt nem igazolódott kellőképpen, hogy a lehetőségről, illetve az ellentmondás-elv korlátozott jelentőségéről általában mondottak a logikai lehetőségre is érvényesek.

Feladatunk éppen ezért a továbbiakban a következő: egyrészt ki kell mutatnunk, hogy Arisztotelésznél a lehetőségnek logikai, vagyis gondolkodással kapcsolatos formája is van, másrészt a logika területén belül kell megállapítanunk az elv érvényességi körét, határait.

Először nézzük a lehetőség problémáját. A *Metafizikában* Arisztotelész világosan beszél a lehetőség logikai formájáról is: „. . .a lehetőségek is részben esztelenek, részben pedig eszesek." (Uo. 192. o.) Az eszes lehetőség a lélekre vonatkozik, s a gondolkodás ennek tevékenysége. A logika a gondolkodással foglalkozik.

Az eszes lehetőség további elemzése már az ellentmondás-elvnek a logika területén belüli érvényességi körét segít megállapítani.

A logikán belül két olyan területet tudunk megemlíteni, ahol nem érvényesül az ellentmondás-elv. Az egyik fogalom területe, a másik a nem egyetemes érvényű általános ítéletek (vagyis a részleges ítéletek) szembenállása.

A fogalom és a vagy-vagy elvének viszonya az eszes lehetőség problémájához tartozik. Az eszes lehetőség tulajdonsága az ellentétekre való vonatkozás. S ennek — azaz az ellentmondás-elv érvényesülés tagadásának — okát a következőképpen magyarázza Arisztotelész: „Ennek az az oka, hogy a tudás fogalom, a fogalom pedig egy és ugyanaz marad, akár a dolgot, akár ennek hiányát tárja föl előttünk, ha nem is ugyanazon a módon, mert bár bizonyos tekintetben mind a kettőt felöleli (mármint az ellentéteket — V. I.), mégis inkább a pozitívumot fejezi ki. Ezért az ilyen tudás szükségképpen felöleli az ellentétet, de csak annak egyik tagjára irányul közvetlenül, s a másikra csupán közvetve. . ." (Uo. 192. o.)

Az idézett értelmezésnél felmerülhet az az ellenvetés, hogy Arisztotelész a fogalmat — *Metafizika* más helyén — mozgás nélküli kategóriának fogja fel: „. . .a fogalomnak nincs pusztulása, aminthogy nincs keletkezése se, mert nem a ház mint fogalom, hanem ez meg ez a ház keletkezik, mint valóság." (Uo. 172. o.)

Arisztotelésznél azonban a keletkezés és pusztulás a mozgásnak csak egyik fajtája. Így abból, hogy a keletkezés és pusztulás jellegű mozgásnak a fogalomra való vonatkozását tagadja, nem következtethetjük, hogy a fogalom mozgását általában tagadja. Az, hogy Arisztotelész vallja a lehetőség és a fogalom kapcsolatát, s a lehetőséget a mozgás elvének tartja, szintén amellett szól, hogy elismeri a fogalom mozgását.

Hogy Arisztotelész a fogalom mozgását nem tagadja, az abból is látszik, hogy az eszes lehetőség tulajdonságait tárgyaló fejtegetését így folytatja: „Minthogy pedig az ellentétek nem szoktak egyugyanazon a valóságon meglenni, a tudás azonban annyiban lehetőség, amennyiben a fogalom birtoklása, s minthogy a lélekben megvan a mozgás elve, ennek következtében az történik, hogy míg a gyógyszer csak gyógyít, a meleg melegít, a hideg pedig hűsít, addig az, aki tudással rendelkezik, mind a kettőt, a pozitívumot és a negatívumot egyformán létre tudja hozni. *A fogalom ugyanis mind a kettőt felöleli. . .* Ennek alapján

ugyanabból az elvből kiindulva mind a kettőt létre tudja hozni, *miközben az ellentét két tagját a gondolatban* (értsd: gondolkodásban — V. I.) *egy pontra össze tudja kapcsolni. . . az eszes lehetőség. . . amit létre hoz, azt egy elvben, a fogalomban, egybefoglaltan bírja.*" (Uo. 192—193. o. — Kiemelés V. I.) A gondolkodásnak tehát van olyan kategóriája, amely az ellentét két tagját egységbe foglalja, ez a fogalom. Az eszes lehetőség ilyen, ellentéteket magában foglaló jellege ellen szól látszólag a *Metafizika* kilencedik könyvének V. fejezete. Itt ugyanis azt mondja Arisztotelész, hogy az eszes lehetőség két ellentétes megvalósulást enged meg, ez pedig lehetetlen. De az említett hely nem a lehetőség ellentéteket együtt tartalmazó, vagyis a kettős irányú megvalósulást *birtokló* képességének lehetetlensége mellett szól, hanem egy már meghatározott irányulás ellentétességének lehetetlenségéről. A megvalósulás mindig olyan, mondja itt Arisztotelész, amilyenre a lehetőség a környezet hatására képes. Itt a szándékról szólva — amely szerinte a valóság alapján álló cél szerinti irányulást ad a lehetőségnek — a lehetőség *meghatározott* jellegű tevékenységéről beszél, azaz legvégső soron már a valóságról.

Nézzük meg ezekután azt, hogyan kell értenünk az eddigiek alapján Arisztotelész azon állítását, hogy a kijelentésnek nem lehetnek ellentétes tulajdonságai, a dolognak viszont, amelyre vonatkozik, igen.

A fogalom elemzésénél felhozott idézet látszólag ennek ellenkezőjét állítja, azt ugyanis, hogy az ellentétek nem szoktak egyugyanazon valóságon meglenni. Fentebb pedig azt állítja Arisztotelész, hogy a dolog rendelkezhet ellentétes tulajdonságokkal. Az „ugyanarról való állítás" azonban csak látszólagos, a valóság és a dolog Arisztotelésznél nem azonos kategóriák — „A valóság annyit jelent, hogy a dolog megvan. . ." (Uo. 198. o.) Tehát *a valóság a dolognak egy állapota, mégpedig a „van", a „létezik" állapota.* Így az a kijelentés, hogy a valóság nem tartalmazza együtt az ellentéteket, tulajdonképpen azt mondja, hogy a „tény", a „van", a „létezik" nem tartalmazza őket.

Ez a kérdés egyik oldala. A másik probléma az, hogy míg a fogalom tartalmazza az ellentétes tulajdonságokat, a kijelentés már nem. Ennek elemzéséhez összegezzük röviden az eddigieket: egyrészt vannak a dolgok, amelyek ellentétesek, és vannak a fogalmak, amelyek ugyancsak ellentétesek; másrészt van a dolognak egy állapota, a valóság, amely nem ellentétes, és vannak a kijelentések, amelyek ugyancsak nem lehetnek ellentétesek. Mivel Arisztotelész az igaz megismerés alapelvének azt tartja, hogy az ismert megfelel a tárgy természetének, jogosan feltételezzük, hogy a dolgot a fogalom tükrözi, s így tehát az a kijelentés, amelynek nem lehetnek ellentétes tulajdonságai, nem másra, mint „a tényre" vonatkozik. Arisztotelész ezt világosan meg is mondja: „. . .azért mondjuk, hogy a kijelentés igaz vagy téves, mert a tény van vagy nincs. . ." (Organon. Id. kiad. 35. o.)

Ha egy kijelentésben csak egy tény tükröződik, akkor tudástartalma nyilván csak egy része annak a tudásnak, amely a dolog egészére vonatkozik, és amelyet a fogalom foglal össze. Egy ilyen kijelentés tehát csak egyetlen „itt és most"-ra vonatkozó ténymegállapítás. (A tényt természetesen nem neopozitivista értelemben, tehát mint közvetlenül átéltet értjük.) Arisztotelésznél a tény az objektum egy adott állapota — az az állapota ugyanis, hogy létezik —, s a kijelentésben ez ölt testet. S mivel a létnek Arisztotelész szerint annyi formája van, ahány kategória van, és ennek mindnek van „létezik"- azaz „van"-állapota (a lét ugyanis Arisztotelész szerint kettős értelmű: egyrészt minden tárgy, minden egyes, vagyis általában a tárgy; másrészt ennek a minden egyes-

nek, minden tárgynak tulajdonsága, állapota, mozgása), ezért elmondhatjuk, hogy az ellentmondás-elv nem vonatkozik másra, mint minden tárgy lehetséges meghatározottságainak „van", tény jellegű megállapítására.

Felmerül a kérdés: van-e értelme annak, hogy az ellentmondás-elv korlátozott jellegének bizonyítása érdekében ilyen hangsúlyosan kiemeljük a van-t, a tényt. Ennek ugyanis csak akkor van értelme, ha a létezőnek nem a „van", azaz a valóság az egyedüli létformája, hanem rajta kívül még más formája is van. Fentebb láttuk, hogy van: ez a másik forma a lehetőség.

S a lehetőséget a tudás vonatkozásában másként is jellemezhetjük. Közismert, hogy a *Metafizika* a tudás kétféle formájáról beszél, a „van" és az „ok" tudásáról. Az igazi tudás Arisztotelész szerint az ok ismerete. Ennek jellegzetességeit nem tárgyalja, csak létezését említi meg. Ha azonban a filozófia történeti fejlődésének eredményeire gondolunk, annak *világos* megfogalmazására, hogy az ok a dolog alapja, lényege, akkor azt kell mondanunk, hogy az ok jellegű ismeret nem vonatkozhat másra, mint az alapra, a lényegre.

S itt kell most egy lépéssel továbblépni abban a következtetésünkben, amelyet az ellentéteknél az alapról, konkrétabban az anyagról és a mozdulatlan szubsztanciáról adtunk. Arisztotelész ugyanis a Metafizika tizenkettedik könyve II. fejezetében az anyagot, tehát az alapot lehetőségnek nevezi: „Ez a lehetőség az, amit Anaxagoras az 'Egy'-en értett, ... és amit Demokritos is említ, hogy ti. 'minden együtt volt' lehetőség szerint, valóságosan azonban nem." (Metafizika. Id. kiad. 263—264. o.) S az anyag fogalmát Arisztotelész szerint ezzel az elvükkel sikerült megragadniuk.

Ezután jogosan elmondhatjuk: nem ellenkezik Arisztotelész felfogásával az a következtetés, hogy a tudáson belül az okra vonatkozó tudás, vagyis a tudás második formája a van területén kívül esik, mert az ok nem más, mint a lehetőség. Mivel pedig ez — mint fentebb láttuk — kívül esik az ellentmondás-elv érvényességének körén, és az igaz tudás megköveteli a tárgy jellegének megfelelő tükrözést, nyílvánvaló, hogy a lehetőséget tükröző ítéletnek is az ellentmondás-elv érvényességi körén kívül kell esnie.

Ahhoz, hogy erről kétséget kizáróan meggyőződhessünk, vizsgáljuk meg a kijelentéseket.

Kiindulásunknál a részleges kijelentéseket már kivontuk az ellentmondás-elv érvényességi köréből. Erre Arisztotelész következő megállapítása adott alapot: „... ha az egyetemes dolgokról egyetemesen jelentjük ki, mindig igaz az egyik, a másik pedig téves; meg az egyedieknél is... Viszont, ha egyetemes dolgokról nem egyetemesen jelentünk ki valamit, akkor nem feltétlenül van így..." (Organon. Id. kiad. 129. o.)

Az egyetemes kijelentő formát állító alakjában általában a „minden", tagadó alakjában általában az „egy sem" szavak jelzik, melyek Arisztotelész szerint azt jelentik, hogy „egyetemes a névszóra vonatkozó állítás vagy tagadás". (Uo. 140. o.) Ezeket a formákat akkor használjuk, ha a P-vel jelölt tulajdonság, állapot stb., egyszóval meghatározottság az S-nek *feltétlen* tartozéka. Ami más szóval azt jelenti, hogy „minden egyes S-ben megvan". Így például az a kijelentés, hogy „minden ember halandó", egyetemes vagy feltétlen kijelentés, de nemcsak azért, mert az S egész terjedelmére vonatkozik — később úgy fogják meghatározni ezt a tényt a logikában, hogy az S elosztott —, hanem elsődlegesen azért, mert a dolog szükségszerű természetét fejezi ki.

„Az ember szép" kijelentés azonban Arisztotelész szerint már nem tartozik az ellentmondás-elv érvényességi körébe: „... igaz lehet egyszerre az a

kijelentés, hogy *Az ember fehér*, és hogy *Az ember nem fehér*, meg hogy *Az ember szép* és *Az ember nem szép ;* ugyanis akkor, ha van csúnya, tehát nem szép ember, és akkor, ha van olyan ember, aki szép lesz, azaz még nem az." (Uo. 124. o.) Ez a nem egyetemesen kijelentő forma, melyet később részleges formának neveztek. A „részleges" megnevezés elmosta az ítéletben a *P* szerepét — amely Arisztotelésznél megvolt —, és az ítéletforma megítélésének kritériumává az *S* vált. Ez azért hiba, mert bár az *S* valóban az alap — de tartalmi és terjedelmi vonatkozásban egyaránt. A „részleges" megjelölés pedig egyoldalúan csak a terjedelmit emelte ki. Ez annak következménye volt, hogy már a feltétlen, vagyis általános formát is csak mennyiségi értelemben használták, s „elhagyták" belőle a szükségszerű, vagyis a tartalmi jelleget.

Ha megnézzük Arisztotelész logikai vonatkozású fejtegetéseit, azt látjuk, hogy egyes, továbbá egyetemesen, valamint nem egyetemesen általános érvényű kijelentésekről beszél. (Mivel a nem egyetemesen általános ítéletet részlegesnek is nevezhetjük, s napjainkban ez az elnevezés az általánosabb, a továbbiakban ezt használjuk.) Ezek közül az egyes, valamint az egyetemesen általános kijelentésre érvényes az ellentmondás elv, a nem egyetemesre nem. Ez köztudott, de mi az oka, illetve mi a jelentősége annak, hogy Arisztotelész kivonja a részleges ítéletet az ellentmondási elv érvényességi köréből?

Az arisztotelészi korlátozás mélyebb lényegének feltárásához az egyes, az egyetemesen és a nem egyetemesen általános kijelentések szerepét, különbségét kell tisztáznunk.

Mivel egyes, valamint egyetemesen általános ítéletek szembenállásánál terjedelem tekintetében azonos kijelentések viszonyáról van szó, a részleges ítéletek esetében is azonos — részleges — terjedelmű két ítélet viszonyát kell elemeznünk.

Az arisztotelészi példánál maradva, a szemben álló részleges ítéletek: az ember szép — az ember nem szép. Mivel Arisztotelész azt állítja, hogy ez a forma akkor alkalmazható, ha van olyan ember, aki vagy csúnya, vagy még nem szép, nyílvánvaló, hogy a részleges ítéletnek a „néhány ember szép — néhány ember nem szép" kifejezés felel meg.

Hogyan viszonyul egymáshoz az állítás és tagadás az egyes, valamint az egyetemesen általános formánál?

Ha röviden akarunk válaszolni, azt mondhatjuk, hogy kizárják egymást.

De azt is mondhatjuk, hogy fedik egymást: *a tagadás határozottan annak a tagadása, amit az állítás állít, és semmi több.* Ez következik a tartalmukból, abból, hogy — mint Arisztotelész megfogalmazza — az állítás azt állítja, hogy a tény megvan, a tagadás pedig ezt tagadja.

A szemben álló részleges ítéleteknél más a helyzet: nem kizárják, hanem kiegészítik egymást. A „néhány ember szép" és a „néhány ember nem szép" megfér egymás mellett, mert mindegyik az embereknek csak azt a körét fedi, amelyre a másik nem vonatkozik. A „néhány szép ember" kívül esik a „néhány nem szép" tartományán, a „néhány nem szép" tartománya kizárja a szépeket, de maga sem egysíkú. Az arisztotelészi példából is látható, hogy oda tartozik pl. a csúnya, és az is, aki még nem szép. És ha kérdezték volna Arisztotelészt, nyilván mondott volna továbbiakat is, pl. azt, aki már nem szép. A felsorolás feltétele pusztán az, hogy *ismerjük* az ember megoszlási féleségeit a szépség vonatkozásában, hogy tulajdonképpen fel tudjunk építeni a féleségekből egy skálát. A skálát ismerve pontosan tudjuk, hogy egy-egy tagjának állítása milyen féleségeket tagad és fordítva. „Ismerve az ember megoszlási skáláját"

— mondtuk, s ebből a kijelentésből egyrészt további következtetés, másrészt további probléma adódik.

A következtetés az, hogy megoszlási skála ismeretében választ tudunk adni arra a kérdésre, hogy mivé egészíti ki egymást a két részleges ítélet, azaz — másként megfogalmazva — arra, hogy hogyan viszonylik együttesen a két csoport „néhány ember" ahhoz (ti. *az* emberhez), aminek a megoszlási skálájáról szó van. A válasz: úgy, hogy a kettő együttesen fedi — a két részleges ítélet együtt az általános ember, az ember általában, a megoszlás skála egésze, vagyis minden ember. A két részleges ítélet egymást az általánossá egészíti ki, és csak együtt az emberi nem egésze.

A probléma pedig abból adódik, hogy a tagadó forma tartalmát csak a skálának — az ember megoszlási félesége ismeretén nyugvó — felállítása után tudjuk határozottan megmondani. Az ember azonban — az egyes állító és tagadó ítélet mintájára, valamint arra támaszkodva, hogy néhány embert szépnek tapasztal — a megoszlási skála ismerete nélkül is felállítja a két részleges ítélet kapcsolatát, vagyis megalkotja a „néhány ember szép — néhány ember nem szép" összefüggést. Mivel pedig a tagadott forma konkrét tartalma ismeretlen, tulajdonképpen határozatlan az az összefüggés is, amelyet így feltételez a megismerés.

Ebből következően a részleges ítélet tagadó alakja nem pusztán tagadó, hanem állító is. A „nem szép" pl. jelenti mindazokat a féleségeket, amelyek a szépen kívül esnek.

A „minden ember szép — minden ember nem szép" és az „*X. Y.* szép — *X. Y.* nem szép" (vagyis az egyetemesen általános, valamint az egyedi ítéletek) vonatkozásában azonban nem ez a helyzet, ezek lezárt ténykijelentések. Az egyes és az általános formánál a hangsúly a *P*-n, vagyis a megállapításon van; mégpedig olyan jelleggel, hogy igenlően vagy tagadóan, tehát *határozottan* állást foglalunk, hogy a *P*-ben jelölt meghatározottság létezik-e vagy sem. A részleges tagadó alaknak van egy — hipotetikus jellege miatt — kíváncsiságot keltő hatása. S ezt akkor érzékeljük jól, ha a kijelentések ismeretlen skálára vonatkoznak. A „nem szép" formában ugyanis hipotetikusan állítottunk valamit, s megvan az az igényünk, hogy tartalmát konkrétan felfedjük.

Ha jól végiggondoljuk az eddig mondottakat, úgy tűnik, hogy állásfoglalásunk a két részleges ítélet határozott, illetve határozatlan jellegét illetően nem egyértelmű. Amikor ugyanis azt mondtuk, hogy a két részleges ítélet általánossá egészíti ki egymást, akkor a határozott jellegük mellett, a tagadó alak határozatlan jellege miatt pedig a határozatlanságuk mellett — azaz határozott jellegük ellen — foglaltunk állást.

Ez azonban nem ellentmondás, hanem csak arra utal, hogy a részleges ítéletet a határozottsága vonatkozásában az alany *(S)* és az állítmány *(P)* szempontjából egyaránt elemeznünk kell.

Így ugyanis azonnal nyilvánvalóvá válik, hogy az *S* vonatkozásában azt mondhatjuk, hogy bár közvetlenül nem meghatározott, mert a „néhány ember" nem pontos terjedelmi maghatározás, de közvetve mégis meghatározott, mert a néhány igen (állító forma) és a néhány nem (tagadó forma) *együtt* a mindent, vagyis a dolgot általában adja.

A részleges ítélet tagadó alakja a *P* vonatkozásában határozatlan tartalmú, mert bár állít, konkrét állító tartalmát az szabja meg, hogy. . . — s itt most meg kell állnunk egy pillanatra, ugyanis két válasz lehetséges aszerint, hogy már ismert vagy még ismeretlen általánossal dolgozik-e a megismerés.

Ha ismert az általános, vagyis a skála, akkor a tagadó alak állítása közvetve határozott, ekkor ugyanis tudjuk, hogy mi marad meg a féleségekből (a skálából) az állító alakot kivéve: tagadott mindaz, ami kívül esik az állítón, tehát a tagadó *P* tartalma tulajdonképpen konkrét együttes.

Ha azonban nem ismert az általános (azaz a teljes skála) — s ez a gyakoribb —, akkor a tagadó *P* tartalma meghatározatlan, akkor csak azt tudjuk róla, hogy mi *nem* — pl. azt, hogy nem szép —, de hogy mi igenlően, azt nem tudjuk. Ekkor a tagadó alaknak a tagadó jellege a határozott: a „nem szép" annak a kizárása, amit az állítás határozottan tartalmaz; de állító jellege határozatlan, mert hogy a „nem szép" a szépen kívül mit tartalmaz, nem tudjuk.

Így míg az egyedi és az általános szembenállás esetében a tagok az igazhamis viszonyban állnak egymással — pontosabban, ha igaz pl. az a megállapítás, hogy „minden ember halandó", akkor hamisnak kell lennie annak a kijelentésnek, hogy nem igaz az az állítás, hogy nem minden „ember halandó"—, addig a „néhány" forma esetében, ha igaz vagy hamis is az első tag, a másik megfér mellette. A részleges forma tagadásakor az alany kiegészül az alany nemévé — tehát meglátjuk, hogy a „néhány ember" *az* ember egy csoportja —, s ennek megfelelően az állítmányban is az állítmány nemét tételezzük. Ezt az álláspontunkat támasztja alá meglátásunk szerint Öffenberger „A tagadó ítélet szerepe az objektív valóság megismerésében" c. cikke is; itt elmondja, hogy ha pl. *a* ló nem fehér, akkor valamilyen színű, mert a legközelebbi nemre megyünk át. (Filozófiai Szemle 1958. 1—2. sz.) S ezért a „nem szép" állítja a szépen kívül a szépség neme egészének meghatározottságát, azaz implicite az embernek a szépség vonatkozásában való meghatározottsága *lehetséges* megoszlását.

S az ok, amiért a két részleges ítélet szembenállására nem vonatkozik az ellentmondás-elv, az állító és határozatlan jellegében keresendő. Ami ugyanis — bár mint lehetőséget állítjuk — *határozatlan*, az nem lehet tény. Amikor tehát Arisztotelész kivonja a két részleges ítélet szembenállását az ellentmondás-elv érvényességi köréből, ezt azért teszi, mert a *bennük kifejeződő tudástartalom kívül esik a tény szféráján.*

A tagadó forma nem pusztán tagadás (ti. az állítóban megjelölt tartalom vonatkozásában), hanem — bár határozatlan jelleggel — állítás is, a részleges tagadó ugyanis az általános egyik oldala, s így állítmánya ennek meghatározottságát jelöli. A tagadó forma ugyanis azt állítja, hogy a néhány ember, bár nem szép, bár kívül esik a szépek körén, de *mivel ember, valamilyen meghatározottsággal rendelkezik a szépség vonatkozásában.* A tagadó részleges ítélet állítása tehát hipotetikus — az embernek a megismerés továbbhaladásával kell majd eldöntenie a konkrét tartalmát.

Mivel pedig az, hogy a tagadó részleges ítélet tudástartalmának milyen konkrét jellege van, csak akkor tudjuk meg, ha feltárjuk az ember összes — lehetséges, illetve valóságos — féleségeit az adott vonatkozásban, a tagadó részleges ítélet meghatározott tartalma az *S* (az ember) természetének függvénye. S ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy *az S természete a részleges tagadó alak lehetőségének alapja.* S ez a lehetőség (a hipotetikus jelleg rejti véleményünk szerint az okot, amely miatt a részleges ítéletek szembenállása kívűl esik az ellentmondás-elv érvényességi körén.

Az okot konkrétan kétféleképpen lehet megfogalmazni.:

1. Láttuk, hogy a lehetőség kívül maradt az ellentmondás-elv érvényességi körén. A két részleges ítélet szembenállása lehetőségtartalmat rejt, a tagadó

alak valóságos tartalma az *S* természetétől függ, ennek függvénye — ésszerű tehát, hogy a részleges ítélet kívül essék az elv érvényességi körén.

2.A lehetőség túllép a kijelentés tartalmának a „van-e?" kérdésre válaszoló szféráján, már azt a kérdést veti fel, hogy „miért?". A tagadó részleges forma meghatározottságai konkrétan azért olyanok, amilyenek, mert az *S* természete itt már ezeket engedi meg, az *S*-re vonatkozó tudás már nem tény jellegű ismeret, hanem már az ok ismerete: a tagadó részleges alak konkrét tartalmának *oka* ugyanis az *S* dolog természetében keresendő. A két részleges ítélet szembeállításával a gondolkodás elhagyta a közvetlenség — a „van" — szféráját, s átlépett az „ok" (megismerésének) szférájába. Erről pedig Arisztotelész ugyan már csak ontológiai vonatkozásban beszélt, de láttuk: álláspontjával nem ellentétes az a felfogás, hogy az ok kívül esik az ellentmondás-elv érvényességi körén.

A megismerés az ismeretlen felé halad, vagyis megismerni azért akar az ember, mert a dolog idegenségét meg akarja szüntetni, ezért azt mondhatjuk: a két részleges ítélet szemben álló kapcsolata a gondolkodás önállóságát jobban kifejezésre juttatja, mint akár az egyesé, akár az általánosé; mert amíg ezek tényt regisztrálnak, addig a két részleges ítélet szembeállításakor állító és tagadó egységét tételező gondolkodás már olyan tartalmat feltételez hipotetikus jelleggel, amely kívül esik a tény területén, s amelynek konkretizálása a megismerés tárgyának továbbelemzését igényli. Így a két részleges ítélet szembeállításakor a gondolkodás jobban támaszkodik a saját önálló mozgására, mert lényegében ennek — pontosabban: az állítás-tagadás egységét tételező mozgásának — alapján olyan tudástartalmat *tud bele* a gondolkodási formába, amelynek konkrét tartalma a további megismerés — tehát egyelőre még ismeretlen — tárgyának függvénye, és így egyelőre előretételezett. S az, hogy a határozatlanságot — vagyis a részleges tagadó forma határozatlanságát — csak az *S*-nek (a megismerés tárgyának, illetve a féleségei teljes — lehetséges, illetve létező — skálájának) a megismerése szünteti meg, azt igazolja, hogy a tudat önálló mozgása csak akkor lehet igaz, ha a tárgy természetét követi.

Ha összegezni akarjuk a részleges ítélet szembenállására vonatkozó elemzésünket, azt kell mondanunk: amikor Arisztotelész a részleges ítéletet az ellentmondás-elv érvényessége köréből kihagyta, akkor azt a felfogását juttatta kifejezésre, hogy az ellentmondás-elv csak a tény szférájára vonatkozik. S ez az állásfoglalása nagyon is konzekvens, mert az érvényességi körön kívül hagyott területek mindenütt a lehetőséget rejtik.

Hogy az ellentmondás-elv a tényre vonatkozik, általánosan elfogadott vélemény a logikában. De a további következtetést, amelyet véleményünk szerint Arisztotelész igényel — ti. egyrészt azt, hogy mivel a létező egésze terjedelmesebb a valóságnál, a róla való tudás sem korlátozódhat pusztán a valóság, tehát a „van" jellegű tudásra, hanem a kijelentéseknek mást is kell tükrözniük, mint a tényt, másrészt pedig s főleg azt, hogy amikor nem tényt tükröznek, már nem érvényesül az ellentmondás-elv — már nem vonják, illetve fogadják el, pedig ezt a következtetést le kell vonni.

Így tehát — bár igaz, hogy amit Arisztotelész rendszerbe foglalt, az az ellentmondás elvén épül, tehát logikája formális logika — Arisztotelész nyilvánvalóan nem abszolutizált, mert nemcsak azt látta, hol érvényesülnek törvényei, hanem azt is érezte ösztönösen — ha az okot nem is kutatta —, hogy hol nem, s ezért tudott nem merev lenni, szemben mindazokkal, akik a formális

logikát, illetve ennek ellentmondás-törvényét a gondolkodás abszolút törvényének tekintik.

Összegezésül az alábbi következtetéseket vonhatjuk le:

Az a felfogás, amely Arisztotelészt merev formális gondolkodónak, a merev vagy-vagy filozófusának tartja, egész tanításának pusztán egyik oldalát ragadja meg: a létező „van" — vagyis a „valóság" — állapotára vonatkozó felfogását kiterjeszti a létező egészére. A létezőnek azonban másik oldala is van — a lehetőség —, s erre vonatkozóan Arisztotelész következetesen állítja a szemben álló tagok együttlétezését. — Ez az egyik oka annak, hogy Arisztotelészt egyoldalúan értelmezik.

A másik oka az, hogy mindenféle szembenállásra vonatkoztatják az arisztotelészi ellentmondás-elvet, nem pedig csak az állítás és tagadás szembeállítására.

Mivel pedig kialakult az első egyoldalúság, azt sem láthatták világosan, hogy az állítás-tagadás szembenállásán belül is érvényesül a lehetőségnek az ellentmondás-elv érvényességi köréből való kizárása (lásd a fogalomról és a két részleges ítéletről mondottakat). Így azután nem lehetett tisztán látni azt sem, hogy Arisztotelész logikai vonatkozásban sem tartotta abszolút törvénynek az ellentmondás-elvet, annak ellenére, hogy logikai rendszerét erre az alapra építette fel.

Mindebből következik, hogy azok, akik ma a formális logika abszolút jellegének álláspontjáról tagadják egy nem formális logika létjogosultságát, vagy tagadják a formális logika érvényességének korlátozott jellegét, Arisztotelészt csak úgy állíthatják maguk mellé, ha tanítását *egyoldalúan* értelmezik.

К ПОНИМАНИЮ ПРОТИВОРЕЧИЯ У АРИСТОТЕЛЯ

Ида Ваш

В отношении принципа противоречия Аристотель не может быть назван негибким формальным мыслителем. Анализируя его логические воззрения в свете всего его учения, можно ясно видеть, что принцип противоречия действителен у Аристотеля лишь для одного определенного типа противоположенности, для противоположенности утверждения-отрицания, но и в нее не включается противоположенность двух частных суждений.

Причина последнего момента состоит в том, с одной стороны, что содержание знания, выражающееся в двух суждениях указанного типа, не представляет собой знания «фактического» характера, с другой стороны, в том, что принцип противоречия относится лишь к той бытийной форме существующего, которая является совпадающей с фактом «действительностью», и не относится к другой бытийной форме существующего — возможности.

Таким образом, может быть установлено, что несмотря на то, что Аристотель был формальным логиком (в области систематизированной им логики осуществляется принцип противоречия), система его не абсолютизировалась им, т. е. не рассматривалась им как система знания, относящаяся к существующему в целом.

ARISTOTLE'S VIEW OF CONTRADICTION

by Ida Vas

As far as Aristotle's principle of contradiction is concerned, the classical philosopher cannot be regarded as a rigid formal thinker. If we examine his logical views in light of his entire teaching, it is evident that Aristotle's principle is valid only for a certain type of counterposition, that of affirmation and negation although the opposition of the two particular judgments is omitted even here. The cause of this is that the information content expressed by these two judgments is non factual knowledge, while on the other hand, the principle of contradiction, in regard to being, pertains only to the form of existence of reality corresponding to the facts and not to the other form of existence, possibility.

In conclusion it may be stated that although Aristotle is a formal logician the principle of contradiction is asserted in his logical system and at the same time he did not absolutize this system, i. e., he did not regard it as a system of knowledge including all being.

A kierkegaardi esztétika és a zene

HELLER ÁGNES

Ha felvetjük azt a kérdést, hogy milyen szerepet játszott a zene Kierkegaard rendszerében, akkor nem csupán történelmi problémát érintünk. Kierkegaard zeneelmélete mindmáig hat, s nemcsak a magát tőle eredeztető egzisztencialista filozófia híveinek körében, hanem az esztétikai köztudatban is. E hatás oka csak igen csekély részben az, hogy e múlt század eleji gondolkozó a zene néhány valóban fontos sajátságára hívta fel a figyelmet, hiszen ezeket az igazságokat többnyire ad abszurdum vitte és eltorzította. Inkább abban rejlik, hogy Kierkegaard valamit előre megsejtett és jelzett, ami korábban még nem létezett. A modern zenei produkció számos olyan feltételét és sajátosságát, mely csak a huszadik században fog megjelenni. Korán jött dekadens filozófusként kereste az irracionalitást kifejező zenét. Ez — a közvetlenül a Beethovent követő korszakban vagyunk — még nem született meg. Ezért elképzeléseit részben elvontan fejezte ki, másrészt olyan zenei anyagon dokumentálta, mely nem felelt ugyan meg nekik, de elemzései ugrópontja lehetett. Azon a zenei anyagon, mely szívéhez közel állt: a mozarti zenén. E tanulmány célja annak bemutatása: mennyire saját eszméinek visszfényét látta meg Kierkegaard a mozarti zenében, elsősorban a Don Juanban, mennyiben tükrözték ezek a fejtegetések a korai egzisztencializmus életfelfogását, mennyiben látták meg a zenében azokat a lehetőségeket, melyek majd csak a dodekafóniában fognak kiteljesedni, s végül: véletlen volt-e, hogy Kierkegaard mindezt a Don Juanban vélte megvalósítottnak.

Kierkegaard szerint az ember egzisztencialis magatartásának három foka van: az esztétikai, az etikai és a vallásos. Az első magatartásforma morál alatti a harmadik morál fölötti. A középső szféra, az erkölcsi, nem más, mint az ember társadalmi léte. A társadalmi ember az, aki különböző erkölcsi követelményeknek van alávetve. E szféra jellegzetessége: a munka (hivatás) és a házasság. Itt mind az érzéket, mind pedig a szellemet alávetik a társadalmi igényeknek, s ezzel az erkölcsi világrendnek. A másik két egzisztenciaformában azonban elválik a szellemi és érzéki. Az esztétikai szféra embere csupán az elvont érzékiségben él, élete szellem nélküli élet. Miután azonban érdekeit nem kötik gúzsba erkölcsi követelmények, az érzékek kielégítésében meg tudja találni „önmagát", s ezzel az esztétikai szférán belül teljes, sőt zseniális emberré tud válni. A vallásos, szellemi lét szintén zseniális életforma. Nem még, hanem már nem morális, hiszen az ember csak istennek tartozik felelősséggel, méghozzá nem is tudja, hogy milyennel. A felelősség tartalmát ugyanis mindig a morális szféra adja, nem pedig a tiszta vallási. Az ember célja a vallásos szférában is csak az lehet, hogy „önmagává" váljék, függetlenül a társadalmi élet minden kötöttségétől és kívánalmaitól. Ez a „lemondás" az életről — ha egyes emberek

személyükben komolyan is veszik — elméletileg — csak pseudo lemondás, mert csak a kötelességekről való lemondást s ezzel együtt a szellemi játéknak való teljes magamegadást jelenti. A vallásos élet jellegzetessége, az úgynevezett „paradoxon", szintén ezt a felelőtlen játékosságot hangsúlyozza.

Kétségtelen, hogy az alsó és a felső szféra között belső kapcsolat áll fenn, s hogy a kierkegaardi magatartásformák fő ellentmondása nem egyszerűen az esztétikai és etikai élet ellentmondása, mint ezt a filozófus „Vagy-vagy" c. első nagy munkájában még hinni vélte, hanem ellentét az esztétikai *és* vallásos egzisztencia között az egyik és morális egzisztencia között a másik oldalon. Később Kierkegaard ezt nyíltan ki is mondja. Az ember, ha önmaga akar maradni, nem lehet más, mint lelkész vagy színész. Persze a játékosság, a felelőtlenség mozzanata a lelkészt is bizonyos színészi mozzanatokkal ruházza fel, ahogy az, hogy az érzéki magatartás elvvé változik, a színészből is bizonyos fokig lelkészt farag.

Az esztétikai és vallásos szféra rokonságának alapja az, hogy mindkettő alanya, illetve tárgya a *magányos ember*. Míg az etikai élet társadalmat feltételez, addig a vallásos és esztétikai élet egyaránt társadalmonkívüliséget. A különbség csak az, hogy az esztétikai életet élő ember a játékának tárgyait mégis a társadalom tagjai közül választja, míg a vallásos élet tárgya közvetlenül az én és isten személyes kapcsolata, s ezért itt még a közvetett társadalmiasság is megszűnik.

Mindezt előre kellett bocsátani, hogy megérthessük, miért válik a zene Kierkegaardnál előbb az esztétikai, majd később a vallásos szférában is jelentőssé. Mert a zenének a kierkegaardi rendszerben két helye van. Ifjúkorában, a „Vagy-vagy"-ban ez a szerep az esztétikai szféra első szakaszára korlátozódik. Később azonban, mikor a vallásos magatartás problémáit kidolgozza, ide is bevezeti a zenét. „A szellem világa csodálatosan akusztikusan van berendezve" — írja „Betegség a halálhoz" c. művében. Kétségtelen azonban, hogy miután az esztétikai problémák Kierkegaardot ifjúkorában sokkal jobban érdekelték, a zene helye az érzéki szférában sokkal átgondoltabb és kidolgozottabb, mint a szellemi szférában. Az előbbi elméletileg összefüggő, az utóbbi aforisztikus.

A zenét mint az érzéki vagy akár a szellemi zsenialitás birodalmát ebben az időben nem egyedül Kierkegaard állította szembe a köznapival, polgárival, társadalmival, erkölcsivel. Hasonló problémák vetődnek fel a romantikában is. Elegendő itt E. T. A. Hoffmann Kreislerianájára emlékeztetnünk. Hoffmann is úgy látja, hogy a zseniális muzsikus, Kreisler, egyedül áll a világban, szinte társadalmon kívüli. A köznapi, társadalmi szférában a zene puszta szórakoztató műfajjá vált, vacsorák kísérőzenéjévé, műveletlen polgárok szórakoztatására. Az igazi zene már csak a magányos zsenik földről elszakadt lelkében él.

Bizonyos, hogy Kierkegaard és Hoffmann fejtegetéseinek közös társadalmi anyaga, de különböző társadalmi és filozófiai tartalma van. Mi az a közös társadalmi anyag? A művész és művészet sorsa a kapitalizmusban, konkréten a kialakuló kapitalizmusban. A marxi megállapítás, mely szerint a kapitalizmus művészetellenes, különösen éreztette hatását a zenében. Ebben a szakaszban — először — csak a művész és közönség között szakad meg a kapcsolat, a mű közönsége válik problematikussá, hogy később egyre problematikusabbá váljék maga a mű, a komponálás lehetősége és feltétele is. A kapitalizmus előtti történelmi korszakban, különösen a felvilágosodásban, a zene közönsége lényegében egybeesett a zeneértő közönséggel. Bármilyen nehéz volt is, bármennyi

társadalmi és emberi megaláztatással járt is pl. egy Mozartnak a hercegérseket vagy II. Józsefet szolgálnia, kétség nem fér hozzá, hogy II. József és környezete lényegében meg tudta különböztetni a jó zenét a rossz zenétől, még akkor is, ha Mozart zsenialitását nem ismerte fel. A népi zene és a „magas zene" még nem különült el egymástól — legalábbis ott, ahol a zenei fejlődés ekkor a legszembetűnőbb: a német zenében. A művész egy emberi közösség — mondjuk, hogy polgári közösség — képviselőjeként lépett fel, s akarva-akaratlanul, tudatosan vagy nem tudatosan, de kifejezte az adott közösség érzés- és élményvilágát. E kor zenéjére is vonatkoztatható Adorno aforizmája a polifon zenéről: tudniillik, hogy az mindig többesszámban beszél. Nem azt mondja, hogy „én", hanem azt, hogy „mi".

A polgári társadalom kialakulásakor azonban minden megváltozott. A művészet árucikké válásával minden művészetben, s így a zenében is, megindult a kettéválási folyamat. Kialakul a „magas" és „alacsony" művészet. A népet kizárják a „magas" művészetből, a polgárság számára a művészet saját anyagi szükségleteinek kielégítését szolgálja. Így a legtámogatottabb művészet az „alacsony" művészet lesz. Ugyanez a polgárság a „magas" művészetet is igyekszik saját, igen köznapi ízléséhez hangolni. A művészek, így a zenészek, akik a polgárosodástól közönségük kiszélesedését, a néppel való új nagy találkozást remélték — gondoljunk csak Haydn és Mozart effajta reményeire —, most rohamosan szigetelődtek el művészetük minden emberi bázisától. A hétköznapi érdekpolgár szemében a „magas" művész egyszerűen csodabogár. A művész és művészet elgyökértelenedik. Nincs osztály, nincs réteg, melyhez kapcsolódjék. A polgári hétköznap nem ihleti. Az utolsó, aki — legalábbis Nyugat-Európában — magára vette és megpróbálta túlhaladni ezt a konfliktust, Beethoven volt. A nagy francia forradalom és a napóleoni köztársaság pátoszának utórezgéseiből merítve szubjektív ihletet, szinte túllendülve kora perspektívátlan sivárságán, magányos és elvileg megoldhatatlan problémákkal teli egyéni életéből szubjektív vággyal és meggyőződéssel telten keresett és talált utat a „mi" felé. A „mi" ilyen szubjektív-morális elérése, mely legpregnánsabban a IX. szimfóniában, szenvedélyes keresése, amely a késői kvartettekben fejeződik ki, egyelőre, méghozzá hosszú történelmi korszakra, e törekvés végső szava.

Ezt a haladást, a művészetnek ezt a tragikus helyzetét reagálta le Hoffmann és Kierkegaard. Mindkettő — helyesen — úgy látja, hogy ez a folyamat a zenében tükröződik a legpregnánsabban. Hiszen a zene számára a legfojtóbb a magány, a „mi tudat" kifejezésének képtelensége.

A kierkegaardi esztétikai és etikai szféra kettősségében tehát a művészlét és polgár-lét kettőssége fejeződik ki. Annak felismerése, hogy a művész és polgár nem lehet azonos, nem egyesülhet egy személyben, nem valósulhat meg egy életformában. Választani kell, hogy valaki zseniális művész vagy polgár akar-e lenni: vagy-vagy.

Kierkegaard — mint mondottam —ugyanabból az életanyagból merít, mint Hoffmann. Csak míg Hoffmann írásaiban megőrződik az életanyag konkrétsége, míg itt tisztában vagyunk, hogy egy adott kor konkrét, történeti konfliktusával van dolgunk, addig Kierkegaard-nál ez a vagy-vagy az egzisztenciaformák köntösében jelenik meg. Ha a művész és a polgár-lét, az esztétikai élet és az etikai élet nem más, mint két egzisztenciaforma, akkor ez a vagy-vagy, az alapválasztás, nem egy konkrét szituáció terméke, egy kor tragikus válaszútja, hanem örök és változatlan emberi válaszút. Sosem volt másképp, sosem lehet

másképp. A művész lényege egzisztenciálisan a magány és ezzel az erkölcsönkívüliség.

Egészen más a probléma megoldása Hoffmannál. Emlékezzünk Kreislerre! Milyen precízen ábrázolja az író, hogy milyen emberek körében kellett Kreislernek élnie, hogy konkrétan kik elől menekült a magányba. Hogy milyen ostoba polgárokat kellett szórakoztatnia, milyen tehetségtelen gyerekeket tanítania. Ebből az életből menekült Kreisler a szubjektivitásba, ha így tetszik: az esztétikai életbe.

S tovább: Kierkegaardnál az esztétikai élet elvileg erkölcsönkívüliséget jelent. Hoffmann Kreislerénél más a helyzet. Kreisler nem általában az erkölcsön, hanem a polgári erkölcsön helyezi kívül magát. Az ő zenéje nem amorális, művészete nem eleve az erkölcs tagadása, nem principiálisan erkölcsönkívüli, — pusztán függetlenedik annak a világnak konkrét erkölcsi követelményeitől, melyben élnie kellene, s amelyben nem akar élni.

A morálhoz való különböző viszony jelentkezik a kommunikációs problémában is. Kierkegaard esztétikai szférájának embere egyetlen emberrel sem tud emberi viszonyt kiépíteni. Mások kapcsolódnak hozzá, de ő nem kapcsolódik másokhoz. Nem így Kreisler. Igaz, azokhoz a kövér polgárokhoz, akiket szórakoztatnia kell, neki semmi köze. De egy emberhez mégis van. A szolgafiúhoz, akit, ha urai lefeküdtek már, Kreisler titokban tanít zongorázni. Szívvel és lélekkel. Ő a néppel való kapcsolatban akarja meghaladni a polgár—művész ellentétet, urrá lenni a magányon.

S végül a beteljesedés. Kreisler is a démon hatalmába kerül éppen úgy, mint Don Juan. A c-moll akkordok előre óvják a zseniális magány teremtette szakadéktól: „Kreisler, Kreisler! — embereld meg magad! — Látod, hogy leselkedik a sápadt kísértet, rőten csillogó szemeivel — hogyan nyújtja feléd karmos csontöklét a szakadozott köntösből...?" Csakhogy Kreisler egy vesztett harc után kerül az ördög kezébe, nem predesztinálva van erre. Nem a zene maga az, ami benne ördögi, hanem a körülmények és a jellem kölcsönhatása az, ami a zenét, az ő zenéjét embertelenné, ördögivé válni kényszeríti. Kierkegaard koncepciójában azonban a zene magában és magáért démonikus. Nincs más zene, csak az ördögi.

Nem akarunk most a költő és a filozófus életvitelének különbségével foglalkozni. Csak utalni szeretnénk arra, hogy Hoffmann maga egész életében görcsösen harcolt azért, hogy magában a művészt és polgárt harmonizálja, hogy a kettő széttört egységét legalább eszményi értelemben helyreállítsa. Kierkegaard erre sosem törekedett. Feladta — harc nélkül — a polgáréletet, feladta patetikusan felbontott eljegyzésével, mint később Nietzsche, Franz Kafka vagy a képzeletbeli Adrian Leverkühn, és egyetlen alternatívaként a magányos zseni életét élte. Még kevésbé akarunk most mélyre ásni a magatartáskülönbségek egzisztenciális gyökeréig. Nem akarjuk vulgarizálni társadalmi lét és gondolkodás szükségszerű kapcsolatát. De mégsem tudjuk elfojtani azt a gondolatot, hogy annak, akinek nincs pénze, egyszerűen kapcsolatot *kell* teremtenie művész és polgár-lét között. Mert ha mint művész teljesen hátat fordít a polgár-létnek, elutasít minden társadalmi kommunikációt, akkor egyszerűen éhen hal. Mindazok az életformák, melyeket Kierkegaard a zseninek kínál, mind az esztétikai, mind a vallásos-paradox életforma, feltételezik, hogy annak, aki éli, pénze, tőkéje van. Kierkegaard maga egy ilyen anonim tőke kamataira alapozta az etikai világon kívül helyezkedő zseniális létet.

A kierkegaardi esztétikai szférának két szakasza van, és csak az elsőt jellemzi a zene. Míg ez a szakasz az úgynevezett „közvetlen-érzéki vagy ero-

tikus", a második közvetetten érzéki, vagyis reflektáltan erotikus. A beosztás formálisan követi Hegel Logikáját. Tudvalevő, hogy Hegelnél a közvetlenség fokát a reflexió foka követi. Csakhogy Hegelnél — akinél különben a probléma korántsem szűkül az érzékiségre s még kevésbé az erotikára — e szakaszok dialektikusan kapcsolódnak egymásba, míg Kierkegaardnál mereven különválnak. Ez a merev különállás Kierkegaardnál rendszer. A magatartásformák között nem véletlenül nincs átmenet. (Mikor később régi kedvelt kategóriáját, az iróniát, továbbá az érdekességet átmenetként beiktatja, ezek éppen olyan mereven önmagukban állnak, mint az alapvető szférák. A koncepció nem válik dinamikussá, csak az intervallum szűkül.) (A „Vagy-vagy" a hegeli dialektikával való polémiával kezdődik. Nem igaz, hogy a külsőben a belső fejeződik ki — írja Kierkegaard —, a külső és belső között semmi kapcsolat nincsen. Az ember belseje teljes „inkognitó"-ban van. Mit sem tudunk róla. Tetteink nem világosítanak fel lényegéről, hanem eltakarják azt.

A magatartásformák közötti átmenetnélküliség tehát csak a dialektikaellenesség egyik kifejezési formája. A külső-belső ellentéte, illetve egymásra nem vonatkoztathatósága a dialektikaellenesség legmélyebb rétegét érinti. S ennek minden egzisztenciális fázisban fontos szerepe van. Az „inkognitó" az esztétikai magatartás titka is.

Az „inkognitó" kifejezés maga az opera buffából kerül a kierkegaardi filozófiába, s nem véletlenül, hogy első reprezentánsa éppen Don Juan. Kierkegaard szerint a zseniális ember mindig inkognitóban él, minden magatartása álöltözet. Tettei jellegzetesek öltözésére, de eltakarják egzisztenciáját. Pedig ezek az emberek — legalábbis az esztétikai szférában — állandóan cselekszenek. Don Juan mást sem tesz, mint cselekszik, a reflektált szféra „csábítója", Johannes, ugyanígy. De tudjuk-e ebből, hogy ki Don Juan s hogy ki Johannes? Korántsem. Kierkegaard felfogása szempontjából ez evidens. Tettből és tettek következményeiből csak akkor lehet a cselekvő ember létére és lényegére visszakövetkeztetni, ha felteszem, hogy az ember társadalmi lény, tehát a társadalom szerkezetén belül társadalmi morál alapján interpretálható, még akkor is, ha amorális. Ha feltételezem, hogy tettével valamit akart, e tettnek volt valaminő „természetes", azaz mások számára is belátható logikája. De mi történik, ha feltételezem, mint ahogy Kierkegaard feltételezi, hogy a zseniális ember eleve társadalmon és morálon kívüli, hogy semmiféle logikával nem mérhető cselekedetei semmiféle társadalmi és erkölcsi értéken sem alapulnak. Akkor még csak megközelítően, sejtésformában sem tudok visszakövetkeztetni a tettéből a kilétére. Kierkegaard esztétikai szférájának emberei ilyenek. Mivel cselekszenek, s mivel a cselekedeteknek mint jelenségsorozatoknak van csak logikájuk, következésképpen kell mögöttük valami egységes magnak állnia — ez pedig az „inkognitó", a megismerhetetlen. Az ember lényege így irracionálissá válik. Az esztétikai és vallási szféra emberének léte, létének lényege eleve irracionális. S miután Kierkegaard szerint a zene — legalábbis az esztétikai szféra első fázisában — ezt a megragadhatatlan lényeget, az inkognitót fejezi ki, mégpedig adekvátan, Kierkegaard a zenét principialiter irracionális művészetnek hiszi és vallja.

Térjünk most vissza a közvetlen-érzéki és közvetett-érzéki szféra megkülönböztetésére. A két szakasz közös sajátsága: az erotikum. Csakhogy az erotikum az előbbinél a reflexió nélküli, természeti-démonikus érzékiségben, az utóbbinál a reflektált érzékiségben, a csábításban fejeződik ki.

Az első fázis reprezentánsa Don Juan. Kierkegaard szerint a mozarti Don Juan az, aki közvetlen érzékiségével, természetének, azaz magának a természetnek démonikusságával hat. Nem tudatosan éli az esztétikai életet, azt se tudja, hogy mi az, — hanem azáltal éli, hogy egyszerűen sajátmagát, a természetét éli. A reflektált-érzékiség életvitelét Kierkegaard a Csábító naplójában érzékelteti. Johannes, a csábító, meglát egy lányt, s elhatározza, hogy el fogja csábítani. Mégpedig nem akárhogyan, hanem éppen azon a módon, ahogy előre elképzelte, pontosan kiszámította. Az előre eltervezett, az előre kiszámított hadművelet sikere lépésről lépésre beteljesedik. A lány sorsának bonyolult szövögetése során — először udvaroltat neki barátjával, azután maga kezd udvarolni, hirtelen eljegyzi, lassan felbontja az eljegyzést stb. — előre jól beosztott és adagolt erotikával, raffinált levelezéssel eléri, hogy a lány valóban akkor, úgy és olyan formában adja oda magát neki, ahogy előre kiszámította. Az odaadás aktusa már közömbös — sem a hőst, sem az írót nem érdekli —, az, ami fontos, a hódítás esztétikai formája. Mi az, amit a csábításban Kierkegaard esztétikusnak nevez? Mindenekelőtt valóban a morálonkívüliséget. A csábító minden körülményre tekintettel van, csak arra a hatásra nem, amelyet az elcsábított és otthagyott lányban ez a tragédia kelt. Nem ismert társadalmi, erkölcsi felelősséget. Továbbá: az életben úgy jár el, mint ahogy a művészetben szoktak: bizonyos játékossággal maga alakítja hőseinek sorsát, méghozzá konzekvens logikával. Ez a sorsalakító játékosság a művészetben azért válik lehetségessé — és legkevésbé sem immorálissá —, mert művészetről és nem életről van szó. Goethe kegyetlenül megöli — mint művész — a Vonzások és választások Ottiliáját, de éppen azért teszi és teheti ezt, mert Ottilia nem él, hanem csak az élet tükörképe. A költői kegyetlenség szükséges az életigazság kifejezésére, de csak úgy lehetséges, hogy az életigazság tükrözése és nem életvalóság. A művészetben a hősök megsajnálása immorális, mert megszegi a művészet morálját: az igazságot, a szép és igaz egységét. Az élet morálja azonban egészen más. Itt a játék közvetlenül az emberek sorsát érinti, s az élettel, emberek sorsával nem lehet játszani, még kevésbé kísérletezni. Hasonló a helyzet a logikával. A művész a valóság lényegét kiemelve mindig tartja magát az élet alapvető logikájához. Az élő és cselekvő ember, aki állandóan előre nem látható és várt hatások és reakciók közé kerül, csak embertelenként vihet keresztül egy efféle logikát.

Persze: Kierkegaard az „esztétikai életvitelt" megint nem a semmiből merítette. Itt találkozunk először, de nem utoljára, azzal a jelenséggel, hogy filozófusunk bizonyos szempontból átvezető kapocs a bomló feudalizmus és a bomló polgári rend élet- és értékrendje között. A „csábító" személyével ugyanis találkozhattunk már. Valmonte vicomte és Merteuil marquise személyében a „Veszedelmes viszonyok "c. regényben. Laclos ábrázolja hőseit efféle intenzív-esztétikai csábítóknak, akik előre kiszámítják a hódítás formáit és módjait, s ördögi logikájukkal végig is viszik a játékot. De itt ugyanazzal a különbséggel állunk szemben, mint Hoffmann és Kierkegaard viszonyában. Laclos konkrét kor konkrét embereiben ábrázolja ezt az „esztétikai" magatartást. Az ő hősei a magát szétmarcangoló, életélvezetében bukásra ítélt, ugyanakkor pszichológiai és logikai élettapasztalatának teljében tetszelgő ancien régime utolsó apostolai. Laclos csodálja 'nagyságukat, „művészetük" következetességét, s ugyanakkor gyűlöli őket. Ugyanúgy nézi hőseit, mint Mozart Don Juant. Sorsuk is úgy teljesedik be, mint Don Juané. Emberi erő még nem tud győzni rajtuk. Az ő ottavióik és donnaannáik is gyengék és tapasztalatlanok ahhoz,

hogy győzzenek, annál is inkább, mert a morálon kívül állók elleni harcban morális eszközök nem célravezetők. Itt is „kívülálló" hajtja végre az isteni büntetést. Míg Don Juant a szobor — a halál — bünteti, addig Mertueil marquise szenvedése még szörnyűbb. Megbetegszik, öreg és csúf lesz — a természet ott bünteti, ahol asszonyi hatalmának forrása van. Mert az esztétikai élet hatalmának forrása a vonzóerő.

Kierkegaard megint elvonatkoztat a „csábító" figurájának nagyon is konkrét történeti tartalmától. Megint elvont „fázissá", „stádiummá", az egzisztencia változatlan, történelmenkívüli lépcsőfokává változtat egy magatartást. S ezzel lehetetlenné teszi a distanciát a csábítóval szemben, ahogy nem distanciálja magát Don Juantól, a zene démoniságától, művész és polgár ellentététől sem.

A distanciára való képtelenséget lehetne személyes mozzanattal is magyarázni. Kierkegaard saját életében és életével éppen úgy játszott, mint ahogy Johannes, a csábító. Ezen nem változtat az sem, hogy mást játszott. Újra vissza kell térnünk a felbontott eljegyzés történetére, mert ez Kierkegaard személyes életének kulcsa. Felbontja eljegyzését Regine Olssennel, egy lánnyal akit szeret. Mint naplójából értesülünk azért, mert kedélyének sötétsége, belső kétségbeesése, társadalmi életre alkalmatlanná teszik, s így szerelmét nem tudná boldoggá tenni. Mikor felbontja az eljegyzést, ezt nem úgy teszi, hogy feltárja a lánynak elhatározása okát, hanem úgy, hogy játszani kezd előtte. Állítólag azért, hogy a szakítás a lánynak ne fájjon (mért fájna az igazság jobban a játéknál?), valójában pedig azért, hogy saját létének lényegét elrejtse. Megjátssza, hogy nem szereti többé, hogy csak el akarta csábítani — a többi között ezért írja meg a Csábító naplóját —, közben pedig szenved, és naplója telve van szerelmi kétségbeeséssel. Ez a játék, melynek célja tudatosan, előre kiszámított módon és eszközökkel elvezetni a lányt a közömbösségig, ugyanolyan jellegű magatartás, mint a csábítóé, ha tartalma merőben más is.

Világos, hogy ez a személyes magatartás és élmény adta az impulzust Kierkegaardnak, hogy a „csábító" magatartását, az esztétikai szféra reflektált lépcsőfokát úgy rögzítse, ahogy rögzítette. De személyes élmények és indítékok gyakran történelmileg — ha még csak csírájukban is, de létező — lényeges tendenciák feltárását teszik lehetővé. Mert bizonyos, hogy ahogy a modern — XX. századi — polgárság, elsősorban a polgári értelmiség lába alól kezdett kicsúszni a társadalmi-erkölcsi talaj, ahogy ez az értelmiség lassan kezdett morálon kívülivé válni, úgy válik magatartása egyrészt irracionálissá — l. az action gratuite-ek gyakoriságát — s ugyanakkor, ezzel egységben, formállogikussá. Az emberek kezdik ténylegesen megjátszani az életet, szerepet vállalni s előre kiszámítani a szerepből következő lépéseket, mintha az élet sakkparti lenne, a formállogikát követné, mintha ezzel a számítással nyerni lehetne. Nagyon ritkán nyernek is vele, de a valóság gazdagsága többnyire megtréfálja őket. Vagy saját lényük nem felel meg a szerepnek, vagy a világ nem a sakktáblának. S ilyenkor irracionalitásról, megismerhetetlen, bűvös, démoni erők hatásáról beszélnek, s mint látni fogjuk, valóban ilyen erők szolgái lesznek. Ivan Karamazovtól Dürrenmatt Igéretének Mattheiáig az írók állandóan ábrázolták, hogyan jutnak el önmaguk elvesztéséig, egészen az őrületig ezek a sakkjátékosok, legyenek bár amorálisak, mint az előbbi; szupermorálisak, mint az utóbbi. A megismerhetetlennek és ellenőrizhetetlennek vallott természeti ösztön és az ontológiává hiposztazált formállogika — amelyek, mint Lukács György az Ész trónfosztásában megmutatta, a „magas" filozófiában is kiegészítik egymást —

együtt és egyszerre élnek és egységük a világ dialektikus összefüggéseinek fel nem ismeréséből ered. Ezért jelenik meg először annál a gondolkodónál, aki először tagadta meg tudatosan a dialektikát. A természeti-irracionális magatartás testesül meg Kierkegaard szerint Don Juanban, a formállogikai játék Johannesban.

Előlegezzük, hogy bár Kierkegaard zenéről csak az első fázis első szakaszával, a Don Juan típusú közvetlenséggel kapcsolatban beszél, hogy mindkét szakasznak (az első magatartásformán belül) van affinitása a zenéhez. Adorno elemezte talán legvilágosabban, hogy a schönbergi zene tökéletes matematikai szerkesztettsége, mesterkélten precíz, szuperlogikus megkonstruálása mennyire a modern polgári — egzisztenciálisnak nevezett — életérzés, az „aggódás" irracionalitásának kifejezésére szolgál. S idézzük megint Thomas Mann Adrian Leverkühnjét, mint ebben a tanulmányban majd még többször, mert benne és az ő zenéjében az írónak valóban sikerült a modern zenei magatartás és valóság leglényegesebb vonásait szintetizálnia. Adrian szenvedélyesen szereti a „rend"-et, azt mondja, hogy a legrosszabb rend is jobb, mint semmilyen rend, a zongorája fölé kiakasztja a bűvös négyszöget, a tiszta matematika csodáját mint a komponálás mintáját és ősképét. A zenében is a bűvös négyszöget akarja megvalósítani, ahol nincsenek többé „szabad hangok", ahol az első mozzanatból minden logikai szükségszerűséggel következik. Thomas Mann azután ábrázolja — s erre még visszatérünk —, hogy ez a tisztán logikailag konstruált zene hogyan válik az ösztönök, a barbarizmus, egy dehumanizált természet és dehumanizált társadalom akaratlan kifejezőjévé. A zenei fejlődésnek ezt a XX. században kibontakozó irányát Kierkegaard a XIX. század első felében *valóban nem sejthette még*. Ezért választja el a formállogikus fázist, az érzelmek matematikáját, az esztétikai szféra második mozzanatát a zenei kifejezés formáitól. Ezért teszi a „csábító" esztétikai életének kizárólagos jellegzetességévé, egy olyan magatartásforma jellegzetességévé, melyet — ha csíraformában is — az életben már tapasztalt s bizonyos formában maga is átélt.

*

A „Vagy-vagy" c. mű első részében Kierkegaard a művészeteket aszerint csoportosítja, hogy eszméjük, illetve médiumuk elvont-e vagy konkrét. Minél elvontabb egy eszme, annál inkább csak elvont médium segítségével fejezhető ki. (Mellékesen: tartalom és forma e kapcsolatát Kierkegaard a hegeli esztétikából meríti.) S itt kapcsolódik a zene a kierkegaardi fejtegetésekbe. Ugyanis a zene az a médium, mely — Kierkegaard szerint — legtávolabb esik a nyelvtől, s ezért a legelvontabb. Így felel meg a legelvontabb tartalmak kifejezésére.

Mielőtt tovább mennénk, vizsgáljuk meg röviden, vajon igaza van-e Kierkegaardnak, mikor a zenét nevezi a legelvontabb médiumnak? Vajon a zene általában és szükségképpen elvontabb-e a nyelvnél, a beszédnél? Úgy hiszem: igen is meg nem is. A beszéd, mivel a fogalmiságánál fogva mindig konkrét tartalmakat fejez ki — magyarul: minden mondatnak, illetve mondatösszefüggésnek konkrét, meghatározott mondandója van —, valóban a legkonkrétebb művészi médium. Hogy a zenével vessük össze: bár a zenei kifejezésnek, s ebben nem pusztán az egész kompozíciót, hanem az egyes zenei mondatokat is értjük, van „mondanivalója", kifejezendője, ez a mondanivaló azonban, ha a zeneszerző lelke egy konkrét érzelmi tartalmának tükrözéséből is fakad, objektíve nem csupán egyetlen meghatározott és körülírt érzelmi vagy

gondolati tartalmat fejez ki, hanem a zenei mondat vagy kompozíció egy bizonyos érzelmi-tartalmi körön, mozgástéren belül lehet különböző érzelmi vagy gondolati árnyalatok, sokféle — nyelvileg mind különbözőképpen kifejezendő — tartalom érzéki megjelenítés. Persze helyesebb, ha nem azt mondjuk, hogy a zene — ebben az értelemben — elvontabb médium, mint a nyelv, hanem azt, hogy a zenei konkrétség tartalmai és kritériumai mások, mint a nyelvi konkrétség tartalmai és kritériumai. A zene konkrétsága nem lehet fogalmi konkrétség, hiszen éppen ezért nem fejezzük ki a zenei tartalmakat beszédnyelven. A zenének ez a bizonyos értelemben megjelenő nagyobb elvontsága azonban korántsem jelent abszolút elvontságot, mint ezt Kierkegaard gondolta. Ellenkezőleg. A zene a fenti vonatkozásban elvontabb, más vonatkozásban azonban éppen konkrétabb a nyelvnél. A nyelv, mivel fogalmi, szükségképpen általánosít. Sosem tudja adekvátan megragadni a hic et nunc általánosíthatatlan, forgalmilag kifejezhetetlen mozzanatait. Egy konkrét érzelem pl. fogalmilag csak körülírással (költői körülírással), de sosem közvetlen tükrözéssel ragadható meg. De az emberi tudat fogalomalatti rétegei, mindazok a mozzanatok, melyek a fogalmakban általánosító kifejezést nyernek, érzelmi konkrétságukban jelenhetnek meg a zenében. Ennyiben, azaz az egyes fogalomalatti érzelmek, hangulatok, lelki reakciók érzéki megjelenítésében a zene kétségtelenül konkrétebb médium a nyelvnél. Persze ez a fogalomalattiság, az egyszeriség hic et nuncja itt sem jelent puszta egyediséget. Mindaz, ami érzelmileg egyszeri, szintén a konkrét történelmi-társadalmi-morális ember egyes reagálása, mint a fogalmilag kifejezhető; éppen úgy valami általánost jelez, valami általánosabbra utal, éppen úgy a különösség szférájában realizálódik, mint a fogalmilag megragadható. A legegyénibb fogalomalatti érzelmek és hangulatok is a különös fokán jelennek meg a művészi realizálásban. Enélkül a zene mások számára élvezhetetlen volna. De ez a különösség fokára emelt érzelmi tartalom közvetlen és nem közvetett.

Ezt látta meg Kierkegaard, mikor úgy beszél a zenéről mint a közvetlenség birodalmáról. Csakhogy: ez a közvetlenség megint nem abszolút, hanem viszonylagos. Ugyanis csak a nyelvi közvetettséghez képest közvetlen. Abszolút értelemben a legvéletlenszerűbb és legegyedibb művészileg kifejezhető érzelmi tartalmak is magukban hordják a közvetítést. Másodszor — s ennyiben egyszerűsíti le Kierkegaard még jobban az igazságot — ez a közvetlenség korántsem azonos a tiszta elvontsággal.

A zenei kifejezés fogalomalattiságának s egyúttal fogalomfelettiségének ténye Kierkegaardot sajátosan téves következtetéshez vezeti. Azt állítja, hogy a zene mint elvont médium — amely az ő rendszerében, mint láttuk, a közvetlenséggel azonos — történelmen- és társadalmonkívüli, elvont általánosság. Később Kierkegaard általában elveti a történetiséget. A fogalmi szféra történelmi kötöttségét egyelőre elismeri, de abból, hogy a zene — szerinte — elvont és közvetlen, fogalmonkívüli, azt a következtetést vonja le, hogy éppen a zene fejezi ki az emberi lényeg történelmenkívüli szféráját. Így lesz az zene Kierkegaardnál azért, mert — valóban! — viszonylag közvetlen, azért, mert — valóban! — fogalmonkívüli tartalmakat fejezhet ki, „őstermészeti" rétegek, történelmen és erkölcsönkívüli állítólagosan létező egzisztenciák örök és elvont megszólaltatója, az értelmenkívüli „inkognitó" irracionalitásának szférája.

Melyik az a tartalom, mely Kierkegaard szerint olyan elvont, azaz olyan természeti, ősi, örök és egzisztenciális, hogy csak a legelvontabb médium, a zene fejlesztheti ki? Az „érzéki zsenialitás". „A legelvontabb eszme,

melyet elgondolhatunk — az érzéki zsenialitás" —írja. Továbbá: „De mely médium segítségével ábrázolható? Egyedül és csupán — a zene segítségével." Azt, hogy az érzéki zsenialitás a legelvontabb eszme, Kierkegaard nem igyekszik bebizonyítani. Ez elméletének axiomatikus alapja. A többit már mind ebből az axiómából vezeti le.

Ezzel kapcsolatban több probléma vetődik fel. Mindenekelőtt: igaz-e, hogy a zene mint médium mindig érzéki? Továbbá: igaz-e, hogy a zene tartalma mindig érzéki? Harmadsorban: azonos-e az érzéki az érzékiséggel? Végül: azonos-e az érzékiség az érzéki zsenialitással?

Minden művészet,melynek élvezete egy konkrét érzékszervünkhöz kapcsolódik, érzéki természetű. Így kétségtelen, hogy a zene — éppen úgy, mint pl. a képzőművészet — érzéki művészet. A hang, a zene médiuma, azonban sosem önmagában és önmagáért mint hang ad érzéki örömöt. E médiumnál is, mint a színeknél és a formáknál, az érzéki gyönyör a médium és a tartalom konkrét korrelációjának következménye.

Ellenünk vethetnék, hogy az érzéki élvezet elvont, független a tartalomtól. Bizonyos hangok eleve kellemesek, mások kellemetlenek. Tehát, hogy az érzéki élvezetnek, az érzéki médiumokkal ható művészetek élvezetének nem konkrét társadalmi-történeti, hanem valóban, mint Kierkegaard állítja, természeti alapja van. Ez azonban nincs így. Természetes, hogy minden érzékre ható művészetnek, mint ahogyan a köznapi életben megnyilvánuló érzékileg kifejeződő jónak és rossznak is, megvan a maga természeti előfeltétele. Bizonyos rezgésszámon aluli vagy felüli hangok eleve nem lehetnek zenei hangok, mert élvezhetetlenek. Bizonyos fényhullámok láthatatlanok, s így nem lehetnek érzéki élvezet médiumai. De a természeti feltételek nem többek feltételeknél. Egy kellemes hang még nem szép (csak kellemes), ahogy egy kellemesen ható szín sem tartozik okvetlenül az érzéki szépség szférájába. De már ez a művészetalatti réteg, a kellemesnek és kellemetlennek a szépnél és rútnál szubjektívebb s ugyanakkor természetibb rétege is konkrétabb, mint hinnénk. Ha megkérdezik, hogy mi kellemesebb: egy puha szőrme vagy egy göcsörtös fa érintése, akkor — elvontan — mindenki a puha szőrmére szavazna. De ha azt a konkrét szituációt képzeljük el, hogy valaki egy oroszlánnal vívott élet-halál harcban érinti meg a puha szőrmét, vagy azt a göcsörtös fát szorongatta, melyet előbb még szerelmese érintett, akkor bizonyos, hogy konkrétan, a konkrét szituációban, az előbbi a kellemetlen, az utóbbi a kellemes. Tudja ezt mindenki, aki valaha megszorított egy kezet a sötétben, vélvén, hogy egy szeretett lényhez tartozik, s mikor világossá válva kiderült, hogy egy egészen más, ellenszenves személy keze volt, a nagyon is kellemes érzés nagyon is kellemetlenbe csapott át. A szép szférájában ez még fokozottabban így van, mint a kellemesében. Az érzéki — elvont — kellemesség lehetősége a művészi élvezet feltétele — de hogy ez az élvezet valóban létrejön-e, annak oka és indítéka mindig az a tartalom, melyet az adott érzéki szféra életre kelt. (A zenében ez különösen világos: az időszerűtlenné vált, sőt a giccses zenei kifejezések gyakran kellemesebbek az átlag zenehallgató fülének, mint az új tartalmat kifejező új formák. Ezekbe az új tartalmakba bele kell hatolni és az új formákat „meg kell szokni", hogy a nagyobb szépség most már a kellemes magasabb fokával kapcsolódjék egybe.)

Tehát az, hogy a zene médiuma érzéki, igaz, de önmagában még meglehetősen semmitmondó igazság. Kérdésünk most az, hogy a tartalom, melyet a zene kifejez, valóban érzéki-e, közelebbről: azonos-e az érzékiséggel.

Bizonyos, hogy nem. A zene kifejezheti az emberi érzelmek és eszmék totalitását (az eszmékét, amennyiben érzelmek közvetítik őket). Ezek az érzelmek így nem csupán érzékiek lehetnek, hanem éppen morálisak is. Beethoven zenéje pl. majdnem pusztán morális konfliktusok érzelmi közvetítésű érzéki kifejezése. A zene tartalmának leszűkítése az érzékiségre így megfosztja azt mindazoktól a tartalmaktól, melyeket a zenetörténet alkotásainak óriási többsége kifejezett. Kierkegaard nem ismerte még Beethovent (ahogy már nem ismerte a barokk zenét). Elméletét a mozarti muzsikára építette. De látta — és következetes gondolkodó lévén látnia is kellett —, hogy elveit a mozarti oeuvre sem igazolja. Ezért először elveti Mozart egész hangszeres zenéjét — azt állítván, hogy csak a vokális zene igazán érzéki. Azután elveti Mozart operáinak nagy részét, a Figarót, mert csak megzenésített színdarab, a Varázsfuvolát, mert eszméje evidensen morális, s ennek kifejezésére — Kierkegaard szerint — a zene eleve képtelen. Mi marad meg a zenéből? Egyesegyedül a Don Giovanni. A Don Giovannit Kierkegaard — mint látni fogjuk —, ha egyoldalúan és félreértésekkel is, de zseniálisan elemzi. De vajon nem egy művészelmélet szegénységi bizonyítványa (bár következetességének igazolása is egyben), hogy egy egész művészetből csak egyetlenegy mű igazolja? A zene egész birodalma a Don Juanra szűkül abban a pillanatban, mikor a zene tartalmát Kierkegaard az érzéki zsenialitásra szűkíti.

Eddig csak az érzékiségről általában beszéltünk. De emlékeztetünk arra, hogy Kierkegaard ezt a feltételt még jobban megszorítja: a zene tartalma szerinte csak az érzéki zsenialitás lehet. Ha most egy pillantást vetünk azokra a művekre, melyek Kierkegaard halála után érzéki tartalmat fejeznek ki, akkor látni fogjuk, hogy az érzéki tartalom itt már sosem azonos többé az érzéki zsenialitással. Gondoljunk a Trisztán és Izoldára vagy a Csodálatos mandarinra. Mindkettőben az érzékiség egészen más aspektusai jutnak kifejezésre. Ez nem véletlen. Éppen az indokolja, amit Kierkegaard tagadott. Az, hogy a zene tartalma is konkrét, történeti és változó, s hogy az érzéki zsenialitás mint tartalom korántsem örök és elvont, hanem nagyon is korhoz kötött. A reneszánsz és a felvilágosodás korához, ahhoz a korhoz, mely a Don Juan-témát szülte, s melynek lezárulása után donjuanok sem a valóságban, sem pedig a művészetben nem léteznek s nem is létezhetnek többé.

Hamis premisszákból is lehet helyes konklúzióhoz jutni. Kierkegaard premisszáiból, melyek szerint az érzéki zsenialitás a zene egyetlen megfelelő eszméje, a zene tartalma a legelvontabb, az érzéki zsenialitás a legelvontabb, az következett, hogy az érzéki zsenialitást legadekvátabban kifejező mű, a Don Juan, egyszeri és megismételhetetlen. Nos, a következtetés valóban helytálló. A mozarti Don Juan valóban megismételhetetlen. Nemcsak annyiban, mint minden konkrét mű, mint pl. Giotto Madonnája, hanem abszolútan. Ha Giotto Madonnáját nem is tudta utána lefesteni senki, csak úgy, hogy lemásolta, a Madonna és a gyermek ábrázolása ezután is hosszú ideig a képzőművészet állandó témája maradt, és több, a Giottóéval egyenértékű alkotás ihletője volt. Mozart Don Juanja azonban nemcsak formájában egyszeri, hanem témájában is megismételhetetlen. Don Juanról általában nem lehetett többé operát írni, hacsak nem parodisztikusan, ami természetesen negatív formában ugyanezt a lehetetlenséget fejezi ki. De ennek oka nem az, amit Kierkegaard annak vél, hogy ugyanis az elvont eszmét már egyszer eltalálták s elvont eszméket csak egyszer lehet eltalálni és elvont médiumban kifejezni, hanem az, hogy maga a tartalom, a donjuanizmus, az életben megszűnt létezni. Mozart tehát valóban megragadott

valami csak egyszer kifejezhetőt, valami megismételhetetlen tartalmat, s ennyiben, de csak ennyiben, áll helyt Kierkegaard elemzése.

Hozzá kell tennünk, hogy van a kierkegaardi elméletnek még egy igazságmagva is. Ha ugyanis nem is helytálló az a tétel, mely szerint a zene tartalma mindig és egyedül az érzéki, úgy még helytáll ennek ellenkezője: az erotikum valóban a zenei anyagban fejezhető ki legadekvátabban. Ez nemcsak a zene viszonylag elvontabb jellegéből és közvetlenségéből, hanem ugyanakkor konkrétabb voltából is következik. Az érzékiség valóban fogalmonkívüli — fogalmilag adekvátan még nem ragadható — emberi tartalom. A legközömbösebb szó is válhat érzékivé, ha bizonyos hanghordozással, nyomatékkal, hangszínnel ejtjük ki, s a legérzékibb tartalmú szó is lehet közömbös, ha a hang, hangszín, hanglejtés és a mozdulat (vagy mozdulat hiánya) közömbösíti. Nos a zene éppen azt tudja visszaadni, amit a hangszín, a hanghordozás, a fogalom mögött rejtőző akarat, szándék, inspiráció, vágy, öntudatosan vagy öntudatlanul magában rejt. A zenében így a belső külsővé, a szavakban ki nem fejezhető is kifejezhetővé és érthetővé válik. Így erotikus valóban az „Oly csodavár több nincsen. . ." kezdetű duett Don Juan és Zerlina között, ahol Mozart ott is kifejezi a Don Juanból áradó erotikus vonzást, ahol ez a szövegben rejtve van. Persze: a szövegben és zenében ugyanaz jelenik meg. Csak a szövegben az, ami fogalmilag megragadható, a zenében az ami szóban kimondhatatlan, s éppen ezért nem a szó mondja el, hanem a zene.

De ismételjük: az, hogy az érzékiség, legalábbis az újkor óta, legadekvátabban a zenében fejeződik ki, nem jelenti azt, hogy egyedül az érzékiség fejeződik ki adekvátan benne. Azzal a ténnyel, hogy a zene tartalma a legkülönfélébb érzelmi, érzelmileg közvetített fogalmi és érzéki lehet, melyet a médium érzékileg realizál, a klasszika korában már többé-kevésbé tisztában voltak. Elég itt Wackenrodert idéznünk, aki ugyan már a korai romantika szülötte, de aki néhány zeneesztétikai fejtegetésében — ha nem is zeneesztétikája egészében — nagyszerűen ötvözte a felvilágosodás és a koraromantika elméleti eredményeinek igaz mozzanatait. Ezt írja a zenéről: „És mégis életrekelti. . . érzéki erejének hatalmas varázsával a fantázia minden csodálatos, izgató tömkelegét". Majd a szimfóniáról szólva: „Nem csak egyes érzékleteket rajzol meg, hanem egy egész világot, az emberi érzelmek össszességének teljes drámáját." Tehát Wackenroder tisztában volt vele, hogy az *érzéki* médium nem *egy* érzékletet, hanem az érzelmek egész *világát*, méghozzá konfliktusos világát — a szimfónia esetében drámáját — ábrázolja. A dráma kifejezésben különben implicite benne rejlik, hogy a zenei tartalmat eleve morálisnak értelmezi. Drámai konfliktusok ugyanis csak ott lehetnek, ahol társadalom és erkölcs létezik.

Miért ment ez a felismerés veszendőbe? S vajon csak Kierkegaardnál ment-e veszendőbe? Ha a késői romantikát — mely ugyanerre a korra csik — vagy az irracionalista filozófia bármely korai képviselőjének nézeteit elemezzük, láthatjuk, hogy ugyanebben az irányban szegényítik el a zene tartalmát. Schopenhauer pl. így ír a zenéről, melyet a többi művészetekkel szemben az akarat egyedüli direkt megjelenítőjének tart: „Ez tehát nem egyes meghatározott örömöket, ezt vagy amazt a bánatot, vagy fájdalmat, borzalmat vagy diadalt, vidámságot, vagy lelkinyugalmat fejezi ki, hanem *az* örömet, *a* bánatot, *a* fájdalmat, *a* borzalmat, *a* diadalt, *a* vidámságot, *a* lelkinyugalmat in abstracto, ezek lényegét minden mellékes nélkül, tehát motívumaik nélkül is." — Ha ez a leszűkítés olyan irányú is, mint Kierkegaardé, semmiképp sem olyan végletes. Schopenhauer nem korlátozza a zene tartalmát az érzékiségre. De ez a nagyobb

mozgástér, a kör kiszélesítése csak látszólagos. Mert mikor azt írja, hogy a zene az örömet, a bánatot stb., tehát az érzelmeket és indulatokat in abstracto, motívumaik nélkül ábrázolja és fejezi ki, akkor éppen úgy elvonatkoztat a zene konkrétságától, a benne kifejezett emberi érzelmek társadalmi-történeti-morális meghatározottságától, mi több, a zene egyéni impulzusaitól, individualitásától is, mint Kierkegaard. Ezzel ő is morálonkívülivé változtatja a zenét. A zene kifejezi az örömöt, de azt már nem, hogy ki és minek örül — állítja Schopenhauer. Igaz ez? Látszólag sok igazság van ebben. A zene valóban nem közli az öröm vagy fájdalom kiváltó okát. De ez egyrészt nem jelenti azt, hogy a kifejezett örömnek vagy fájdalomnak a komponista lelkében nem volt konkrét kiváltó oka. Nem kell zeneértőnek lenni ahhoz, hogy érezzük, sőt tudjuk, hogy Beethoven a IX. szimfóniában sem az örömöt általában akarta érzékeltetni, hanem nagyon is konkrét tartalmú örömöt. Ha fogalmunk sincs róla, hogy egy zeneszerző mitől indíttatva és miért, milyen motívumokból és lelkitartalmakkal fejezett ki örömet vagy bánatot, azért tisztában vagyunk azzal, hogy nagyon sokfajta bánatot és örömöt, sokféle intenzitásban és tartalomban is különböző borzadályt stb. érzékeltet. Más fajsúlyú az öröm a beethoveni VII. szimfónia harmadik és negyedik tételében. Más öröm fejeződik ki a Messiásban Krisztus születésére emlékezve, s megint más a Vízizenében. Ha erre azt mondjuk, hogy a konkrétság közömbös és lényeges „az öröm" kifejezése, akkor a zenét éppen úgy történelmen és erkölcsön kívül s ezzel együtt individuumon kívül helyezzük, mint Kierkegaard. Csakhogy Kierkegaard sokkal következetesebb — s ezzel együtt mélyebb — gondolkozó volt Schopenhauernél. Ő tudta, hogyha a zenét meg akarja fosztani minden történeti-morális-konkrét-egyéni tartalmától, akkor az érzelmeknek, még a legelvontabb érzelmeknek sincs keresnivalójuk benne. Ezért — következetességből — szűkíti a zene tartalmát az érzéki zsenialitásra. Valamire, amit abszolút általánosnak, őseredetinek és természetinek vél.

Ez a törekvés a zene tartalmának elvonatkoztatására a történelemtől, moráltól s az egyéniségtől is, mint láttuk, először azoknál jelentkezett, akik már ekkor is az egyedülálló, magányos, közösségen kívül rekedt ember sorsát élték, mikor a polgári társadalom fejlődése ezt még nem tette elkerülhetetlenül szükségessé, tehát akik életükkel korábban realizáltak valamit, ami csak később vált általánossá: művész és tudós elszigeteltségét az eleven emberi közösségtől. A zenét olyannak képzelték, mint amely létüket fejezi ki, létüknek felel meg. Saját szükségletükre interpretálták — mint különben mindenki — a művészetet. Miután a közöttük legkövetkezetesebb ember, Kierkegaard léte előre vetette művész — (filozófus)— életének csakazértis magáravállalt és viselt magányosságát, olyat tételezett a zenében, ami nem is jellemző a zenére általában, de jellemző lesz annak a kornak zenéjére, mely az övéhez hasonló magatartás tükrévé válik — több mint egy félévszázad múlva.

Minél magányosabb az ember, minél kevesebb a társadalmi kötöttsége, annál inkább kihal belőle, ellenőrizhetetlenné válik és elvékonyodik a morális szféra, az érzelmi szféra. Annál inkább válik két szélsőérték megtestesítőjévé: érzékiséggé és szellemmé. Ez a két szélső érték moralitás nélkül, mint ezt már Kierkegaard is látta, démonikussá válik. Nem a jót, hanem a rosszat szolgálja, illetve a rosszat is szolgálhatja, mégpedig valaminő jó, kívánatos vagy vonzó látszatában. Mind az érzéki-démonikus, mind pedig a szellemi-démonikus hatalma a társadalmi-morális szféra kiüresedésének következménye. A polgári kor művésze, magára vállalt magányában e két szélsőség között hányko-

lódik. (Gondoljunk pl. Joyce Ulisszeszére.) A konkrét-morális szféra elvékonyodása valóban a konkrétság művészi halálához vezet. Ezt a folyamatot látta Kierkegaard — saját helyzetéből kiindulva — előre a zenében. Úgy látta, hogy a zene elvont, tehát csak „a zene" létezik. Pedig az ő korában még nem „zenét" írtak. Mozart, Kierkegaard eszményképe, éppen nem írt operát és hegedűversenyt, kvartettet és szimfóniát stb., írt énekhangra vagy zongorára, de sosem „a zenét" komponálta. „A zenét" keresni, „a zenét" komponálni, elvonatkoztatva a zene konkrét milyenségétől s ezzel tartalmiságától s ugyanakkor applikálhatóságától, már modern jelenség. Akkor vált általánossá, mikor Kierkegaard már halott volt. Ezért van, hogy nem láthatta előre, milyen következményekkel jár még „a zene" előtérbekerülése a konkrét zenével szemben. Kierkegaard ugyanis feltételezte, sőt mint láttuk abból indult ki, hogy a zene médiuma érzéki. De ha a zene tisztán elvont, ha „a zene" a maga absztraktságában, akkor nincs is többé szüksége érzéki kifejezésre, az érzékelhetőség lehetőségére. A modern zene teoretikusainál mindig fel is vetődik ez az eszme. Thomas Mann Dr. Faustusának Kretschmarja — aki az atonalitás következtetéseit vonja le — elavultnak tartja, hogy a zenét hallani kell. A zenét nem kell hallani, elég látni. Azaz „a zene", ha elvontságában következetes, elvonatkoztathat a fül befogadóképességétől is, az érzéki élvezettől magától. Így a zene tartalmának intenzív végtelensége és formájának érzékisége ellentétére fordul: a tartalom elvékonyodik és a médium egyre kevésbé érzéki, hallható. Ez az utóbbi következtetés, mint láttuk, nincs meg Kierkegaardnál. De logikusan levezethető elméleti kiindulópontjából.

A zene Kierkegaard szerint érzékisége és elvontsága mellett, illetve ezek következtében szükségképpen démonikus. „Más szóval a zene démonikus. Az erotikus zsenialitásban van a zene abszolút tárgya". Kierkegaard két démonikus szférát különböztet meg: az érzéki-démonikust és a szellemi-démonikust. A zenét, legalábbis a „Vagy-vagy" c. könyvben, egyedül az érzéki-démonikussághoz köti. A szellemi-démonikus zenei kifejezhetőségének lehetősége munkásságában mindvégig kifejtetlen marad. Ifjúkorában ezt írja (ezt lényegében sosem cáfolja meg), hogy Faustot lehetetlenség lenne zeneileg kifejezni. Ez a megkötés szükségképpen következett a zene és érzékiség — tartalmi és formai érzékiség — azonosításából. A Faust-téma zenei kifejezhetetlenségét ma már nem érdemes cáfolni. Elég arra utalni, amit Goethe a Faust megzenésítéséről mondott, vagy Liszt Faust-szimfóniájára, végül Thomas Mann főhősének képzeletbeli, de nagyon is elképzelhető művére, a Dr. Faustus siralmára. Szűkítsük elemzésünket arra a kierkegaardi feltételezésre, mely szerint a zene elvileg démonikus, gyanús, ördögi, amorális művészet. Van-e ebben az állításban igazság? Miért fedezte fel éppen Kierkegaard ezt a démonikusságot, és miért tette elvvé?

Először szögezzük le: ez a felfedezés nem is egészen új. Bizonyos történelmi szakaszokban újra és újra nekiszegezik a zenének ezt a vádat, hogy más periódusokban elfeledkezzenek róla. Vegyünk néhány példát. Először Platón tiltja ki államából a zenét, közelebbről: majdnem minden zenét, a harcra buzdító kivételével. Már Platón is azt állítja, hogy a zene az embert, az állampolgárt amorálissá teszi, elpuhítja és megakadályozza polgári kötelességeinek teljesítésében. Figyeljük azonban meg, hogy ez a vád éppen az antik poliszdemokrácia pusztulásának korában született egy olyan ember szájában, aki meg akarta menteni a menthetetlent, egy demoralizálódó, széthulló világban akarta helyreállítani bármi áron a poliszközösséget. Előtte, a polisz virágkorában nem merült

fel a zene károsságának vádja, sőt a zenei spekuláció, pl. a püthagoreánusoknál, tudvalevően kötelező, sőt kívánatos, közösséget összetartó köteléknek számított. A középkori vallásos kultúrában a zene megint csak problémátlan szerepet játszott, egészen addig, míg a klasszikus feudalizmus felbomlásának idején, a reneszánsz hajnalán felfedezték „ördögiségét", erotikusságát. A reformációban, majd a felvilágosodásban a zene megint problémátlan lesz. Az első mű, mely újra jelzi a démonikusságot, Diderot munkája, a Rameau unokaöccse. A kései romantika, mindenekelőtt Hoffmann, már Kierkegaard utcájában van. A zene újra démoni veszélyek forrásaként jelenik meg — hogy a modern polgári társadalomban ilyen is maradjon.

Ezzel kétségtelenül nem merítettük ki a „démonikusság" vádjának történetét. Csak jelezni akartuk, hogy ez a vád periodikusan jelenik meg, s hogy ennek a periodicitásnak köze van a társadalmak adott helyzetéhez, a társadalomban uralkodó konkrét zenéhez s e kettő kölcsönhatásához. Ha végignézünk azon, hogy vajon melyek azok a konkrét korok, melyek a zenét démonikussággal vádolták, vagy akár démonikussága miatt felmagasztalták, tehát felfigyeltek arra, hogy a zene rokonságot tart az emberi psziché amorális erőivel, látjuk, hogy ezek kivétel nélkül közösségek bomlási korszakai voltak, olyan időszakok, melyekben a társadalmi erkölcs maga is ingataggá vált, az értékek problematikusak és bizonytalanok lettek, az emberek nem tudtak disztingválni jó és rossz között. Az athéni polisz szétesése, a középkor vallásos közösségeiben való bizalom megrendülése a régi értékek felbomlásának korai. A polgári társadalomban — itt nem elemezhetően — bonyolultabb a helyzet, mert már az új rend kialakulásakor megszűnnek a szoros közösségek, s ezért az értékek felbomlását már korábban lehet szignálni, ahogy viharosabban is realizálódik. Így már Diderot is észreveszi a művészet szubjektivizálódásának amorális lehetőségeit, s ezt mutatja meg éppen a zenében. A francia forradalom utáni időben ez a lehetőség fokozottan valósággá válik, s itt kapcsolódik a zene démonikusságának jelzésébe a romantika és Kierkegaard.

A vád nem véletlenül e korok szülötte, és nem is véletlenül éppen a zenét illeti. (Bár Platón még kiterjesztette a művészetek más fajtáira is.) A fogalmi kifejezéssel dolgozó művészet tartalma egyértelmű. Aki az Antigonét élvezi, az pontosan tudja, hogy milyen mondanivalót élvez. Persze irodalmi alkotásban is megszakadhat szép és jó egysége, amint ezt pl. Baudelaire a Fleurs du mal-ban programatikusan jelzi (ha nem is valósítja meg). De az élvezőnél is csak akkor és annyiban szakad meg az egység, csak akkor és annyiban reagál a szépre morálisan közömbös vagy negatív tartalommal, ha a mű objektíve is ezt fejezi ki: közömbös vagy amorális. Továbbmenve: az irodalomban is létezhet negatív katharzis: megrázhat egy mű, hogy erkölcsi tartalmával ellenkező gyakorlati következtetéshez jussunk. De ez kivételes eset. Egy irodalmi mű — ha művészi — az esetek túlnyomó többségében nem ad semmire sem kötelező lelki megrázkódtatást. Vagy egyáltalán nem ad ilyen megrázkódtatást, vagy pedig valamire kötelez. A képzőművészet, mely legteoretikusabb érzékünkre, a szemre hat, még kevesebb teret nyújt negatív katharzisra. Nem így a zene. A zene, még ha tartalmában legkevésbé démonikus, lehet éppen a legmorálisabb is, fogalmonkívülisége és említett nagyobb elvontsága és konkrétsége következtében a legkülönbözőbb szubjektív törekvésekkel és érzelmekkel harmonizálhat — legalábbis az élvező tudatában. Köztudomású, hogy a legnemesebb zene mély élvezete összefér a legnagyobb embertelenséggel, brutalitással. Immorális emberek — mint pl. Hitler — zeneélvezetével „veze-

tik le" érzelmi életüket, könnyekig hatja meg őket a muzsika, hogy azután ál-megtisztultan, megkönnyebbülve folytassák a gazemberségek sorozatát. Bizonyos, hogy Mona Lisa vagy Hamlet ilyen összefüggésben nem élvezhető. Észrevette ezt már Wackenroder is, mikor így írt: „Igen, ugyanabban a pillanatban emelkedik fel szívünk ugyanazokon a hangokon, legyen bár a világ minden hiúságát vidáman megvető az emberi lélek, mely nemes büszkeséggel az egekig száll fel — vagy vessen meg minden eget és istent, és szemtelen törekvéssel csak saját egyetlen földi üdvösségére törekedjék. Éppen ez a szemtelen ártatlanság, ez a szörnyű, orákulumszerű kétértelmű sötétség teszi a zeneművészetet az emberi szívek istenévé."

A zenei élvezetnek ez a kétértelműsége, felelőtlensége természetesen csak ott és akkor jelenik meg, mikor a társadalomban a morális értékek amúgy is bomlóban vannak, és azoknál, akikben régi értékek már, új értékek pedig még nem élnek. Ennyiben nem a zene felelős démoni hatásának lehetőségéért, hanem mindig a világ, melyben a zene él. S Wackenrodernek igaza van abban, hogy éppen ezáltal válhatik a zene emberi szívek istenévé. Mert ez a hajlékonyság teszi lehetővé, hogy legmaibb, legszubjektívebb érzelmeinket, legszemélyibb fájdalmainkat is mindig kifejezve érezzük a zenében, hogy a zene mindig a „mienk" sőt az „enyém". (Persze, hogy nem minden zene minden korban egyformán a „mienk", az olyan magától értetődő tény, hogy nem szükséges elemezni.)

Világos azonban, hogy mikor Kierkegaard a zene démoniságáról beszélt, akkor nem egyedül a zene *hatásának* démoniságáról, hanem *tartalmának* démoni voltáról szólt. Kérdés: igaz-e, hogy a zene tartalma démoni? Továbbá: vehet-e föl a zene tartalmilag is démonikus elemeket, kifejezheti-e most már objektíven a morális értékek szétzüllését, illetve szép formába öntheti-e az amoralitást?

Kierkegaard a mozarti zenében az objektív, nemcsak hatásában, hanem tartalmában kifejeződő démoniság megnyilvánulási formáját látta. Mint ezt még megmutatjuk: tévesen. De később, már a XX. században, a démonikus tartalom valóban a zenei kifejezés fontos, helyenként egyetlen tartalmává vált. Igy a dodekafóniában, mely az egzisztenciális aggódásnak megjelenítési formáit keresi. Csakhogy — és ebben áll Schönberg és iskolájának formai-zenei újítása — a démonikus tartalom többé már nem a hagyományos szép érzéki formában fejeződik ki. Az atonális zene nem „szép" a kifejezett tartalom értelmében: az esztétikai hatás, esztétikai élmény elválik a szépségtől. De térjünk vissza a zene démonikus hatásához. Beethoven zenéjének, a nem démonikus, hanem nagyon is morális zenének hatása, mint láttuk, lehet démonikus. De démonikus-e a tartalmában démonikus zene hatása? Véleményem szerint nem. Schönberg zenéje hallatán Hitler nem tudott volna könnyeket hullatni, Alban Berg kompozíciójára a Csapajev-film fehérgárdista főhőse nem tudott volna a zongoránál álmodozni. A démonikus tartalom felbontja a klasszikus szépséget — ebben az esetben a tonalitást — s ezzel képes visszatükrözni — hogy helyesen vagy hamisan-e, az most más kérdés — egy embertelen kort. Ebbe a tükörbe nézve az emberek csak saját embertelenségüket, nem pedig ál-emberségüket láthatnák viszont.

Tehát a zenei élvezet démonisága nem a mű függvénye, hanem a művet élvező emberé, s ezzel azé a koré, mely az embert olyanná alakította, amilyen. Nem a zene elvont tulajdonsága, de a zenei ábrázolás sajátosságai következtében lehetővé vált pszichológiai hatás. Ugyanakkor lehetséges valóban démoni zene. Ebben az esetben a démoniság szintén nem a zene elvont tulajdonsága,

hanem annak a kornak és emberi magatartásnak függvénye, melyben a mű születik, s melyet a komponista követ és vállal. De ebben az utóbbi esetben megszűnik a démoni hatás. Megtörik a szépség s ezzel a látszatkatharzis és a negatív katharzis lehetősége.

*

„Ha az érzéki zsenialitást úgy gondolom el, mint valaminő princípiumot, erőt, birodalmat, melyet a szellem úgy határoz meg, hogy önmagát eleve tagadja és kizárja, és mindezt egyetlen indivíduumban koncentrálva gondolom el, akkor jelenik meg előttem az érzéki erotikus zsenialitás eszméje" — írja Kierkegaard. Ennek a princípiumnak, egyetlen elvvé testesülő magatartásának reprezentánsa Don Juan.

Kierkegaard egy helyütt azt mondja magáról, hogy barokk gondolkozó. S valóban, gondolkodásának számos eleme barokk hagyományban gyökeredzik. Így a reprezentáció, a megtestesítés gondolata is. A kierkegaardi Don Juan figurája allegorikus. Az allegória, mint köztudomású, a barokk jellegzetes stíluseleme. De nemcsak a barokké. Ha figyelmesen vizsgáljuk a modern polgári művészetet, akár képzőművészetet, irodalmat vagy zenét, megfigyelhetjük, hogyan tér újra vissza az allegorikus ábrázolási mód. A szürrealizmus telve van allegóriákkal (L. Lukács György: Wider den missverstandenen Realismus) — gondoljunk Chagallra —, Adrian Leverkühn az egész düreri Apokalipszist allegóriának fogja fel. Tehát Kierkegaard ebben is átvezető alak. A késő feudalizmus és abszolutizmus teremtette gondolkodási és ábrázolási formáknak átvezetője a modern polgári formákba.

Kierkegaard úgy látja, hogy az érzéki zsenialitás elvét, mely szerinte ugyanakkor az egyetlen tisztán zenei téma, Mozart találta meg a Don Juanban. „Mozartnak szerencséje volt, hogy olyan anyagot talált, mely magában véve abszolút muzikális; s ha egyszer egy másik zenész versenyre akarna kelni Mozarttal, nem maradna számára más hátra, mint a Don Juant újrakomponálni."

A Don Juan-figura — és zene — így az érzéki zsenialitás elvének tökéletes realizálása. — De Kierkegaard úgy látja, hogy Mozart emellett megragadta ezen elv tökéletlen formáit, „előzetes fázisait" is. Két mozarti figura: Cherubin és Papageno ábrázolására gondol. Hogy mennyire felfalja az elmélet a konkrét zenei elemzést, azt abból is látjuk, hogy Kierkegaard-t egy cseppet nem érdekli Cherubin vagy Papageno alakjának konkrét teljessége. Nem érdekli az a zenei jellemzés, amelyben ez a teljesség kifejeződik. Az, ami érdekli, csak a merev „stádium", saját elmélete reprezentációjának két foka. Így a Kierkegaard elemezte Cherubin és Papageno igen távol áll a mozarti figuráktól.

Cherubin szerinte a „bizonytalan vágy" kifejezése, és alakjában csak azt találja fontosnak, ami ennek a bizonytalan, alaktalan, személyhez nem tapadó, mindenkire kiterjedő vágynak ad hangot. Kierkegaard-t nem zavarja, hogy Cherubin szerelme az operában igen konkrét tárgyhoz, ugyanis konkrét asszonyokhoz, elsősorban a grófnéhoz fűződött. Hogy ezt a „zavaró" körülményt kiküszöbölje, megkülönbözteti az „eszmei" apródot a „valóságos" apródtól. „Bár a librettó replikái nem az ideális apród, hanem az opera apródjának, a poétikus Cherubinnak replikái, ezek részben, mivel nem a zeneszerző Mozarttól származnak, ebben a vonatkozásban figyelmen kívül hagyhatók; másrészt valami egészen mást fejeznek ki, mint amiről szó van. . ."

Ugyanígy elemez Kierkegaard Papageno figuráját tárgyalva. Papageno szerinte a „kereső vágy" reprezentánsa. Konkrét valamit kíván, de ez a valami nincs jelen. „Itt is érvényes tehát, hogy az eszményi Papagenót elemezzük, és az operában előttünk változó személyt elfelejtjük." Ez a két vágy, a bizonytalan és a kereső vágy fejlődik azután legmagasabb formájává, donjuani reprezentációvá. (Mellékesen: itt is megfigyelhetjük a hegeli triász hatását.)

Az érzéki démonit, s ezzel megtestesítőjét, Don Juant, Kierkegaard szerint a kereszténység hozta a világra. Persze az erotikum az Ókorban is nagy szerepet játszott. De mint az élet természetes velejárója. A kereszténységnek *bűnné* kellett tennie az érzékiséget ahhoz, hogy az érzéki *társadalomellenessé* váljék, elszakadjon a szerelem teljességétől, önmagát elvvé tegye, s ettől kezdve kettős funkciója legyen: egyrészt a lázadásé, a szabadságé, a hagyományos világ megtörőjévé, másrészt bűnné, objektív bűnné, mely a társadalmilag ismert és elismert erkölcsi világ ellen lép fel, kiragad másokat ebből a világból, nincs tekintettel a Másikra, annak érzelmeire és egész személyére, akivel szemben áll.

Úgy hiszem, hogy Kierkegaardnak ebben az elemzésben igaza van. Don Juan nem egyszerűen az a férfi, aki szépségével és fellépésével sok nőt csábít el. Don Juannak nem egyéni ellenszenveket kell legyőznie — ezt kell a mai „donjuanoknak" is —, sőt számára ez egyáltalán nem fontos. Gyakran le sem győzi, mint Donna Anna esetében. Ő a bűntudaton válik úrrá. Az asszonyokat arra készteti, hogy bűntudatukat, a transzcendenciával szembeni bűntudatukat vessék le, vagy azzal szemben cselekedjenek. Ellensége nem az az antipátia, hanem a lelkiismeret és a lelkiismeretfurdalás. Lényének bűnösségével, nem szépségével csábít, azzal, hogy olyan örömet ad egy világban, mely tiltott, de ezzel az örömmel kiszakítja a Másikat világából, társadalmából, erkölcséből, lelkinyugalmából, biztonságából. Lényének lényege társadalmonkívüliség. S ezzel az öröm közvetítésével másokat is társadalmon kívülivé tesz, magányos alakja az érzékiség eszközével másokat is magányossá változtat, megszállottsága a „normális"-t megszállottá alakítja. Mikor az érzékiség többé már nem számít bűnnek, mikor újra az emberi élet természetes faktorává válik, mikor az emberek — és az asszonyok — nem félnek már a túlvilági büntetéstől, mikor az öröm nem jelent többé istentől és embertől való elhagyatottságot — Don Juan figurája megszűnik létezni. A polgári társadalom hajnala Don Juan alkanya. Mozart komturja nemcsak a mozarti Don Juant taszítja a pokolba, hanem minden Don Juant, ha nem is a pokolba, mindenesetre — a múzeumba. Jól tudták ezt a Don Juan-témát később feldolgozó írók is. Byron Don Juanjának már csak a neve Don Juan. Csábító, de minden démonikusság nélkül. Shaw pedig a Tanner John házasságában szatirikusan mutatja meg: mikor a Másiknak többé nincs bűntudata, mikor az is önálló és gondolkozó lény lesz, a modern korban, Don Juan lehet hétköznapi, nevetséges, esetleg kedves vagy bosszantó fickó, kihasználhatja vonzóerejét ellenszenvesen vagy rokonszenvesen, de semmiképpen nem pokolravaló többé.

Kierkegaardnak abban is igaza van, hogy a Don Juan-figura lényegét, mely valóban az érzéki démonikusság, a mozarti zene adja vissza a legtökéletesebben, hogy a mozarti feldolgozás magasan felülmúlja Tirso da Molina vagy Molière megoldásait. Magatartásának két alapvető faktora: a lázadás, örömadás, szabadság egyrészt; bűn, embertelenség, erkölcsönkívüliség másrészt, a zenében közvetlenül és egységesen, harmonikusan és ugyanakkor plasztikusan rajzolható meg. E két faktor az alakot zeneileg elegendően konkréttá teszi, anélkül hogy szüksége lenne az irodalmi alkotások részletekbe menő fogalmi

konkrétságára. Don Juannak az operában nem kell vagy igen keveset kell beszélnie. Hatását valóban nem szavai határozzák meg, hanem egész lénye, lényének fogalomalattisága. A szavak sosem magyarázzák meg Don Juan vonzóerejét. Éppen ezért nem hisszük el sem Tirso da Molina, sem Molière Don Juanjának azt, hogy igazán csábító. (Molière különben ezt érzi is, és ezért teszi figuráját tragikomikussá.) A szavak mágikus hatása érthetetlen, a zenében kifejeződő egész lénye érthető. Az a totális és mindent felhabzsoló életerő és életöröm, mely a pezsgőáriában fejeződik ki, s mely Don Juan létének legbelsejét világítja meg — ezért monológ típusú ez az ária: az egyedül maradt hős feltárhatja magát —, retrospektíve is megmagyarázza hódítási titkát, azt az ellenállhatatlanságot, mely lényege, és ezért kudarcaiban is jellemzi. (Ugyanis, miután az ő lényege, független a sikerességtől vagy sikertelenségtől.)

Kierkegaard tehát találóan jellemzi Don Juan alakjának zeneiségét. Csakhogy — most már nem a mozarti operától, hanem saját elméletétől vezettetve — e zeneiség gyökerét csak az absztrakcióban véli feltalálni. Pedig, ha közelebbről vizsgáljuk meg a mozarti Don Giovannit, akkor világossá válik, hogy ez az irodalmi ábrázolástól eltérő zenei jellemzés, mely sok véletlenszerűtől elvonatkoztathat, s mely így valóban egyedül képes az extenzív totalitást, az érzéki végtelenségét és kielégíthetetlenségét kifejezni, mégsem szűkíti le Don Juan alakját erre az érzéki végtelenségre. A mozarti ábrázolás így nem ellentéte az irodalmi feldolgozásoknak, hanem a zene nyelvén, az előbb említett zenei alapmagatartáson belül sok mindent kifejez abból, amit az irodalmi alkotások is megragadtak, s ami a hagyományos Don Juan-képhez tartozik.

Kierkegaard — elmélete érdekében — elszigeteli Don Juan ábrázolását az opera többi alakjának ábrázolásától. Illetve azt állítja, hogy az opera többi hőse Don Juanra vonatkoztatva értelmes csupán. Ez ennyiben még igaz. De az már nem, amit tovább állít, hogy az opera összes figuráinak Don Juanra vonatkoztatottsága érzéki, s ez egyben az opera totális érzéki-erotikus voltának megnyilvánulása. Kierkegaard szerint a mű minden szereplőjének ragaszkodása Don Juanhoz erotikus. Leporello szolgálata erotikumból fakad, Anna titokban csak őt szereti, Ottavio csak Anna miatt érdekes, s így közvetetten ő is erotikus, Masettóról, Zerlináról s természetesen Elviráról nem is beszélve! Csak a kormányzó szelleme kivétel. S ezért az őt megjelenítő hangok idegenek az egész mű hangzati felépítésétől. Mi sem tévesebb ennél! Az az alapaxióma, mely szerint minden zene erotikus, megfosztja Kierkegaardot az opera elfogulatlan szemléletétől. Igaz, hogy az összes figurák Don Juanra vonatkoznak. De Leporellót kivéve, aki saját alteregója, az összes többi figurák a társadalom, a morális világrend reprezentánsai, akik mint ilyenek sorakoznak fel egytől egyig Don Juan ellen. Hiszen az opera éppen arról szól, hogy hogyan von mind szűkebb gyűrűt Don Juan köré az egyéni és társadalmi elítélés, hogyan *lázad fel a lázadó ellen* az egész megsértett társadalmi-morális világrend, mely nem Don Juan világa többé. Ez már nem az a kor, melyben Don Juan szabadon csábíthatott. Az utolsó, a régi világból visszajáró kísértet a kolostorból elcsábított Elvira. De Don Juan egyszerűen nem akar számotvetni a világa elmúltával. Úgy él, mint élt azelőtt — mint élt évszázadokig azelőtt (minden démon örökifjú, amíg él). Egész élete egyetlen „nem!", saját sorsának végigvitele, végigélése. Az a „nem!", melyet utolsó percében a halálnak is megismétel. Ez a következetesség, ez a sorsot végig vállalás tragikus alakká tenné, ha egyáltalán tragikus lehetne. De nem lehet az, mert

nincs tragikum morál nélkül. A tragikus „nem!" mindig egy erkölcsi választás s nem egy egyszerű magatartás következetes vállalása.

Kierkegaard csak azt látja, hogy a morál — Ottavio — tehetetlen az érzéki zsenialitással szemben, hogy ezt csak a szellem győzheti le. De elfelejti, hogy a szellemet maga a morális világ idézte meg, s hogy végső soron ez a szellem éppen úgy nem töri meg Don Juant, mint az emberi világ. Azért nem töri meg, mert követelése ugyanaz, mint az emberi világé: a bűnbánat és megtérés. Miután nem töri meg, elpusztítja.

Hogy a Don Juan alakja köré csoportosuló világ tartalmát és megjelenítését Kierkegaard nem érti, éppen onnan fakad, hogy a zenét történelmen kívülinek akarja látni. Pedig Don Juan figurájának történetisége szembeszökő, s ez a korhozkötöttség Mozart korában és még egy ideig azután is — közhelyszerű volt. S last but not least: kifejeződik magában a zenében. Don Juan a feudális kor nemesi lázadója. Ha az erotikum extentív végtelenségének szükségletét nem is, de lehetőségét ez a társadalmi bázis adta. Mint nemesi lázadó helyezheti csak kívül magát saját osztályán s ezzel együtt a társadalmon — és azon az osztályon is, mely lassan megerősödve ugyanúgy lesz a donjuanok, mint általában a nemesi világ ellensége: Masetto és Ottavio osztályán. Az angol és francia szó „libertine", mely együtt és egyszerre jelent csábítót és szabadgondolkozót, mutatja mennyire általános volt ez a típus a reneszánsz és felvilágosodás korában. Tirso da Molinánál vagy Molière-nél a figura e társadalmi tartalma fogalmilag is kifejeződik. Tirso da Molina Don Juanja vagy tisztán pénzen vásárolja meg, vagy ezen felül erőszakkal is csábítja el a lányokat, vagy azzal az igérettel, hogy nemes úr feleségei lehetnek — ezek a motívumok Mozartnál is szerepet játszanak. A büntetéstől mindig magas származása menti meg — ez a tényező viszont Mozartnál már nem jöhet számításba. Molière komikus Don Juanjának adósságai vannak, s nem nagyon stílszerűen dobja ki egymásután a pénzüket követelő derék polgárokat. A mozarti Don Giovanni ezt a fajta szatírát nem tűri meg, de az alak ábrázolásán végigvonuló irónia a világ és a hős hasonló viszonyát sejteti. (Ezt az iróniát Kierkegaard is észrevette.) Sőt radikálisabban fejezi ki. Mert Mozart képes — elődeivel szemben — Don Giovanni pusztulásában az egész donjuanizmus történelmileg szükségszerű pusztulását érzékeltetni.

S mi az, amivel érzékeltetni tudja? Éppen a főhős és ellenfeleinek nem szellemi, hanem nagyon is emberi viszonya. Eddig a téma minden változatában sikerült Don Juannak a parasztlányt elcsábítania, most először nem. Ezzel a sikertelenség motívumát, a morális erők növekedését Mozart sokkal jobban hangsúlyozza, mint elődei. Másrészt Ottavio alakjával. Itt követi el Kierkegaard a legnagyobb tévedést: azt állítja, hogy Donna Anna és Ottavio figuráját nyugodtan ki lehetne hagyni az operából, s ez a művön csak javítana! Persze itt megint nem Kierkegaard egyedülálló véleményével, hanem az egész romantika meggyőződésével állunk szemben. Az egész romantikával, mely Ottavio félreértelmezésével félreértelmezi az egész operát.

Stendhal, aki ugyanabban a korban — szemben a romantikus ítéletekkel és előítéletekkel — igyekezett a felvilágosodás eszméköréhez hű maradni s ezzel megőrizni azt az érzelmi és eszmevilágot, mely végső soron a mozarti művészet talaja is volt, Don Juan alakját Wertherrel állítja szembe. Werther vagy Saint-Preux a derék, mélyen érző, sőt szentimentális, szerető, tapintatos, de harcra, hősiességre, szerelmének kiverekedésére képtelen polgár, Don Juan korhű és természetes ellenpólusa. A becsületes és kedves polgárfiú, kinek lelké-

től távol áll a bosszú, aki sosem rántana másra pisztolyt, mert idegen tőle a gyűlölet nemesi világa, legfeljebb maga ellen képes fordítani. Tisztes állampolgár és szerető szív, aki azonban könnyen lemond. Nem Ottavio alakja ez? Vajon Ottavio nem Werther és Saint-Preux, a felvilágosodás korabeli híres szentimentális hősök ikertestvére? Don Juan az erősebb, a biztosabb, sőt a nagyobb — de az olyan nagyság, mely nincs tekintettel a Másikra. A nem-morális önzés nagysága. Werther, Saint-Preux, Ottavio szerényebbre méretezett figura, de olyan ember, akiben bízni lehet, mert inkább van tekintettel a Másikra, mint önmagára. Ezért nem szerepel Ottavio típusú figura sem Tirso da Molinánál, sem Molière-nél, csak Mozartnál. Ez a felvilágosodás teremtette ember, az új polgárság első, bizonytalan, de tiszta reprezentánsa pusztán *létével*, nem cselekedeteivel, biztosabb erkölcsi rendet igér. Ottavio figurája változtatja a konkrét Don Juan halálát az egész donjuanizmus halálává.

Stendhal, aki, mint láttuk, ezt a felvilágosodás korában közhelyszámba menő összefüggést, illetve ellentétet Don Juan és Werther között a romantika korában is megértette, legpregnánsabban fejezi ki a donjuani alak démoniságának történetiségét s egyben egyetemességét is: „Don Juan minden kötelességét félredobja, mely összefűzi embertársaival... Az egyenlőség eszméje éppen úgy feldühíti, mint a víz a víziszonyban szenvedőt; ez az oka, hogy a származás gőgje oly jól illik Don Juan jellemèhez... azt hiszem, jogosan vélem, hogy egy történelmi név viselője sokkal hajlamosabb minden más embernél arra, hogy felgyújtasson egy várost, ha tojást akar főzni."

Mit érez itt még Stendhal, különösen az utolsó mondatban? Hogy a Másra való tekintet nélküli lázadás, az individuális lázadás *arisztokratikus*, s mint ilyen hordja magában szükségszerűen az amoralitást. A donjuani „Éljen a szabadság" az egyenlőség és testvériség nélküli szabadság éltetése. Stendhal még hozzáteszi, hogy az olyan ember, aki, mint Don Juan, boldog a bűnben, képes lehet az egész emberiség kiirtására is. Az érzéki démonikus, az extenzíve végtelen erotika démonikussága korhoz kötött. De kétségtelen, hogy Don Juan arisztokratikusságában, egyenlőség és testvériség nélküli szabadságában, másra való tekintetnélküliségében, individuális lázadásában s ugyanakkor a mindebből fakadó végtelen vonzóerejében tartalmaz valamit, ami minden amorális vonzóerőben, minden démonikus erőben *közös*.

S itt térünk vissza problémánkra, hogy vajon a romantika, de különösen Kierkegaard, miért akart megszabadulni Ottavio alakjától? Mert Don Juan figurájában nem egy konkrét-történeti démonikusságot, a speciális donjuani démonikusságot akarták meglátni, hanem a démonikusságot általában. A démonikusságnak azt a vonatkozását is, melynek a *jövőben* lesz szerepe, mely múltként konkréten nem elemezhető, de jövőként elvontan előre érezhető.

Újra kiindulópontunknál vagyunk: ez a polgár—művész ellentét a kapitalista társadalomban. Az egyre problematikusabb társadalomtól magát elszigetelő, magát kívül- és felülérző, a tagadó, de csak a saját személyében, az egyenlőség és testvériség nélküli szabadság nevében tagadó művész, ha következetesen viszi végig magányos lázadását, szintén a démonikussághoz jut el. Így válik művészete akarva-akaratlanul félelmes és amorális hatalommá, jó látszatában megjelenő és vonzóerővel teli rosszá. Ez a démonikusság azonban már nem érzéki-démonikus, hanem szellemi-démonikus, illetve e kettő újfajta, moráltól nem közvetített egysége. Kirkegaard Don Juanról írt, de közben saját hely-

zetéről, magamagáról, a polgári művész és filozófus, művészet és filozófia jövőjéről beszélt.

Azonnal tisztábban látjuk Don Juan figurájának ezt a modernizálását, ha megvizsgáljuk azt a problémát, hogy vajon a romantika és Kierkegaard koncepciója szerint hogyan érezte magát Don Juan magaválasztotta életformájában? Sem Mozart, sem bármilyen más, Don Juan alakját feldolgozó művész előtt nem volt kétséges, hogy jól. Don Giovanni az életformájával a saját boldogságát védte. Nem így a romantikától kezdve. Hoffmann is Don Juan életének „semmis kétségbeeséséről" beszél. Szerinte a hős kétségbeesve keresi az „igazi" szerelmet, de ezt nem találja meg soha: ezért szerencsétlen. Kierkegaard pedig így szól Mozart hőséről: „Lelkében aggódás él, mely azonban szorosan összefügg lényének energiájával, mi több, azonos azzal." Ez az aggódás nem erkölcsi aggódás, hiszen Don Juannak nincs morálja, hanem *egzisztenciális* aggódás. Nem valamitől való félelem, hanem szűntelen félelem a semmitől. Don Juan minden vágya, élvezete, egész életformája ezen aggódás gyökeréből táplálkozik.

Bizonyos, hogy ez az aggódás teljesen távol áll a mozarti figurától, hogy a nyitány hegedűhangjai ezt — nem pedig az extenzív totalitásra törekvést — érzékeltetnék, teljesen légbőlkapott. Az „egzisztenciális aggódás" kategóriája azonban a donjuani démonikusság modernizálásának titka. Nem azt az embert jellemzi ugyanis az egzisztenciálisnak nevezett aggódás, aki saját életformájához egy idegenné váló világban is hű marad, aki mindhalálig tartja magát hagyományos lázadásához, hanem azt az embert, akinek a magány, még ha szubjektíve önként vállalt is, egy tragikus kortól rákényszerített magány, aki nem arisztokratának születik, hanem azzá válik, és akárhányszor mond is „nem"-et, elefántcsonttornyában akarva-akaratlanul reprodukálja a világ szörnyűségeit, mindazt, amitől elmenekült. Az aggódás a modern polgári művészet problematikussá válásának szubjektív, emberi tükre.

Hogy az a kapcsolat, melyet Kierkegaard a „vagy-vagy"-ban démonikusság és zene között feltár, mennyire a jövő, a holnapi magatartás és holnapi zene problematikusságának előre sejtése, azt mi sem mutatja jobban, mint az a csodálatos megegyezés, mely a kierkegaardi koncepció és a thomasmanni nagy modern zenészregény, a Dr. Faustus között fennáll. Ha ez az azonosság abból származnék, hogy Thomas Mann Kierkegaard koncepcióját akarta volna megjeleníteni, szintén érdekes, de nem rendkívüli jelenséggel állnánk szemben. De nem így van. Thomas Mann akkor ismerte meg Kierkegaard művét, mikor már mélyen belemerült a Dr. Faustus írásába, mikor a regény egész tervezete már kész volt. Mi több, őt is megdöbbentette ez a megegyezés a kierkegaardi koncepció és saját élményanyaga között. E felfedezését azután bele is építi regényébe. Adrian Leverkühn éppen Kierkegaard Don Juan-elemzését olvassa, mikor megjelenik saját alteregója, lelkének démona, az ördög, mikor megköti a sátáni szövetséget. S főművének, a „Dr. Faustus siralmának" befejezése előtt éppen úgy felhangzik a három „nem!", mint Don Juan és a kormányzó leszámolásában.

Miben áll e koncepciók kísérteties hasonlósága? A thomasmanni regény két főhőse ugyanazt a két princípiumot képviseli, melyet Kierkegaard már szembeállított egymással. Adrian Leverkühn, a művész, a démonit, az érzéki és szellemi démonit együtt; barátja, Serenus Zeitblom, az etikait. Adrian a zseni, Zeitblom a köznapi polgár. Zeitblom házasságában s tisztes munka között él — emlékszünk arra, hogy Kierkegaard szerint is ez a morális szféra két jellemzője —, de

Leverkühnnek ahhoz, hogy nagyot alkosson, le kelll mondania az emberekhez fűződő mindennemű kapcsolatról, magányossá kell válnia. „Nem szabad szeretned" — ezt a feltételt szabja az ördög, mikor megköti a szövetséget. Adrian magányos, extravagáns, arisztokratikus élete az emberekkel való kapcsolat híján így lesz valóban morálon kívüli. „Olyan természeteknek, mint Adrian, nem igen van „lelkük". Tény, hogy a legbüszkébb szellemiség az állati, meztelen ösztönnel legközvetlenebb kapcsolatban áll" — mondja róla barátja.

Ez a fausti — nem donjuani — démonikusság ezerszer közelebb áll a Kierkegaard felfogta Don Juanhoz, mint a Goethe felfogta Fausthoz. Goethe Faustja teljes életet él, az ördög az élet mindenoldalú boldogságának s ezzel az emberi kapcsolatok sokféleségének igézetével vásárolja meg. Faust nem morálon kívüli, még akkor sem, mikor bűnöz — a többi között éppen azért nem, mert bűnöz. Nála az erkölcsi halál a jobbratörekvés vesztével következnék be. A modern Faustus azonban a kierkegaardian értelmezett Don Juan utóda. Neki nem teljes életet igér az ördög, mint a reneszánsz Faustnak, hanem ellenkezőleg: esztétikai életet, szemben a társadalmi élettel, önélvezetet szemben a társadalmi és emberi kommunikációval. Démonikussága abban áll, hogy azt hiszi — bár kétértelműen —, hogy elég önmagának, hogy elég tagadni egy világot, melyet — joggal — barbárnak és filiszterinek vél, hogy helyette a művészetben egy szép saját világot felépítsen. A kommunikációképtelenség és a kétértelműség e modern Faust lelkében valóban állandósítja az aggódást.

Ezért nem természettudós vagy akár nem filozófus és író a modern Faust, hanem zeneszerző. Nem azért, mert a démonikusság, az arisztokratikusság, magány, moráltagadás szülte aggódást a zeneműben lehet legjobban kifejezni. Hanem, mert mihelyt ez az aggódás a filozófiában vagy irodalomban kap hangot, olyan fogalmi konkrétsággal terhelődik, melyhez ma már konkrét reakciós képzetek kapcsolódnak, mint Nietzsche filozófiájához, s melynek szubjektív őszinteségét nem lehet elemi erővel érzékeltetni. (Még akkor sem, ha tényleg ilyen őszinteségről van szó.) A zeneszerző alkotásában a démoni megjelenésének áttételessége, akaratlansága, a szubjektív pátosznak és objektív törvénynek csupán a végső összefüggésben megnyilvánuló elválaszthatatlansága lehetségessé teszi a tragikus ábrázolást. Az ontológiává hiposztazált formállogika és az irracionalitás sehol sem harmonizál ilyen akaratlanul a diszharmóniában, mint éppen a zenében.

Nem tudjuk itt részletezni, hogy hogyan ábrázolta Thomas Mann a démonikusság elemi kifejeződését. Csak arra utalunk, hogy az „Apocalipsis cum figuris"-ban a zene a pokoli röhej és a gyermekkórus belső azonosságát érzékelteti. Arra, hogy hogyan válik a disszonancia a szent, a tonalitás, a harmónia pedig a pokol megjelenítőjévé, emlékeztetünk a kasztrált férfiszólóra, az emberi hang és hangszer-dolog funkcióváltására stb. S végül a thomasmanni megoldásra, mely egyben akaratlanul is a kierkegaardi koncepció, az egymástól különálló szférák koncepciójának leghatásosabb leleplezése: a magányos, világot megvető, az etikai szférától magát elszigetelő ember művében ugyanaz a sivárság, „pokol" jelenik meg, mint abban a világban, melyből elmenekült. Nincs külön „polgári" és külön „esztétikai" szféra, a különállás látszatnak bizonyult. Az esztétikai élet a művészetben reprodukálja mindazt, ami a polgári életben létezik. Megszabadulni a polgár-művész ellentéttől csak az tud, aki olyan kor eljövetelén munkálkodik, mely „a Műnek új létalapot ad."

Thomas Mann Faustja állandóan keresi a kapcsolatot az emberekhez. Ha százszor megbukik is, mégis ez a törekvés az, mely végső soron

művét és önmagát is megváltja. A Kierkegaard morálalatti és morálfeletti szférájában élők, az esztétikus-magányosak és a vallásos-magányosak, sosem keresik a kommunikációt. Kierkegaard öröknek és változhatatlannak hirdeti azt, amit a történelem teremtett s az emberek túlhaladhatnak. Don Juan érzéki-démonikusságával ezen érzéki démonikusság felfedezőjének, Kierkegaardnak totális-démonikussága áll szemben. Mert egy démonikus erőt felismerni kétféleképpen lehet: úgy, hogy felvesszük vele a harcot, és úgy, hogy odaadjuk magunkat neki. Kierkegaard — zseniálisan — több mint egy félévszázaddal előre látta bizonyos démonikus hatalmak előretörését a polgári életben. De erre úgy reagált, hogy elfogadta őket. Így vált műve a démonikusság bibliájává. Ezért vezette éppen ez a mű a képzeletbeli modern Faustot az ördöggel kötendő szövetséghez.

Tehát Kierkegaard azt olvasta bele Mozart Don Juanjába, ami akkor még nem létezett: a modern démonikusságot. Olyan zenét keresett Mozart elemzése ürügyén, mely még szintén nem létezett. „A zenét", az „elvont zenét", a modern aggódást kifejező zenét, az atonális zenét. Konkrét formáit, belső problémáit természetesen nem sejtette. De mint filozófus előre megalkotta ideológiáját. Eszméje megtestesítőjét azonban nem kereshette a még nem létezőben, csak a már létezőben.

Kérdésünk az: vajon véletlenül esett-e a választása éppen Mozartra s ezen belül éppen a Don Juanra? Vajon nem „érezhette" volna bele a még nem létezőt valaminő más már létező zenébe, teszem Beethovenébe? Véleményem szerint, bármennyire szubjektíve interpretálta is Kierkegaard Mozart zenéjét, a választás mégsem véletlenül rá és a Don Juan-operára esett.

Gondoljunk csak arra, hogy mit mondott Goethe, mikor a Faust megzenésítésének, tehát a szellemi-démonikus megzenésítésének problémájáról beszélt Eckermannal? „A taszító, az ellenszenves, a szörnyű, amit ennek a zenének helyenként ki kellene fejeznie, a kor ellenére van. E zenének a „Don Juan" fajtájából valónak kellene lennie; Mozartnak kellett volna a Faustot megkomponálnia." — Tehát Goethe is azért találta volna legalkalmasabbnak Mozartot a Faust megzenésítésére, mert ki tudta fejezni a démonit.

Nem vindikáljuk magunknak a jogot arra, hogy megoldjuk a kérdést: mért volt alkalmasabb a mozarti zene a szörnyű kifejezésére, mint akár a barokk akár pedig a beethoveni muzsika. Csak néhány evidens összefüggésre utalunk. Mindenekelőtt: a démoni Mozartnál nemcsak a Don Juanban jelenik meg, hanem a Varázsfuvolában is az Éj királynőjének alakjában. Az Éj királynője is démonikus, mert a benne rejlő rossz, a sötétség ereje, jónak látszik, s a lázadással, a jó látszatával, éppen úgy magához fűzi a derék, rendes, köznapi embereket, ahogy az asszonyokat Don Juan erotikus vonzása. Sőt az Éj királynője démonikusságának zenei ábrázolása és a modern zene démonikus ábrázolása között érdekes hasonlóságra bukkanunk. Említettük, hogy Leverkühn nagy művében — a modern zenei tendenciák e sűrített kompozíciójában — a szent mindig atonálisan, az ördögi pedig tonálisan, konvencionálisan jelenik meg. Nos, Újfalussy felhívta a figyelmet arra, hogy az Éj királynője olasz koloratúraáriákat énekel — egyedül az egész operában. Az olasz koloratúra, az akkori konvencionális ária, majd a Sarastróval való összeütközésben nyíltan feltörő démonikus akkordok együtt fejezik ki a démoni lényegét: a jó látszatában megjelenő gonosz vonzást. De a parodizált démonikusság, mely Ozmintól Leporellón keresztül egészen Monostratosig végighúzódik a mozarti operákban, szintén ezt a törekvést fejezi ki. Bizonyos, hogy a démoni

ilyen széles megjelenítése Beethovennél megszűnik, és nem is lehet többé jelen. Beethovennél a jó látszata és lényege között különbség, de sosem ellentét feszül, az elnyomó, az emberi lelket gúzsba kötő hatalmak rosszak ugyan, de nem démoniak, mert gonosz voltuk sosem vonz, mindig taszít. A rossz a legútszélibb, legprimitívebb formájában sem komikus többé, s így megszűnik a parodizált komikus-démoniság is. Beethoven a rossz legkisebb megjelenési formáját is komolyan veszi. Nem megveti, hanem gyűlöli. A megvetés lehetőséget ad a játékos paródiára, a gyűlölet nem. A démoni majd a romantikában támad fel újra, hogy megint csak Liszt Faust-szimfóniájára utaljunk, vagy a Venusbarlang funkciójára Wagner Tannhäuserében.

A démonikusság mozarti ábrázolása mögött nagy történelmi optimizmus rejlik. Mozart démonjai éppen úgy szükségszerűen buknak el, mint Goethe Mefisztója. A mozarti démonok, mint ezt a Don Juannal kapcsolatban igyekeztünk kimutatni, a múlt nagy és kis démonjai, melyeket a felvilágosodás fényénél tesznek sírba. Azért mutathatja be őket nemcsak szörnyűségükben, hanem nagyságukban is, mert sírbadőltüket ábrázolja. A „kis démonok", a szolgák lába alól is kicsúszik a terjedő fény világában a talaj, akasztani akarnak, de többé nem tudnak. Megtörik hatalmuk az új emberek minden próbát vállaló, mocsoktalan *tiszta* emberségén. A mozarti játékosság ebből a világtörténelmi távlatból fakad. Ez engedi kiélni a szörnyűt, a borzalmat, „kiénekelni" a démonokat. Ha a szövegkönyvben nem is mindig ez a világtörténelmi harc folyik; a zenében mindig ott lüktet. Éppen véres konkrétságával teszi lehetővé a játékosságot. Beethovennél már veszendőbe megy ez a tiszta világtörténelmi optimizmus. A francia forradalom utáni macskajajos korban az új és jó igenlése feltétlen szubjektivitást kíván. (Az egyetlen, aki ezen túlemelkedett, Goethe, a filozófiai fogalmiság és irodalmi konkrétság sajátos egységének következtében volt rá csupán képes.) Ha egy irodalmi hasonlattal élhetünk — ami korántsem érinti a zeneszerzők művészi nagyságát —, Mozartban több a shakespeare-i, Beethovenben pedig a schilleri vonás.

Tehát igaza volt Goethének akkor, mikor egyedül Mozartot tartotta képesnek a démonikus megjelenítésére. Ez mindenesetre annyit jelent, hogy Kierkegaard nem véletlenül éppen Mozartot és éppen a Don Juant választotta elemzése tárgyául. De jelenti-e ez, hogy helyesen interpretálta? Vajon az, hogy Mozart tudta a maga korában a démonit a legadekvátabban kifejezni, annyit jelent-e, hogy a mozarti zene maga is démoni, vagy, mi több, hogy a zene általában démoni?

Korántsem. Mozartnál a démonikusság zenei jellemzés. Az összkompozícióban a humánus-erkölcsi tényezők mindig győznek a démoni erők felett. Mozart természetesen ugyanolyan megfelelő és magasrendű zenei eszközökkel ábrázolja a démonival szemben álló morális erőket, mint magát a démonit. A Varázsfuvola Sarastrójánál ez nyilvánvaló. De így van, mint láttuk, a Don Juanban is. A csábítóval szemben állók zenei kifejezése és jellemzése éppen a morális érzelmi tartalmak megérzékítése. Amiért Mozart ábrázolja a démonit, művének egésze éppen úgy nem démoni, mint ahogy nem az pl. Shakespeare III. Richárdja sem.

Kierkegaard nem ismerhetett olyan zenét, mely maga démoni lett volna, érzéki meghódolást fejezett volna ki a démon előtt. Ezért kereste ezt a zenét ott, ahol legalábbis — egy erő jellemzéseként — a démonikus mozzanat is jelen volt. Kierkegaard elméletének zenéje csak később született meg. Nem a modern zenében általában. Mert a modern korban is vannak olyanok, akik

az egzisztenciális aggódást kifejezve meghaladják azt, és megszüntetve őrzik meg csupán a démonikus mozzanatát olyanok, akik ma sem vállalják a kierkegaardi rossz alternatívát. Elég ha csak Bartókra utalunk. De kétségtelen, hogy Kierkegaard a schönbergi-weberni zene és zeneelmélet előrelátója és első apostola.

ЭСТЕТИКА КИРКЕГАРДА И МУЗЫКА

Агнеш Хеллер

Для Киркегарда проблема музыки встает во втором и третьем разделе его тройственной системы: в так называемой эстетической и религиозной фазе. Тем самым — параллельно устремлениям романтики — противопоставляется друг другу мораль и якобы лишь чувственный мир музыкальности. Так «Дон Жуан» Моцарта рассматривается наиболее адэкватным выражением чувственной демоничности, идеальной вершиной всякой музыки. Работа анализирует вопрос о том, как Киркегард своей концепцией сужает возможное содержание музыкального выражения, и как неверно осмысливает не только другие оперы Моцарта, но и самого «Дон Жуана». Автор работы оспаривает положение о том, будто музыка является самым «отвлеченным» искусством, оспаривая также и положение о том, что она выражает абсолютную непосредственность. Автор полемизирует, далее, с представлением, согласно которому, музыка призвана для изображения «чувственной гениальности», указывая на музыкальный мир Бетховена, выражающий моральные конфликты, а также на не-чувственные демонические музыкальные образы (например, IX симфония или симфония «Фауст» Листа). Критикуя понимание Киркегардом Дон Жуана, автор дает анализ фигуры Оттавио, видя в нем один из образов сентиментального буржуазного героя.

Наряду с имманентной критикой теории музыки Киркегарда в работе дается анализ того, как отразила эта теория проблематичность существования и действенности музыки в развивающемся буржуазном обществе. Киркегардовская эстетика музыки была гениально предвидящим, но в то же время искажающим зеркалом внутреннего обнищания музыки, потерявшей свои корни и публику, и двусмысленности музыкального воздействия (которая означает возможность псевдокатарзиса). Анализ вскрывает далее связь между киркегардовским принципом инкогнито (в отношении его к области музыки) и крупнейшим созданием новейшей литературы, романом Томаса Манна «Доктор Фауст». Автор показывает, что этот роман — радикальное разоблачение неэффективности киркегардовского инкогнито и поворота его против самого себя. Согласно Томасу Манну, в чисто эстетическом мире живущего инкогнито человека репродуцируется тот же самый ад, что и в так называемой «моральной», обыденной, повседневной жизни. Работа заканчивается мыслью о том, что в своем требовании изображения демонической тревоги Киркегард предугадал по сути дела современную атональную музыку.

MUSIC AND KIERKEGAARD'S AESTHETICS

by Ágnes Heller

The problem of music occurs in the first and third stages (the so-called aesthetic and religious phases) of the tertiary system of Kierkegaard. Thus he opposes the world of morality and of the supposedly merely sensuous music. For this reason he regards Mozart's Don Juan to be the most adequate expression of sensuous daemonicness and the epitome of all music. The study analyzes how Kierkegaard's conception limits the possible contents of musical expression and how the philosopher misinterprets not only Don Juan but all of Mozart's operas. The author denies that music is the "most abstract" art and that it is the expression of absolute immediacy. He also argues against the belief that music is used only to express "sensous" genius and here he quotes Beethoven's music expressing moral conflict or his non-sensous daemonic representation in music (Symphony no. 9 or even Liszt's A Faust Symphony). Together with his criticism of Kier-

kegaard's interpretation of Don Juan he re-interprets the figure of Otavio, who in his view also represents the sentimental bourgeois hero.

Along with the inherent criticism of Kierkegaard's theory of music the author analyzes how this theory reflects the rising problems of the existence and effect of music in developing contemporary bourgeois society. Kierkegard's aesthetics of music give a distorted reflection ot the thorough impoverishment of music which lost its root and public, the ambiguity of musical effects (which make a false catharsis possible), however his foresight was remarkable. The analysis reveals the relation between the musical aspect of the incognito principle of Kierkegaard and Doctor Faustus, a great modern novel on music by Thomas Mann. Moreover it is proved that this novel is a radical exposure of the ineffectiveness of Kierkegaard's mentioned principle and its self-contradition. According to Thomas Mann, in the merely aesthetical world of a man living incognito the same Hell is reproduced as in the so-called "moral" (common everyday) life. The study concludes that Kierkegaard actually prophesied modern atonal music by expressing this daemonic anxiety.

Az objektivitás és a szubjektivitás problémája a XVIII. század angol esztétikájában

STEFAN MORAWSKI

A XVIII. században az összes esztétikai problémák közül az esztétikai tulajdonságok objektív vagy szubjektív voltának a kérdése volt a leginkább filozófiai jellegű probléma. Ezért szükségesnek tartjuk, hogy még az egyes szerzők életművének áttekintése előtt figyelmet szenteljünk annak a kérdésnek, hogyan hatott a filozófia a XVIII. század angol esztétikájára. Két nagyhatású filozófiai áramlat volt: az egyik a kontinentális, a másik pedig a helyi (szigetországbeli). Az első a karteziánus hagyományhoz, a második az angol empirizmushoz nyúlik vissza.

Az első irányzat a mindenhatót idézve fel segítségül, két, akkoriban — főleg esztétikai szempontból — fontos ontológiai problémát oldott meg: *a)* tisztázta az alany és tárgy, valamint a test és lélek viszonyát (a „deus sive natura" két módusának a spinozai identifikációja szerint), és *b)* a szubsztanciának a leibnizi „előre meghatározott harmónia"-val való összefüggését. E két metafizikai axióma alkalmazásával az angol esztétikusok spinozai vagy leibnizi árnyalatú divinistákká (e terminust a későbbiekben fogjuk megmagyarázni) lettek az esztétikai objektivizmus fenntartása mellett.

A másik filozófiai áramlat kizárólag az episztemológia problémáival foglalkozott. A test és lélek viszonyát metodológiai aspektusból (biológia és pszichológia segítségével) magyarázta, és a szubjektum és objektum viszonyának problémáját a szubjektív idealizmusra redukálta. Locke állandóan különbséget tett a fizikai tárgyak elsődleges és másodlagos tulajdonságai között. Berkeley elismerte, hogy a súly, a terjedelem és az alak szubjektív tulajdonságok, akárcsak a szín és a szag. Hume megfosztotta a fizikai tárgyakat a szubsztanciától, és tagadta a kauzalitás törvényének objektív realitását. Az objektum és szubjektum viszonyának kritikai analízise során az angol esztétikusok a szépet épp úgy kezelték, mint a keserűséget vagy a súlyosságot, tehát mint az emberi tudat tulajdonságát, ilyen módon az esztétikai szubjektivizmust képviselték.

Volt egy harmadik irányzat is, amely hatást gyakorolt a XVIII. század angol esztétikájára. Ez azonban nem filozófiai, hanem kulturális jellegű volt. Akár deisták voltak, akár pedig teisták, az angol esztétikusok hittek a természet teremtőjében; őt idézték fel mint végső felfoghatatlan fórumot és mint a legmagasabb értelmet is. Így tehát, ha nem a karteziánus tradició, akkor ez a vallásos irányzat vezetett el az esztétikai divinizmushoz (illetve az objektivizmushoz), amely már implicite benne foglaltatik abban a tételben, hogy a világ isteni eredetű, tökéletesen megalkotott, és ezért szép.

Csak két ízben, ti. Shaftesbury és Berkeley platonikus filozófiájában merült fel a korszak vallásos meggyőződésének hatásaként legtisztább formájában az a nézet, hogy a szép isteni, mert isten a szépség alkotója, és a ter-

mészet az ő műve. Shaftesbury írta: „Innen ered a szuverén szépség felsőbbsége, amely minden jónak és szeretetreméltónak az ősoka."[1]

A célszerű, harmonikusan elrendezett természet a tökéletes, isteni terv[2] látható jele, a szépség legmagasabb formája, amely mint szépség független a különféle alkotó részek mennyiségétől, csupán ezek összhangjától függ, egy egyetlen terv szerint elrendezett egészként. Philocles tudatja Palemonnal (ezek a dialógusban szereplő személyek), hogy barátjával folytatott hosszas vita után ahhoz a konklúzióhoz jutott el, hogy az igazi szépség az, ami szépséget alkot, nem pedig az, ami szépnek teremtetett. Ez a szépséget teremtő elem a tudat. „Tudat"-on Shaftesbury az isteni szellemnek a természetben való visszatükröződését értette.[3] A művészeknek azt tanácsolta, hogy műveiket az isteni minták után alkossák meg, úgy hogy alkotásuk lényegileg, bensőségesen szép és egyidejűleg az egyetemes tudatban részesedő emberi tudat visszatükröződése is legyen.

Ebben a sajátmaga által „filozófiai rapszódiának" nevezett értekezésében Shaftesbury közvetlenül Platónhoz kapcsolódva meghatározta a műértő — tehát a specifikusan felfogott „homo aestheticus" — számára a szép formáinak a hierarchiáját a legalacsonyabbtól a legmagasabb fokozatokig. Berkeley ugyanezt az álláspontot védelmezte, szétzúzva Alaphron érveit, aki a „je ne sais quoi" koncepció képviselője a platónista Euphranor ellenében. Itt a szimmetriát és az arányosságot különféle tárgyakban eltérő módon megnyilvánuló esztétikai értékként tételezte, amely egy adott egésztől függ.[4]

Minden egyedi egész felett, akárcsak a legmagasabb egész (az univerzum) felett, ott van az isteni gondviselés. Isten (a nagy tervező) minden szépség forrása.

Annak ellenére, hogy Shaftesbury a szépséget az isten teremtette természet tökéletességével azonosította, ami a szépség objektivitásának a tételezéséhez vezetett, mégis vélekedései ingadozóak voltak. A szimmetria és az arányosság, a tárgy tökéletessége bizonyára csak intuitíve sejthető meg („a belső szépség" — Miscellany III.), így tehát létezését a befogadó határozza meg. A „Soliloquy"-ban ugyanehhez az érveléshez folyamodik azért, hogy elfogadtassa azt a tételét, hogy a szépség egyaránt függ a művésztől és a mű élvezőjétől. Shaftesbury azonban sohasem tárta fel ezeket az ellentmondásokat; második tétele — a szépség szubjektivitásáról — csupán mellékesen merült fel művében. Az ellentmondások világosabban nyilvánultak meg Hutchesonnál. Éppúgy mint Shaftesbury, ő is azt állította, hogy isten — a természet építőmestere — a természet szépségének elsődleges és végső forrása. A természet szépsége (sajátos terminusa szerint: a relatív szépség) a változatosságban megnyilvánuló

[1] Characteristics, the Moralists. (Jellemvonások, moralisták) Basilium Ed. 1720.

[2] „Mert ha dolgoknak van isteni tökéletességük, ha a természetben van legfelsőbb istenség, akkor van, olyan objektumunk, amely minden jónak és kiválónak a foglalata." Id. mű. 243. o.

[3] „A természet minden csodája arra szolgál, hogy felszítsa, és tökéletessé tegye ezt az ideált alkotójukról." Id. mű. 306. o.

[4] „Vajon semmiképpen sem tételezhető fel, hogy a je ne sais quoi segítségével eljuthatunk a szépség racionális fogalmához? Valóban, hát nem tanultuk meg ebből a kitérésből, hogy nincsen szépség arány nélkül, és hogy az arányokat nagyon meg kell becsülni, éppen mivel bizonyos használatra vagy célra vonatkoznak, és alkalmasságukat, valamint alárendeltségüket a végső cél határozza meg, amely egyben kellemessé és bájossá teszi őket." Alciphron. The works of G. Berkeley, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, London 1950. v. 3, dialogue III, s. 9. p. 128. .

szabályszerűségtől függ.[5] Ez objektív szépség; magukban a dolgokban létezik, és tökéletes, mert isteni szépség. Hutcheson írta (előbb idézett művében): „Abszolút szépségen azt a szépséget értjük, amelyet a tárgyakban észlelünk, bármily külső dologhoz való hasonlítás nélkül." A műalkotásokban is megtalálta ezt — mint objektív, az észlelőtől független — sajátosságot, amelynek a megalkotásakor a művész a teremtő istent utánozza.

Egyidejűleg — Locke hatása alatt — elfogadta alaptételként először is azt, hogy a szépség csak az emberi tudatban létezik. Ez a velünk született „szépérzékről" (természetes szépérzék) vallott tételének nyilvánvaló következménye; míg másodsorban azt állította, hogy eltekintve az abszolút szépségtől, létezik még relatív vagy komparatív szépség is, amely az asszociációk (szokások, nevelés és előnyök) és a velük kapcsolatos érzelmek függvényét alkotja. A szépség ez utóbbi fajtája szerinte a költészetben nyilvánul meg.[6] A Hutcheson javasolta megoldás önmagának is ellentmondó. Maga is bizonyára tudatában volt annak, hogy az irrelatív szépségről szóló első tétele ütközik a szubjektív eszteticizmusról vallott második tételével. Ha ugyanis a szépségnek léteznek objektív tulajdonságai — és Hutcheson kétségtelenül úgy vélte, hogy az, „ami isteni a természetben", ilyen tulajdonság — akkor téves az állítása, hogy a szépség kizárólag a tapasztalástól függ. Vagy pedig, ha ez a tétel igaz, akkor nem beszélhetne abszolút szépségről, és nem idézhetné példának a változatosságban megnyilvánuló szabályosságot. Hutcheson ezeket a nehézségeket annak a divinisztikus formulának az alkalmazásával hidalta át, amely szerint mindig és mindenütt csak akkor tapasztalunk szépséget, amikor objektív szépséget észlelünk. Így azonban arra mutat rá, hogy az abszolút szépség objektív tulajdonság, amely a tudattól éppen a tudathoz való viszonyán keresztül függ. (I. köt. XVI. cikkely.)

Azt a tényt, hogy mindig ott fedezzük fel a szépséget, ahol a valóságban van, a következő módon magyarázza: „Érzékeink alkata szerint bizonyság részünkre a szabályszerűség olyankor, amikor a természetünk alkotójánál ez csupán merő önkényesség";[7] és: „A belső érzék olyan passzív erő, amely lehetővé teszi a szépségideák befogadását mindazokról a tárgyakról, amelyeknél a változatosságon keresztül szabályosság nyilvánul meg";[8] végül pedig: „Mennyire illő ahhoz a bölcs nagylelkűséghez (amelynek meglétét feltételezzük az istenségben) belső érzékeink olyan módon való megalkotása, hogy ezek a gyönyör által a véges elménket legjobban befolyásoló dolgok szemléletéhez[9] kapcsolódnak." Hutcheson szerint a legerősebb hatást kiváltó dolgok azok, amelyeket meghatározott célra alkottak meg, a természeti totalitás mintája alapján.

Homenál ugyanez a helyzet. „A kritika elemei" című művének X. fejezetében azt írta, hogy az istenség szuverén építőművész, és az általa teremtett szépség a változatosság szabályosságából áll. A szépségnek két fajtáját különböztette meg: a belső lényegest és a relatívat. Az elsőt az érzékek érzékelik, a második pedig a tudat asszociációihoz kapcsolódik. Az egyik a természeti

[5] „Úgy látszik, hogy azok az alakok idézik fel bennünk a szépség ideálját, amelyeknél a változatosságban megnyilvánul a szabályszerűség." (An Inquiri into the Original of our Ideas of Beauty and Virtus — A szépségről és az erényről alkotott fogalmaink eredetének vizsgálata.) 4th ed. London 1738. v. 1. s. 2, part III.

[6] Id. mű. I. köt. VI—VII. rész.

[7] Uo. V. rész. I. c.

[8] Uo. VI. rész X. c.

[9] Uo. VIII. rész. II. c.

alkotásokkal, a másik pedig az emberi művekkel foglalkozik. Az elsővel a változatosságban realizálódó szabályosság fogalmát kapcsolja össze (IX. fejezet); egyidejűleg kimutatva azt, hogy a dolgok csak addig szépek, amíg az emberi tudat észleli őket.[10] Home nyilvánvalóan tudatában volt annak, hogy két kontradiktórikus premisszát fogadott el: az abszolút isteni szépséget a természetben, és az emberi tudattól függő relatív szépséget, az ellentmondás éppúgy mint Hutchesonnál, Homenál is az esztétikai divinizmusban oldódott fel. Művének III. fejezetében írta: „Attól tartok, hiábavaló kísérlet azt vizsgálni, hogy egy dolog az említett sajátosságok következtében miért tűnik szépnek. A legvalószínűbbnek az a vélemény látszik, hogy az emberi természet úgy van megalkotva, hogy ezekben kedvét lelje, avégből, hogy megfeleljen a jó és bölcs céloknak." A II. fejezetben (7. o.) Home ismét a természetet idézi fel (nyilván annak isteni alkotójára gondolva) mint a tökéletesen harmonikus dolgokból eredő biológiai és lelki gyönyörök forrását.

Burke műve, a „Philosophical Inquiri into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful" (A szép és a fenséges ideájának eredetére irányuló filozófiai vizsgálat. 1757.) szerint az esztétika a szépség objektív vonásaival foglalkozik.

Lehetnek bizonyos fenntartások arra vonatkozólag, hogy Burke az objektivizmus[11] híve volt-e vagy sem, mivel a szépet és a fenségest érzéki és érzelmi elemekkel definiálta. Terminológiája azonban kétségtelenül azt mutatja, hogy az emberi tudattól függetlenül létező fizikai tárgyak objektív vonásai álltak gondolkodása központjában.

Elegendő idézni a fenségesről adott definíciót: „Bármi, ami valamilyen módon borzalmas, vagy pedig borzalmas dolgokról szól — a fenséges forrása."[12] Tegyük hozzá még a szépség definícióját: „A szépség... a testekben levő bizonyos tulajdonság, amely az érzékek közvetítésével mechanikusan hat az emberi tudatra."[13] A szépséget és a fenségességet nem kizárólag asszociációinkkal magyarázza, elemzésének alapját elsősorban az érzékeink segítségével észlelt természeti tárgyak tulajdonságai alkotják: „... bizonyos módon sokféle dolog gyakorol hatást reánk, de nem ezen célra szolgáló természetes erejénél fogva, hanem asszociáció által; mégis abszurd lenne azt állítani, hogy minden dolog kizárólag asszociáció által hat ránk, mivel bizonyára vannak természettől fogva kellemes vagy kellemetlen dolgok, amelyektől más dolgok asszociációs hatóereje származik."[14]

A homályosság például természetszerűleg fenséges, a csiszoltság pedig természettől fogva szép.

[10] ...valamely dolgot csak azért mondanak szépnek, mert az a szemlélőnek meg jelenik. Elements of Criticism (A kritika elemei). Edinbourgh, 1762. ch. 3.

[11] J. T. Boulton a Burke „Vizsgálat"-ának új kiadásához (1958) írt kitűnő bevezetésében ezt homályban hagyja. Számtalan töredékben hangsúlyozta Burke asszociáció ellenes álláspontját, de egészében mégis előtérbe helyezi szenzualizmusát, anélkül hogy megkísérelné szembeállítani ezt Burke azon állításával, amely szerint a szépről és a fenségesről alkotott ideáinkat meghatározott fizikai tulajdonságok determinálják. Ez az, ami miatt Boulton — ámbár tudatában van annak, hogy Hutcheson és Burke istent csupán olyan eszköznek használja fel, amely elvezeti az embereket a szép dolgokban való gyönyörködéshez — mégsem tudott megbírkózni azzal a problémával, amelyet én itt a divinizmus névvel illettem.

[12] Id. mű Harward Classics, New York 1909. 24. köt. I. rész, 7. fej. 35. o.

[13] Uo. III. rész. 12. fej. 92. o.

[14] Uo. IV. rész 2. fej. 104. o.

Annak ellenére, hogy Burke a biológiát és a fiziológiát vette igénybe az esztétikai jelenségek magyarázatához, végső megoldást találnia nem sikerült. Nem tudott válaszolni arra a kérdésre: „Hogy van az, hogy mindig és kizárólagosan az esztétikai gyönyör érzetével reagálunk a szépség meghatározott tárgyakban található objektív tulajdonságaira?" A szubjektív és az objektív esztétikai vonások egyezésének megmagyarázása céljából istenre hivatkozott. Műve IV. részének 1. fejezetében pedig kijelentette; nem tud feleletet adni arra a kérdésre, hogy mi a szépség és a fenségesség végső oka, mert ebben a kérdésben istené a végső válasz. Az emberi ész csupán a „hogyan" és a „miért" kérdésére tud válaszolni. Bár Burke igyekezett megőrizni a tudományos objektivitást, sőt Newton metafizikai hipotézisét erősen bírálta, sajátmaga azonban mégsem tudta elkerülni a metafizikát.

Burke ezt a külön problémát mindenkor az istenre, a gondviselésre és a természetre hivatkozva törekedett tisztázni, valószínűleg azonban nem volt tudatában annak, hogy ezek nem tudományos interpretációk.

Ad. 1. Az objektív esztétikai tulajdonságok és a szubjektív esztétikai tapasztalatok viszonyának fejtegetése közben Burke kijelentette, hogy a teremtő úgy alkotott meg bennünket, hogy a természettől fogva szépre a szép érzékelésével, a természettől fenségesre a fenséges érzékelésével reagálunk; „Ha teremtőnk bölcsességének bármikor az volt a szándéka, hogy valamilyen hatásnak tegyen ki bennünket; szándékának megvalósítását nem korlátozta eszünk bágyadt és tétova működésére, hanem az érzésekre és a képzeletre hatva valósággal lenyűgözte a lelket, még mielőtt ez kész lett volna akár csatlakozni az érzésekhez, akár pedig szembeszegülni velük."[15] Továbbá: „A természeti tárgyak annak az összefüggésnek a törvényszerűségei által hatnak ránk, amelyet a Gondviselés hozott létre a *testek bizonyos* alakzatai és *mozgásai* között, amelyek következtében *tudatunkban* bizonyos érzések lépnek fel.[16]

Ad. 2. A széppel és a fenségessel szembeni fiziológiai és pszichológiai reagálást fejtegetve Burke azt állította, hogy a gondviselés úgy rendelkezett, hogy a test és a lélek reagálása mindig és mindenütt azonos legyen. „A gondviselés rendelkezése szerint, bármennyire is kedvez tunyaságunknak a nyugalom és a tétlenség, mégis sok kellemetlenséget idéz elő,. . . mert a nyugalom olyan természetű, hogy elernyedt testünk minden része szenved tőle."[17]

Ad. 3. Az összes érzékek (és nemcsak a látás és a hallás) esztétikai reagálására és az érzékeknek a szépség objektív tulajdonságaihoz fűződő viszonyára vonatkozó fejtegetéseiben Burke hangsúlyozta, hogy minden egyes érzék saját tapasztalati szféráján belül ugyanazt a szépséget tárja fel a természeti törvényeknek megfelelően: „Nem hiszem, hogy bármi is jobban alkalmas lenne arra, hogy a vizuális szépségről világos és határozott fogalmat hozzon létre, mint az érzékek hasonló gyönyöreinek ilyen módon történő vizsgálata. . . Így ezek egymás mellett tanúskodnak; ha a természet titkait kifürkésszük, semmit sem mondhatunk, csak azt, amiről saját maga ad információt."[18]

A szépség problémájának tisztázása céljából isten létezésére mint axiómára és princípiumra való hivatkozást nevezem *divinizmusnak vagy esztétikai*

[15] Uo. III. rész. 7. fej. 87. o.
[16] Uo. V. rész. 1. fej. 129. o. (Kiemelés tőlem — S. M.)
[17] Uo. IV. rész. 6. fej. 107. o.
[18] Uo. III. rész. 26. fej. 101. o.

providencializmusnak. Ez a XVIII. század egyik uralkodó irányzata. Burke esetében ez intervencionalista megoldásként jelentkezett. Nála a szépséget objektív érzéki tulajdonságok határozzák meg, de ahhoz, hogy az esztétikai érzékelés részére adekváttá váljanak — isteni beavatkozás szükséges.

Addison és Gerard nem fogadta el a divinista koncepciót, bár bizonyos mértékben őket is befolyásolta. A szépség objektív jellegére vonatkozó elmélkedéseik metafizikus vonásokat árultak el („az isteni kézműves"), noha a probléma szubjektív oldalról történő elemzése náluk nem terjedt túl a lelki folyamatokból eredő esztétikai gyönyör pszichológiai jellegének a tételezésénél. Addison azt a nézetet képviselte, hogy isten bőkezűségében a szép dolgokban gyönyört adományozott az embereknek, Gerard pedig azt mondotta a képzeletről, hogy az természettől fogva mágnesként hat, mindig felfedezi a tárgyakban a szépet. Az esztétikai tulajdonságok objektivitásának és szubjektivitásának a kérdése nem foglalkoztatta őket annyira, mint Hume-ot és Addisont, Burke-étől is eltérő álláspontot képviseltek. Ezt a kérdést Johnson (Rasselas 1759. X. fej.) és Reynolds (Discourses III. 1770.) is megkísérelte kifejteni, vizsgálódásaik célja annak a tisztázása volt, hogy a művészet lényegét az egyedi vagy az általános elemek alkotják-e. Mindketten az univerzalizmust védelmezték, egyidejűleg azonban a szépség objektivitását is vallották, annak ellenére, hogy Reynolds a későbbi értekezéseiben (VII. 1776.) tekintetbe vette azt a tényt is, hogy az egyéni ízlésből vagy szokásból származó asszociációk döntik el azt, hogy mi tűnik nekünk szépnek, s itt felismerhetők az ellentmondások, de semmiféle kísérlet sem történt a kiküszöbölésükre.

A locke-i tradició így a szubjektivizmushoz vezetett, a platonikus és karteziánus hagyomány viszont a világ vallásos koncepciójához. Csak egyetlen esetben, Th. Reidnél (Essays on the Intellectuel Powers of Man — Tanulmányok az ember értelmi képességéről. 1790. VIII. tanulmány) található meg az esztétikai tulajdonságok objektív jellegének a védelmezése a józan ész skót filozófiájának a szellemében.

A természetes igazságokból, amelyek ezen iskola tanításai szerint nem tartalmaznak és nem is igényelnek semmiféle igazolást, Reid azt a tételt vezette le, hogy a szép éppúgy objektív tulajdonság, mint a szín, a hang és a szag. Reid azt állította, hogy az esztétikai gyönyörélmény objektív okait nehéz feltárni és meghatározni, de ez nem bizonyítja azt, hogy ezek nem léteznek. A szépségre vonatkozó kétféle ítéletet különböztetett meg: ösztönöst és racionálist. Az első — Reid szerint — abból a közvetlen, reflexió nélküli felismerésből ered, hogy van valami immanens magukban a dolgokban, ami kellemesen izgatja érzéseinket és képzeletünket. Ilyen esetben „Azoknak a tárgyaknak, amelyeknek a Természet ezt a kellemes tulajdonságot adományozta, gondos vizsgálata útján talán igazi kiválóságot fedezhetünk fel magában a tárgyban."[19] Racionális ítélet esetén ilyenfajta vizsgálat felesleges, mert ez az ítélet annak a ténynek tulajdonítható, hogy ezek az objektív tulajdonságok azonnal szembeötlenek. Reid természetesen nem tagadta, hogy ezek a szépnek nevezett tulajdonságok mindig bizonyos viszonyban állanak a tudattal, de a szubjektumok reakcióit szerinte mindig a tárgy határozza meg.

Érdekes, hogy a skót filozófia az „igazságérzék" fogalmával Hutcheson „belső (esztétikai) érzék"-ének a nyomdokait követte, Hutcheson azonban

[19] Idézve E. F. Carrit „Philosophics of Beauty" (A szépség filozófiája) Oxford, 1931. 102. o. alapján.

ennek a szabálynak az alapján tökéletesen ellenkező konklúzióhoz jutott: a szépség szubjektivitását bizonyította a segítségével. Reid nézetei sajátságosak, de nem játszottak szerepet az angol esztétika történetében. Tanítványa, Douglas Stewart, eltérő úton járt — Alisonon keresztül Hume-hoz ment vissza. Hume-ből szükségképpen szubjektivista koncepcióhoz kellett eljutnia. „A The Standard of Taste" (Az ízlés mércéje. 1757) című művében annak a tételnek alapján, amely szerint az igazság és az érzés csupán az alany állapotáról tanúskodik, Hume azt kívánta bizonyítani, hogy a szépség nem a tárgy tulajdonsága, hanem csak a szemlélő tudatában létezik, és minden egyes tudat különböző szépséget észlel. Az igazi szépség és az igazi rútság kutatása éppoly hiábavaló, mint arra törekedni, hogy meghatározzuk azt, hogy mi valóságban az édes és mi valóságban a keserű.

Ezt a koncepciót a másodlagos tulajdonságokról szóló locke-i tanításokból vezette le, de — épp úgy, mint Locke — Hume is óvatos volt ezeknek a másodlagos tulajdonságoknak az objektív okaira vonatkozó ítéleteiben. Kétségeit még ugyanebben a tanulmányában kifejezte, amikor később azt állította, hogy „Bizonyos partikuláris formák, illetőleg tulajdonságok belső alkatuk eredeti struktúrájánál fogva arra vannak szánva, hogy tetszést arassanak, mások pedig eleve nem-tetszést váltsanak ki."[20] Majd így folytatja: „A pszichikai képességek természetes alkata késztet bennünket arra, hogy gyönyört leljünk ezekben a dolgokban. Aki nem talál élvezetet bennük, annak érzékszervei bizonyára fogyatékosak." Hume az ízlés tudományos vizsgálatának a lehetőségét szintén ezeknek az objektív jellegzetességeknek az alapján magyarázta. Divinisztikus forma sem esszéiben, sem az ízlésre vonatkozó megjegyzéseiben nem található, de a „Platonist" (A platonista) és a „The Sceptic" (A szkeptikus) című művében gyakran hivatkozik az ember természeti alkatára, amely lehetővé teszi számára azt, hogy a tárgyban rejlő szépben gyönyörködjék. Mivel Hume részére a „természet" azonos értelmű volt az „isten"-nel, ezért az esztétikai fejtegetéseiben megnyilvánuló divinisztikus hajlamról beszélhetünk ugyan — de csak mint ösztönös hajlamosságról mert a szubjektivizmus nyílt deklarációja már eleve kizárta ennek a problémának világos felvetését.

Archibald Alisont (Essay on the Nature and Principles of Taste. Tanulmány az ízlés természetéről és alapelveiről. 1790.) közvetlenül Hume inspirálta, elsősorban azokkal a megjegyzéseivel, ahol kijelentette, hogy „Még két variációs forrás van, amelyek ugyan csekélyek ahhoz, hogy összezavarják a szépség és rútság elválasztó határait, de gyakran idéznek elő eltérést helyeslésünk vagy kárhoztatásunk mértékében. Az egyik az egyes emberek eltérő kedélyállapota, a másik pedig országunk és korunk különleges szokásai és vélekedései."[21] Alison az „asszociacionizmus" a filozófiában akkoriban nagyon népszerű koncepcióját képviselte. Azt bizonygatta, hogy az esztétikai tulajdonságokat a tudat asszociációira és kizárólag csak azokra kell visszavezetni. Alison a szépségélményt kiváltó érzelmi asszociációk háromféle típusát nevezte meg: *a)* természetes, *b)* tapasztalati, *c)* véletlen asszociációk. Ha ezek az asszociációk nem jönnek létre, nem keletkezik tapasztalatunk sem a szépségről, sem a fenségességről. Ezekből a tételekből Alison ahhoz a végkövetkeztetéshez jutott,

[20] D. Hume: Essays literary, moral and political (Irodalmi és politikai tanulmányok). Ward, Lock and Co., London-New York. XXII. tanulmány, 138. o.
[21] Id. mű. 145. o.

hogy „Az anyag tulajdonságai önmagukban se nem szépek, se nem fenségesek, de különféle eszközökkel — amelyek e tulajdonságok kifejeződései vagy jelei — érzelmek létrehozására képesek."[22]

Természetes asszociációk például a következők: a műalkotások viszonya a művész bölcsességéhez és leleményességéhez, a természet alkotójának kapcsolata az isteni mindenhatósággal, egy állat bizonyos mozgásainak kapcsolata a kiváltott élvezettel, vagy pedig az emberi hang bizonyos lelki állapottal való kapcsolata. Tapasztalatból eredő asszociációk a következők: a műalkotásoknak a gyönyör fokozására alkalmas eszközként való kezelése, vagy a dolgoknak és a képzeteknek hasonlóság vagy analógia útján történő szembeállítása. Így pl. azok a színek, hangok vagy alakok, amelyek tetszésünket kiváltják — bizonyos érzések vagy érzelmek jelképei. Szigorúan véve az asszociációk a nevelés, a divat, a sors, az egyéni ismeretek és a véletlen eredményeképp jönnek létre. Így például a kék és az arany színeket előkelő és magasállású személyekhez asszociáljuk, akik gyakran viselnek kék-arany ruházatot.

Douglas Stewart (Philosophical Essays. Filozófiai tanulmányok. 1810.) ténylegesen a következő századhoz tartozik, de Lord Jeffreyhez és Thomas Dick Lauder-hez hasonlóan továbbfejlesztette Alison eszméit. A XVIII. század végén R. P. Knight szintén Alison nézeteit követte (The Landscape. A táj. Tanköltemény 3 könyvben, 1794.). Valamennyien azzal érveltek, hogy az esztétikai gyönyör a természeténél fogva asszociációs jellegű; Stewart azonban abban különbözött Alisontól, hogy az egésznek és nem az egyes elemeknek az asszociációját emelte ki, s az általános szabálytól elütő kivételként elismerte a színek objektív szépségét. Lord Jeffrey és Thomas Dick Lauder kijelentették, hogy az asszociációs folyamat villámszerű, nem pedig fokozatos, ahogyan azt Alison állította. Szélsőséges szubjektivizmusuk dacára az asszociációs folyamatokat elkerülhetetleneknek tekintették, mivel ezeket maga a természet szabja meg, a természet elrendezése pedig gondoskodik számukra arról, hogy meghatározott fogalmak és érzelmek összefüggésben álljanak a tárgy meghatározott tulajdonságaival. Ez a tétel gyakorlatilag kaput nyitott a divinisztikus megoldások részére.

Alison ezt a problémát csak burkolt formában vetette fel. Arról elmélkedve, hogy bizonyos asszociációk természetesebbek és könnyebben felmerülnek, és vizsgálva, hogy miért kapcsolódik „*x*" és „*y*" tulajdonságokhoz esztétikai érzelem, istent idézte fel magyarázatul. Istent az esztétikai gyönyöröket előidéző összes mechanizmusok forrásának fogta fel, ámbár ezt ténylegesen sohasem öntötte szavakba, csupán sugalmazta azt az állítást, hogy az objektív szépség és a szépségélmény közötti korrelációt isten létesítette.

Fejtegetéseink végén vizsgáljuk meg azt, hogy a divinizmus a XVIII. századi angol esztétika jellegzetessége volt-e? Úgy tűnik, hogy igen.[23] Igaz az, hogy a szubjektivizmus hívei — az ingadozások ellenére — megvoltak nélküle is, Thomas Reid pedig, aki kivételes jelenség volt abban az időben, és csak

[22] Carrit: Id. mű 105. o.

[23] A többiek között Katherine Gilbert (History of Esthetics. Az esztétika története. 1954.) helyezett súlyt erre a problémára. Azt a következtetést vonta le, hogy az angol esztétikusok természetes összhangban találták a szépségélményt és a szépség objektív tulajdonságait. Ezt a jelenséget az empedoklészi tradicióra hivatkozva magyarázta („similis similis gaudet"). Katherine Gilbert a „rokonszenv-mágia" kifejezést használja, amely szerinte természetes, pozitív esztétikai reagálást jelent az esztétikai tulajdonságokkal természettől fogva rendelkező tárgyakkal szemben. R. Wallek (A History of Modern

másodlagos jelentőségű az esztétikában, a józan ész objektivizmusát képviselte — a többiek azonban nem tudták magukat kivonni a divinizmus hatása alól. A divinizmus kettős formát öltött: I. teológiai és II. okkazionalista formát. Ennek megfelelően az I. forma szerint: a szépség isten, a nagy művész által alkotott univerzum tökéletességével azonosították, a II. forma szerint azonban a szép objektív tulajdonságai és a szépségélmény közötti összefüggést és kölcsönhatást az isteni beavatkozás magyarázza meg. Az első megoldást Shaftesburynél, a másodikat viszont Hutcheson, Burke és Home koncepciójában leljük meg.

Nyilvánvaló az, hogy a *divinizmus magába foglalta az esztétikai objektivizmust*, viszont az objektív tendenciák általában divinizmushoz vezettek.

Eleinte úgy véltem, hogy a divinizmus csupán az epigonizmus tünete, a középkori és a karteziánus esztétika maradványa volt. Most úgy tűnik nekem, hogy ez túlságosan leegyszerűsített interpretáció volna, mert ez csak az első formára (a teológiaira) alkalmazható, én azonban hajlamos vagyok arra, hogy a második formát eltérően — ti. a korszak esztétikai válsága pozitív kifejeződésének — értelmezzem.

A középkori gondolat a szokásos metafizikai tételeivel együtt eltűnőben volt, a gondolkodás új iskolája ezzel szemben a pszichológiára és némileg óvatosabban a fiziológiára és a biológiára támaszkodott. A középkori tradicióban objektivista tendencia rejlett, a másik, a korszerű szellemi magatartás ezzel szemben feltárta a szépség szubjektív feltételeit, egyúttal azonban szubjektivista tendenciák felé gravitált. Ez olyan konfliktust eredményezett, amelyet a divinisztikus formulák segítségével rendkívül esetlenül próbáltak megoldani. A probléma igazi megoldását csakis a dialektika szolgáltathatja, nem az alany és tárgy egymástól való elszakítása és későbbi mesterkélt egyesítése útján, hanem csakis kölcsönhatásuk körülményeinek elemzése útján. A szépség objektivitásának a kutatása során (ami önmagában is tiszteletreméltó fáradozás) a divinizmus hívei bizonyos metafizikai feltételezések miatt utat tévesztettek a retrográd irány felé, ezért nem találhattak kielégítő, tudományos megoldást. Ugyanígy Diderot azt a hibát követte el, hogy egymás mellé állította az objektív szépséget (az én-től független szép), a relatív szépséget és a szubjektív szépséget (ezt nevezte igazi szépségnek). Ezeket a nehézségeket Kant sem tudta leküzdeni. A „Kritik der Urteilskraft" első része a szubjektivista tételezésre szolgáltat példát, a második rész pedig az elsőfajta divinista feltevést tartalmazza. Csak Goethe, az intuíció vezérelte zseniális költő és gondolkodó kereste a helyes megoldást. Sokszor hangsúlyozta a szépség egyszerre szubjektív-objektív jellegét. Ebből kiindulva alakította ki saját szimbólumkoncepcióját. („A képzőművészet tárgyáról" című cikkéből. 1797., a „Propyläen"-ben publikálva.)

Criticism. A modern kritika története. New-Haven 1955. I. köt. 6. fej.),továbbá W. K. Wimsatt és C. Brooks a „Literary, Criticism, A Short History" (Az irodalmi kritika rövid története. New-York 1957. IV. fej. 2. o.). című műveikben ugyanilyen módon jártak el az esztétikai élmény természetének elemzése közben, de Needhamhez, a „Taste and Criticism in XVIII th Century" (Izlés és kritika a XVIII. században. London, 1952. Bevezetés 11—52. o.) című könyv szerzőjéhez hasonlóan más kérdéseket helyeztek elemzésük középpontjába, így a költészet és a festészet elméleti alapjaira vonatkozó polémiákat, a historizmus és a természet kultuszának problematikáját.

ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ И СУБЪЕКТИВНОСТИ В АНГЛИЙСКОЙ ЭСТЕТИКЕ XVIII ВЕКА

Стефан Моравски

Статья представляет собой первую главу работы, посвященной исследованию основных черт английской эстетики XVIII века. Эта работа является продолжением труда, написанного автором тринадцать лет назад во время его пребывания в Англии. Из этой работы была опубликована лишь глава об эстетике Burke (Przeglad Filozoficzny, 1949 г. 112 стр.). Настоящий труд представляет собой переработку предыдущего с сохранением его основной идеи, первоначальной интерпретации и последовательности тем. Автор использовал результаты новых ценных изданий, появившихся с того времени и посвященных предмету его исследований (так например, произведений Wellek-a, Wimsatt-a и Brooks-a, истории эстетики авторов Gilbert и Kuhn, а также работ R. W. Lee, J. Burke и J. I. Boulton-a). К сожалению, во время написания своей работы автор еще не был знаком с последней книгой (J. W. Hipple-a), тема которой частью тождественная теме его исследований.

Труд, введение к которому представляет собой настоящая статья, состоит из восьми последующих глав и заключения, содержащего окончательные выводы. Вводная часть рассматривает три источника английской эстетики XVIII века: а) отечественные эстетические традиции, б) отечественные и зарубежные философские традиции (платонические и картезианские) и в) состояние искусства. Показывая общественную основу этих трех непосредственных источников, автор дает характеристику общественно-политического положения в Англии XVIII века, определив его с точки зрения той религиозно-политической борьбы, которая закончилась компромиссом феодалов и буржуазии и последующей стабилизацией управления. Главная часть работы посвящена следующим вопросам английской эстетики XVIII века: а) характер и функция эстетического переживания, явление гениальности, б) специальный, автономный характер этого переживания, в) проблема субъективности и объективности красоты, г) характер и критерии эстетического вкуса, д) новые эстетические категории (возвышенное и живописное), е) культ природы и его эстетическое отражение, ж) историзм, проявляющийся в интерпретации произведений литературы и искусства, з) некоторые теории поэзии, драмы и изобразительного искусства.

В своем полном труде автор рассматривает также и те французские и другие неоклассические источники, результаты которых формально переняли Pope, Addison, Johnson и Reynold. Автор внимательно прослеживает и те неоклассические тенденции, которые у одного и того же автора и часто даже в одном и том же произведении проявляются вместе с преромантическим направлением. При этом автор подчеркивает те оригинальные, отражающие английское мышление характерные черты, которые имеют значение с точки зрения дальнейшего развития европейской эстетики.

В вопросе об интерпретации характера и функции эстетического переживания английское мышление XVIII века занимает позицию, отличную как от позиции французских рационалистов (традиции Буало), так и от позиции немецкого иррационализма (который, признавая, что красота — знание, доказывает, что знание это нерациональное). Англичане не были сторонниками теоретикопознавательной мысли, т. е. защищали положение, согласно которому, эстетическое переживание вовсе не является знанием, и что его важнейшие элементы — чувство и представление. Гениальность они понимали как естественное явление, которое нельзя втиснуть в определенные нормативные рамки. Гений, по их мнению, черпает свою силу из вдохновения, хотя и не может обойтись без определенных знаний. Эта позиция, выдвигающая на первый план представление и чувство, ведет к пониманию эстетического опыта как автономного явления, отличающегося от опыта интеллектуального, морального и практического характера как по своему характеру, так и функциям. Оба положения призваны доказать правильность суждения, согласно которому, объективные свойства красоты не существуют. Этому субъективизму противоречила однако тенденция определения красоты как «проявляющейся в многообразии правильности» или как созданной провидением «совершенной гармонии». Этот конфликт наряду с другими обстоятельствами привел к дивинизму, как показывает автор в своем анализе. В интерпретации хорошего вкуса англичане показали, что хороший вкус требует совместного функционирования всех духовных сил, что ему можно обучать и что он может приобрести всеобщее значение. Критерий универсальности основывается, по мнению англичан, на «трезвом разуме». Заслуживает внимания также и то, что в своей интерпретации эстетического вкуса английские мыслители защищали рационалистические решения вопроса, отвергая их при анализе эстетического переживания. Ими были соз-

даны категории эстетической возвышенности живописности (при исследовании проблемы гениальности), а также новая поэзия и пейзажная живопись. Английские эстетики исследовали объективные причины нового эстетического опыта, для оправдания эстетических положений обращались к примерам, почерпнутым из жизни природы. Этот способ доказательства, а также культ естественных страстей в поэзии, пейзажная живопись, созданная по образцу природы — все это были признаки существования эстетического натурализма того времени. Это течение было родственно дивинизму («бог-художник»), однако, его главный источник заключался в новом, преромантическом эстетическом вкусе.

THE PROBLEM OF OBJECTIVITY AND SUBJECTIVITY IN XVIIIth CENTURY ENGLISH AESTHETICS

Stefan Morawski

This article is the first of the chapters of a longer dissertation devoted to the basic issues XVIIIth century English aesthetics. The dissertation is a continuation of a study on English aesthetics of the eighteenth century which the author wrote 13 years ago during his stay in England. Of this work only the chapter on Burke's aesthetic ideas was published (Przeglad Filozoficzny, 1949. p. 112.) The present study is a recast of the formal work. The basic thought and interpretation of the original work and the arrangements of the issues dealt with remain, however, unchanged. Use is made of many valuable new publications on the subjects (including books by Wellek, Wimsatt and Brooks; Gilbert and Kuhn's "History of Esthetics"; the studies of R. W. Lee, J. Burke and J. I. Boulton). Unfortunately Mr. J. W. Hipple's latest book partly covering the same topic is unknown to the author.

The work consists of an introduction, eight chapters and a conclusion. In the introductory part the author discusses three following sources of the English aesthetics of those times: *a)* the native aesthetic tradition, *b)* the native and to some extent foreign (Platonic & Carthesian) philosophical tradition, *c)* the artistic situation. At the basis of these three direct sources the author discloses the social-political situation which he defines from the point of view of the religious-political struggles of the period which ended with the compromise of the middle and feudal classes and the consequent stabilization of the government.

The main part deals in turn with the followig issues of eighteenth century English aesthetics. *a)* The character and function of aesthetic experience and the phenomenon of genius. *b)* The specific autonomous character of this experience. *c)* The objectivity or subjectivity of beauty. *d)* The character of aesthetic taste and its criteria. *e)* The new aesthetic categories (sublimity and the picturesque). *f)* The cult of nature and its reflection is aesthetics. *g)* Historicism in the interpretation of works of literature and art. *h)* Some selected theories of poetry, drama and art.

In the whole dissertation the author analyzes, among others, the French and neoclassic sources which in form were taken over by Pope, Addison, Johnson and Reynolds. He draws continual attention to the neo-classical tendencies which freqeuntly appear side by side with a pre-romantic trend in the same authors even in the same declarations. The main emphasis, however, is placed on the characteristics of these traits which reflect the originality of English thought and its importance for the further development of European aesthetics.

In its interpretation of the character and function of aesthetic experience the XVIIIth century English thought differed from the French rationalism (the Boileau tradition) and German irrationalism (accepting that beauty is knowledge, but not a rational one). The English represented the idea of an agnoseological attitude, *i. e.* they defended the thesis that aesthetic experience is not knowledge at all, as its main elements are: emotion and imagination. They conceived genius as a natural phenomenon, not conforming to the rules, gathering strength above all from inspiration although it finds knowledge indispensable. From this *emotional* or *imaginational* standpoint was derived an interpretation of aesthetic experience as being an autonomic phenomenon different both in character and function from experiences of an intellectual, moral or practical nature. Both these theses tended to the recognition that there do not exist objective qualities of beauty. However, the subjectivism met in its way the opposition in the traditional thesis of beauty as "uniformity in variety" or of "perfect harmony" created by providence. This conflict led among others to divinism, here in detail analyzed. In their interpretation

of good taste the English showed that it demands the co-operation of all psychic powers, that it is teachable and may be universal. The criterion of its universality was based on "common sense". It is remarkable that the English defended rationalistic solutions in the interpretation of aesthetic taste while they rejected them in the analysis of aesthetic experience. They put forth categories of aesthetic sublimity and the picturesque against a background of considerations of genius, new poetry and landscape gardening. They searched for the objective causes of these new aesthetic experiences and cited the verification of aesthetic thesis by introducing examples from nature. That verification by nature, the cult of the natural passions in poetry, the formation of the art of landscape gardening based on the wildness of nature — these were the signs of the then aesthetic *naturalism*. It was a current related to divinism (God as the Artist) but its main sources lay in the new pre-romantic aesthetic tastes.

VITA

Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez" c. tanulmányához

Igen örvendetes jelenség, hogy felszabadulás utáni történelmünk vitás kérdéseinek a történészek körében az utóbbi években jelentős mértékben fellendülő megtárgyalásába, feldolgozásába más tudományágak képviselői is bekapcsolódtak. Még csak növeli ennek a pozitív jelenségnek a súlyát az, hogy filozófusok bekapcsolódásáról is szó van, akik a filozófia elméleti általánosító módszereivel sietnek népi demokratikus történelmünk néhány fontos kérdésének megoldásához hozzájárulni. Ezzel természetesen a történészekkel együtt ők is nemcsak a tudománynak akarnak szolgálni, hanem nagy történelmi sorsfordulónk eseményeinek és harcainak általános és sajátos vonásait feltárva elő akarják segíteni azt is, hogy a szocializmus építésének jelenlegi eszmei, ideológiai feladatait minél hamarabb megoldhassuk. Mindezek fokozottan megkövetelik, hogy elméletileg helyesen, a marxizmus—leninizmus álláspontját maradéktalanul visszatükrözve elemezzük az eseményeket, és ne engedjünk teret objektivista vagy szubjektivista tendenciáknak. A népi demokratikus történelmünkkel foglalkozó cikkek és tanulmányok túlnyomó többsége mind szellemében, mind pedig módszerével jelentősen előreviszi a kérdések tisztázását. Nehezen mondható el azonban ez — egyes helyes megállapításai ellenére is — minden további nélkül Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez" c. cikkéről.[1]

Sipos János a tanulmánya elkészítésekor céljának azt tekintette, hogy — önálló kutatás nélkül — a történészek „által eddig feltárt tényanyagot a magyarországi fejlődés sajátosságainak és különösen a reakciós ideológiai örökség továbbélési feltételeinek vonatkozásában" (16—17. o.) dolgozza fel. Célkitűzésnek ez igen nemes, bár csak sajnálni lehet, hogy a szerző a különösen vitás kérdéseknél sem vállalkozott önálló kutatásra. Ezt azonban mégsem lehet negatívumként felróni neki, hiszen csak a véleményét mondta el, hozzászólás formájában. Ezt pedig mindenki olyan alapossággal és mélységgel bizonyítva teheti, ahogyan kívánja. Sipos azonban, „a szakemberek által eddig feltárt tényanyagot" sem tanulmányozta megfelelően, illetve nem használta fel munkájában, s ezt feltétlenül súlyos hiányosságnak kell tekinteni. Ha ugyanis alaposabban tanulmányozta volna a kérdésekre vonatkozó újabb munkákat, feltételezhetően több problémánál *reá is* „kényszerítőleg" hatott volna a konkrét tényanyag (25. o.) s a kommunista párt tevékenységét, illetve a forradalmi erők helyzetét illetően nem esett volna az általa kifogásolt 1956 után készült munkák szerinte szépítő és eltúlzó leírásával és értékelésével gyökeresen ellentétes hibába. Nemcsak az ellentétes szópár használata kedvéért, hanem álláspontja pontosabb megértéséért is mondjuk, hogy a forradalmi erőket illetően elköveti a , csúnyítás", az „aláértékelés" hibáját. S e hibájának oka pedig a tények és a feldolgozások egyoldalú, felszínes szemlélete és magyarázata.

Sipos János vizsgálódásakor arra a következtetésre jutott — és ez tanulmánya kiindulópontja is —, hogy népi demokratikus történelmünk 1944—48-as időszakának tanulmányozását, s így a „mának" nyújtott segítség intenzitását is „a szubjektivizmusnak, a pártosság hamis értelmezésének maradványai" gátolják (17. o.). A szubjektivista tendenciák egyik csoportjába azt a szerinte még ma is ható törekvést sorolja, amely „a régi vezető csoport 1949-től előtérbe kerülő torz politikájának előzményeit, az előzmények kutatását" el akarja vetni, „tiltott területnek" akarja nyilvánítani, és „az 1944—48-as időszak történetét ebből a szempontból problémamentesnek' kívánja deklarálni (17. o.). Sajnos szerzőnk e súlyos következtetését egyetlen példával sem próbálja bizonyítani. Pedig abból ítélve, hogy e problémát az *első* helyen említi, és többesszámban ír

[1] Magyar Filozófiai Szemle 1964. 1. sz. 16—71. o.

róla — nyilván több munkában vagy felfogásban találkozott vele —, igen lényegesnek tartja. Akkor segített volna valóban a ‚tudományos objektivitás helyreállításában", ha a „legutóbbi időkig fennmaradt" (uo.) ilyen jellegű szubjektivista hibákra *konkréten* mutatott volna rá, még akkor is, ha csak „tendenciáról" van szó!

A „más oldalról" (?—18. o.) jelentkező szubjektivista tendenciák közé sorolja a szerző a párttörténet szépítésére és a néptömegek 1944-es forradalmasodásának eltúlzására vonatkozó törekvéseket. Erre vonatkozóan — bár állandóan többről beszél — csak e cikk írójának egyik munkáját említi példának. (A fasizmus bukása Magyarországon. Kossuth, 1961.) Ahhoz természetesen mindenkinek szuverén joga van, hogy példának azt a munkát használja fel, amelyiket akarja. Az azonban, hogy a választott műből hogyan idéz, és mit próbál az idézett munka szerzőjének tulajdonítani, már nem teljesen az idéző egyéni, önkényes dolga.[2]

A szerzőnek azt a törekvését feltétlenül helyeselnünk kell, hogy — ha konkréten rámutat és valóban bizonyítja — felhívja a figyelmet a személyi kultusz, az ebből eredő különböző szubjektivista tendenciák és a pártosság hamis értelmezésének a maradványaira. De azt már sem módszertanilag, sem az ideológiai harc szempontjából nem lehet helyeselni, hogy azokkal a véleményekkel viszont, amelyek teljesen tagadják az általa is elismert forradalmi helyzet kialakulását, egyáltalán nem törődik. Ugyanakkor viszont az indokoló szöveget, a forradalmi helyzet s így a forradalom meglétét is elvető álláspontot alátámasztó értékelést többször idézi bizonyítékul az előbbiekkel szemben. A Történelmi Munkaközösség Balázs Béla munkájáról folytatott, Sípos által többször idézett vitáján a következők is elhangzottak: „1944—45-tel kapcsolatban itt vita alakult ki arról, hogy

[2] Saját munkámra itt csak azért hivatkozom, mert Sipos a „szépítési" tendencia továbbélése bizonyításául reá hivatkozik. Belőle is csak egyetlen konkrét példát említ, mégpedig a Jurcsek-felszólalással kapcsolatos részt. Úgy véli, hogy ezzel a helyzet forradalmasodását kívántam bizonyítani. Ez erőszakolt belemagyarázás: e résszel ugyanis — a fejezetben szereplő többi adattal együtt — csak az uralkodó körökben levő állapotot ismertettem. A szóban forgó hely — az 1944. szempteber 8-i minisztertanácsnak s a hitleristáknak a fegyverszünet kérése elutasítását célzó igérgetésének és fenyegetésének leírása után — szószerint így hangzik: „Az ígéret és a fenyegetés meghozta a maga eredményét. Az egyes miniszterek további felszólalásai már szinte teljesen egyértelműek voltak. A földművelésügyi miniszter pl. (Jurcsek Béla — K. M.) — a jegyzőkönyv tanusága szerint — a többi között a következőket mondta: 'ha Magyarország fegyverszünetet kér — mondotta —, akkor összeomlik a belső front'. Nekünk minden óra, nap és hét egy nyereséget jelent. Ha Erdély megszállás alá is kerül, a Duna—Tisza köze és a Dunántúl még tartható." (Korom: Id. mű 203—204. o.)

Egyébként Sipos János állításának az a része, hogy Jurcsek „a belső front összeomlásának *rémét*" (kiemelés — K. M.) ijesztgetésül szánta, szintén sántít. Az igazi szándékot ma már ugyan lehetetlen pontosan megállapítani, de két körülmény figyelembevétele segít az eligazodásban: egyrészt az, hogy az uralkodó körökben mások is rettegtek akkor attól, amitől Jurcsek, másrészt pedig az, hogy ha másként is, de bekövetkezett az, amitől ők annyira féltek. Talán mégis az a valószínű, hogy Jurcsekék előre is láttak valamicskét, s ezért rettegtek a jövőtől, és ezen felül maga Jurcsek azt még társai további megfélemlítésére is felhasználta.

Sípos ezzel összefüggésben azt is állítja, hogy mivel a párt tevékenységét én is röplapjai és felhívásai alapján is ismertetem, úgy tűnhet, mintha e tevékenységet azonosnak tekinteném a társadalmi hatásával, eredményeivel és a történelmileg szükséges cselekvéssel. Éppen a kettő különbségét hangsúlyoztam akkor, amikor a következőképpen összegeztem *a történelmileg szükséges cselekvést* és a szubjektív tényezők — s ezek között mint legfontosabbnak, a pártnak is — helyzetét: „A forradalomhoz szükséges 'objektív változások' és a szubjektív tényező kialakulása nem mindig egyenletes. A fejlődés ellentmondásos. Vannak esetek, amikor a szubjektív tényező fejlődése elmarad a válság érlelődése mögött. *Ilyen eset állott elő Magyarországon is a háború második felében.*" (Korom: Id. mű 208. o.; mostani kiemelésem.) Később, miután ismertetem a szubjektív tényező fejlődése elmaradásának okait, újra így összegezem a helyzetet: „Mindezen döntő okok következtében az érlelődő objektív változások mögött elmarad a szubjektív tényező fejlődése. A legfontosabb tényező, a Kommunista Párt sem fejlődött kielégítően, noha erői egyre jobban növekedtek." (Uo. 209. o.).

Ezek az idézetek, azt hiszem, világosan mutatják, hogy különbséget tettem a párt röplapi, agitációs és propaganda tevékenysége és a történelmileg már nagyobb eredményeket, erősebb szubjektív tényezőt igénylő helyzet között.

forradalmi helyzet alakult-e ki a háború végén Magyarországon. Én ebben a kérdésben teljes mértékben Balázs Bélának adok igazat. . ."[3] Balázs Bélának az álláspontja könyve vitára tűzésekor az volt, hogy „Európa számos, a németek által megszállt országában a II. világháború végén bekövetkezett forradalmi válság. . . Magyarországon nem érlelődölt meg."[4] Viszont Balázs Béla a vita következtében magáévá tette azt az álláspontot, hogy hazánkban a forradalmi válság a háború végére kialakult, s ezt a fenti vita anyagának a nyomdai előkészítésekor, s kiadott könyvében érvényre is juttatta.

Sipos elméletileg is foglalkozik a pártosság és a tudományos objektivitás helyes felfogásával, szembeállítva ezt a helytelen, szubjektivista értelmezéssel. Sajnos itt sem hoz fel arra vonatkozóan konkrét példát, hogy hol vagy kik tekintik a pártosság elvét „a szigorú tudományosság legmagasabb rendű kifejeződésének" (19. o.). Elméletileg bírálva a burzsoá objektivizmust, a tudományos objektivitás revizionista felfogását és módszerét, az alábbi helyes következtetést vonja le: „A 'teljes igazság' revizionista módon felfogott álobjektivista követelése szintén ellentétben áll az igazi objektivitással a valóságnak csak bizonyos oldalait, a párt történetének csak árnyoldalait emeli ki, illetve úgy ragadja ki tényleges összefüggéseikből, hogy a szocializmus érdekei *ellen* fordíthassák őket." (19—20. o.) Ez a helyes megállapítás azonban csak szavakban maradt meg Sipos János munkájában. A párttörténet és a forradalmi erők tevékenysége negatív tényei és körülményei összefüggéseikből történő olyan kiragadása és csoportosítása — ahogyan a szerző teszi — akkor is helytelen, ha az egyik fő célja az is volt, hogy kutassa a ‚reakciós ideológiai örökség' továbbélésének feltételeit. Csak ezt vizsgálva is bővebben kellett volna foglalkoznia a magyar nép haladó forradalmi hagyományainak, örökségének bizonyos hatásával. Ez a hibás módszer, koncepció sajnos jellemző az egész munkára.

*

A szerző ezután rátér a magyarországi népi demokratikus forradalom sajátosságaira. Teljes egészében egyetértünk azzal az általa *is* hangoztatott megállapítással, hogy népi demokratikus 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" (21. o.), és ha népi demokratikus korszakunk történelmét szoros kapcsolatban vizsgáljuk a felszabadulás előtti viszonyokkal. Meg kell tehát vizsgálnunk azokat a tényezőket, amelyek nálunk is népi demokratikus típusú forradalmat érleltek meg, de azokat is, amelyek gátolták ezt a fejlődést. Alaposan fel kell kutatnunk ezeket az elősegítő és gátló körülményeket minden vonatkozásban, legyenek akár országunk „konkrét sajátosságai", akár általános jellegűek, „külső" vagy „belső" körülmények. Kutatásaink során jó néhányat már feltártunk. Ilyen pl. az, hogy nálunk a forradalom a felszabadulás nyomán indult el, a magyar nép nem nagy számban és katonai szempontból sem jelentősen vett részt hazánk felszabadításában, vagy hogy a népi demokratikus forradalmak *győzelmét* a fasizmus veresége, szétzúzása tette lehetővé, amelyben döntő szerepet a Szovjetunió játszotta stb., stb.

Azzal is egyet lehet érteni, hogy „konkrét sajátosságaink" feltárásában a személyi kultusszal kapcsolatos történelemfelfogás és maradványai következtében nagyobb a lemaradás, több a tennivaló. Ám ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy az általános — a többi népi demokratikus országokkal közös — vonások feltárását sem végeztük még el maradéktalanul.

A magyar népi demokratikus forradalom sajátosságainak a vizsgálatakor a munka már e rész címében is abból indul ki, hogy — „*A magyarországi népi demokratikus forradalom egyik jellegzetes sajátossága: a forradalom késése.*" (21. o.) Véleményem szerint ez a kiindulópont nem egészen pontos. Egy ország forradalma számára ugyanis nincs előírva, hogy mikor törjön ki. Szerzőnknek pontosabban kellett volna megmondania, hogy mihez viszonyítja a magyarországi forradalom „késését". Azt hiszem, nem elég, ha pusztán csak a környező országok vonatkozásában való időbeli eltérést nézzük. (Így ugyanis itt megfeledkeznénk arról, hogy a forradalomhoz nemcsak „külső" feltételek kellenek — amelyek egyébként nemcsak hasonlók voltak —, hanem „belsők" is. A szerző értelmezése oda vezetne, hogy egy adott ország forradalmához viszonyítva valamennyi többi forradalom „késett" — pl. az 1919-es magyarországi szocialista for-

[3] Századok 1958. 5—6. sz. 780. o. Lackó Miklós hozzászólása.
[4] Uo. 773. o.

radalom az oroszországihoz képest —, de ezzel még semmi lényegest nem mondottunk volna. A forradalom, úgy vélem, saját társadalmi, gazdasági előfeltételeinek megteremtődéséhez viszonyítva késhet. Ebben az értelemben több országban a polgári, polgári demokratikus vagy a szocialista forradalom is több évtizedet késett.

Magyarországon a népi demokratikus forradalom később indult meg, mint a szóban forgó országok nagy többségében. Ez eddig magában azonban csak ténymegállapítás. Vizsgálni, kutatni azokat a külső és belső körülményeket, amelyek következtében ez így történt — csak ez deríthet fényt a szomszédos országokétól eltérő *sajátosságainkra.* Néhány vonatkozásban azonban jogos felvetni a késést, mint a magyar helyzet sajátosságát, például: a szubjektív tényezők kialakulásának, fejlődésének a késését az „objektív változások" gyorsabb kifejlődéséhez viszonyítva. Vagy a fegyveres ellenállási harc megindulásának késését a hadműveletek, a felszabadulás előrehaladásához viszonyítva s ezen keresztül más országokhoz viszonyítva is. Ezt a kérdést pl. úgy vizsgálhatjuk, hogy *legkésőbb* a hadműveletek ide érkezéséig, a felszabadulás megtörténtéig kialakult-e jelentős fegyveres ellenállási harc, vagy nem, mivel ezután már mindenféleképpen lekerül a napirendről. A forradalom esetében nem volt ilyen „kényszerítő" idő vagy körülmény sem a szomszédos országok meginduló forradalma, sem a felszabadulás ténye.

*

A késés értelmezésének problémáját azonban csak magáért az értelmezésért nem lenne érdemes ilyen részletesen boncolgatni. Úgy tűnik azonban, hogy ez is kapcsolatban van a szerző ama pontatlanságával, ahogyan Leninnek az általános történelmi és a sajátos nemzeti vonatkozásokról szóló tanítását alkalmazza. Sipos helyesen indul ki elvi összegezésében abból az ismert lenini meghatározásból, hogy „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... számba vegyük azokat a konkrét sajátosságokat, amelyek ugyanazon történelmi korszakon belül ezt az országot más országoktól megkülönböztetik".[5] Ehhez, hogy még alaposabbak legyünk, tegyük hozzá Leninnek egy pár bekezdéssel ezután következő néhány sorát: „Szó sem lehet arról, hogy egy bizonyos ország marxistáinak nemzeti programjával foglalkozni kezdjünk anélkül, hogy számba ne vennők... az általános történelmi és konkrét állami viszonyokat."[6] Ezekből a lenini megállapításokból az derül ki, hogy a marxizmus—leninizmus számára a társadalmi kérdések elemzésénél a „*meghatározott* történelmi keret," az „általános történelmi" viszonyok és a „konkrét sajátosságok," „konkrét állami viszonyok" együttes és alapos vizsgálata a legfontosabb kiindulópont. Éppen ezért igen éles eszmei harc folyt és folyik is e tétel helyes értelmezéséért és alkalmazásáért. A „baloldali" dogmatikusok általában lebecsülik, nem számolnak megfelelően az adott ország konkrét sajátosságaival. A revizionisták viszont ellenkezőleg, nem veszik figyelembe megfelelően az általános történelmi viszonyokat, nem vizsgálják megfelelően a meghatározott történelmi keretet, és eltúlozzák a nemzeti sajátosságokat.

Úgy tűnik, mintha a szerző a helyes kiindulópont ellenére is kissé lebecsülné az általános történelmi viszonyokat, illetve túlbecsülné a nemzeti sajátosságokat. Gondolatát ezzel kapcsolatban — közben Lenin két munkájából idézve — így fejti ki: „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': a 'legfontosabb', hogy az egyes országok kommunistái megértsék helyzetüknek más országoktól 'eltérő sajátosságait', tanulmányozzák a konkrét viszonyok különbözőségét, és aszerint alakítsák ki konkrét taktikájukat." (22. o.).

Ebből a magyarázatból az derül ki, hogy a szocialista forradalom sikeres megoldása szempontjából a „fő dolog," a „legfontosabb" a nemzeti sajátosságok vizsgálata, felismerése stb. Mintha már itt fölérendelődnék egy kissé a nemzeti sajátságok vizsgálata az általános történelmi viszonyok figyelembevételének. Ez pedig abból ered, hogy a szerző nem helyesen idézi és értelmezi Lenint.

Ahhoz, hogy világosabban lássuk, hogyan lett a szerzőnél általában is „fő dolog," a „legfontosabb" feladat a nemzeti sajátosságok vizsgálata — bővebben kell Lenin

[5] Lenin: A nemzetek önrendelkezési jogáról. Művei 20. köt. Szikra, 1955. 411. o.
[6] Uo. 412 .o.

általa idézett legalább egyik munkáját megnéznünk: „A fődolog most az — írta Lenin —, hogy minden egyes ország kommunistái egészen tudatosan megértsék az opportunizmus és a 'baloldali' doktrinérség elleni harc alapvető elvi feladatait, valamint mindazokat a *konkrét sajátosságokat*, amelyeket ez a harc az egyes országokban, a gazdasági élet, a politika... sajátos vonásainak megfelelően felmutat, és amelyeket ennek a harcnak elkerülhetetlenül fel is kell mutatnia... Mindaddig, amíg a népek és országok között nemzeti és állami különbségek vannak — márpedig ezek a különbségek még a proletariátus diktatúrájának világméretekben történő megvalósulása után is sokáig, nagyon sokáig meg fognak maradni —, a világ kommunista munkásmozgalmának nemzetközi taktikai egysége nem a különféleség kiküszöbölését, nem a nemzeti különbségek megszüntetését, ... hanem a kommunizmus *alap*elveinek (a Szovjethatalomnak és a proletariátus diktatúrájának) olyan érvényesítését követeli, amely ezeket az elveket a *részletek-ben helyesen módosítja*, azokat a nemzeti és állami-nemzeti különbségekhez hozzáalakítja hozzáalkalmazza." Itt jönnek azok a sorok, amelyeket szerzőnk a tőle idézett rész első felében hoz, majd így folytatódik tovább Leninnél: „ez a jelen történelmi pillanatban a főfeladat... A legfontosabb — természetesen korántsem minden, de mégis a legfontosabb — már megtörtént a munkásosztály élcsapatának megnyerésével, azzal, hogy ez az élcsapat a parlamentarizmussal szemben a szovjethatalom, a polgári-demokráciával szemben a proletárdiktatúra híve lett. Most minden erőt, minden figyelmet a *következő* lépésre kell összpontosítani, amely kevésbé lényegesnek látszik — és bizonyos szempontból valóban kevésbé az —, de amely ezzel szemben gyakorlatilag közelebb áll a kérdés gyakorlati megoldásához, nevezetesen arra, hogy megtaláljuk a proletárforradalomhoz való *átmenet* vagy *közeledés* formáját."[7]

Azt hiszem, ebből a hosszú idézetből világos, hogy nem *általában* „fő dolog" a nemzeti sajátosságok vizsgálata, és konkréten a szocialista forradalom feladatainak sikeres megoldása szempontjából sem *általában* az a „fő dolog", hanem „a legfontosabb" megtörténte *után* „fő feladat". Ugyanakkor Leninnél még itt sem „fő dolog"-ként, „a legfontosabb"-ként szerepel, ahogy Sipos ezeket a szavakat másra vonatkozó helyükről kiragadja, és csak a „sajátosságokra" értelmezi, hanem mint a *következő* „fő feladat," amely bizonyos szempontból kevésbé alapvetőbb az általános elvi stb. követelményeknél. Tehát Lenin egy adott konkrét helyzetben, a „legfontosabb" megtörténte után tekintette „fő feladatnak", „fő dolog"-nak a konkrét sajátosságok vizsgálatát, nem pedig úgy, mint Sipos, aki általában is „a legfontosabbnak" tartja a nemzeti sajátosságok kutatását.

Sajnos egy kissé ugyanezt teszi akkor is, amikor konkréten alkalmazza ezeket az elveket. Például a következő kérdéskörnél is. A tanulmány a magyarországi gyengén fejlett helyzetet elemezve szembeállítja ezt Európa több országának ellenállási, forradalmi mozgalmával. Ismerteti a különböző országok ellenállási, forradalmi mozgalmainak főbb adatait és eredményeit mint sajátosságokat, de nem fordít kellő figyelmet arra az általános történelmi körülményre, hogy e népek nagy jelentőségű, hősies és sok áldozattal járó harca csak akkor *győzedelmeskedhetett teljesen*, amikor az antifasiszta koalició — benne elsősorban a Szovjetunió — döntő csapást mért az ellenségre, illetve szétzúzta a fasiszta blokkot.

A történelmi körülményeket és a tényeket itt is egyoldalúan írja le, illetve csoportosítja. Csak azt tartja lényegesnek, hogy a jugoszláv „népi felszabadító hadsereg... a szovjet hadseregre támaszkodva, felszabadította az egész országot", „az albán nép nemzeti felszabadító, forradalmi háborúja... az ország felszabadulásához vezetett", „a bolgár nép... a szovjet csapatok győzelmére támaszkodva felszabadította az egész országot", Görögországban a „felszabadító hadsereg szabadította fel 1944 őszén az országot". (23. o.). Ebből a kissé túlzó beállításból természetesen csak a nemzeti „sajátosságokra" vonatkozóan vonhat le következtetést. Mégpedig azt, hogy az ilyen országokban a forradalom nemzeti méretű ellenállási mozgalom, fegyveres felkelések formájában már a felszabadulásuk előtt megindult. A fasizmus általában vett szétzúzását, a szovjet hadsereg felszabadító szerepét azonban mint felszabadulásuk, győzelmük legfontosabb „külső" előfeltételét nem tárgyalja. Ezt csak az általa másik csoportba sorolt országoknál — ahol szerinte a forradalmi helyzet is és a forradalom is csak a felszabadulás után alakult ki, illetve indult meg — tárgyalja megfelelő jelentőséggel. Ilyen módszer az előbbiek esetében a nemzeti „sajátosságok" egyoldalú kiemelését eredményezheti csak. Pedig az előbbi országok felszabadító harcairól beszélve még akkor sem lehet ilyen egyoldalúan írni, ha csak ezen országok forradalmai „sajátosságait" nézzük. A szovjet

[7] Lenin: „Baloldaliság" — a kommunizmus gyermekbetegsége. Művei 31. köt. Szikra, 1951. 82—84. o.

hadseregnek a fasizmust szétzúzásában, a Délkelet s az egész Balkán felszabadításában játszó közvetlen szerepe nélkül az általa első csoportba sorolt országok felszabadító harcai sem járhattak volna teljes sikerrel, forradalmuk akkor nem győzedelmeskedhetett volna.

Nézzük meg a tényeket is. 1944 augusztusában csak a Délkelet-Európa felé támadó III. és II. Ukrán Front harcoló csapatainak a létszáma 929 000 fő volt.[8] A velük szembenálló, a fronthoz tartozó német erők száma Románia háborúból történt kilépése előtt mintegy 556 000 fő volt, 25 hadosztályt tett ki. Ezen kívül Románia különböző fontosabb helyein biztosító, rendőrségi stb. feladattal még kereken 57 000 német állomásozott,[9] és Bulgáriában kereken 20 000.[10]

Ennek a nem kis létszámú erőnek (nem számítva itt a mintegy 250 000 főnyi két román hadsereget, amely 1944 augusztus 23-ig szintén szembenállt a fenti szovjet erőkkel) a szétzúzása kellett ahhoz, hogy a román nép belső erői, majd a bolgár nép forradalmi megmozdulása győzedelmeskedhessenek. A front továbbhaladásával szeptember végén a szovjet csapatokkal szemben a hitleristák összevontak az Erdős-Kárpátoktól a bolgár-jugoszláv határig 39,5 hadosztálynyi erőt, s hozzájuk kapcsolódott még mintegy 23 hadosztálynyi magyar katona.[11] Ezeken kívül Görögországban kb. 11, Albániában pedig mintegy 3 (kb. 33 000) és Jugoszláviában is jó néhány német hadosztály volt megszálló feladattal.[12] Őket támogatta az áruló németbérenc helyi erők fegyveres szervezete, Albániában mintegy 14 000, Jugoszláviában kb. 200 000 fő.[13]

A német erők *döntő részének* a szovjet csapatok által történő szétzúzása nélkül egyik ország sem *szabadíthatta volna fel saját erejéből* magát. Ez még Albániára és Görögországra is érvényes, hiszen a szovjet hadsereg előnyomulása következtében kényszerültek Hitlerék arra, hogy már október elején megkezdjék Görögország, majd Dél-Albánia és Macedónia kiürítését.[14]

Ezeket a körülményeket és tényeket is figyelembe kell venni akkor, amikor ezen országok felszabadító harcait, a fasizmus elleni háborúban történt részvételüket és eredményeit értékeljük. Hősi, nagy áldozatokat követelő harcot vívott a német (és a helyi) fasiszta erők ellen 1944 őszén a — jugoszláv adatok tanusága szerint mintegy 400 000- — jugoszláv felszabadító katonai erő, a több tízezer bolgár partizán, majd 1944-es szeptember 9-e után a bolgár hadsereg jelentős része, az októberre már mintegy 70 ezres főre növekedett albán nemzeti felszabadító hadsereg és a kb. 125 000 fős görög népi nemzeti felszabadító hadsereg.[15] Ezek az erők nagymértékben hozzájárultak hazájuk felszabadításához. Ez történelmi tény, és kétségkívül negatív sajátosság, hogy a magyar nép alig járult hozzá a felszabadító harchoz. Ez azonban mégsem indokolja, hogy a fasizmus általában vett szétzúzását mint „meghatározott történelmi keretet", döntő jelentőségű általános tényezőt ne értékeljük jelentőségének megfelelően. E döntő körülmény megállapítása után helyes és szükséges azokat a lényeges, közös vonásokat kiemelni, amelyek jellemezték ezen országok forradalmi harcának más népekétől — köztük a magyarországitól is — eltérő sajátosságait. Például azt, hogy az ellenállási mozgalom ezekben az országokban nagyarányú fegyveres harccá, fegyveres felkeléssé fejlődött, a forradalom itt már a felszabadításuk előtt megindult, s már ebben az időben létrehozta a maga fegyveres erejét, erős központi vezető szervét és a hatalom helyi szerveinek is jelentős részét stb.,

A „nemzeti sajátosságok" jelentőségének ilyen felfogásán túlmenően Magyarország esetében a szerző nagyrészt csak a negatív sajátosságokkal foglalkozik. A szomszédos országoknak a magyarországiaktól pozitívan eltérő sajátosságai még nem indokolják, hogy a szerző a hazai sajátosságokban nagyobbrészt a negatívumokat kutassa. A „vitathatatlan tények" (24. o.) általa történt szemlélése, csoportosítása is ilyen módszerrel történik, különösen tanulmánya 24. és 27. oldalán, de később is, amikor a Kommunista Párt helyzetét ismerteti. Nem a valóságos, összefüggő helyzetet nézi, hanem csak

[8] История великой отечественной войны Советского Союза 1941—1945. Moszkva, Kat. Kiadó, 1962. 4. köt. 260. o.

[9] Uo. 259. o. és Contributia Rominiei la razboiul antihitlerist (23 august 1944 — 9 mai 1945). Bukarest, Kat. kiadó, 1958. 14—15. o.

[10] Kriegstagebuch des Oberkommandos der Wehrmacht 1940—1945. Majna-Frankfurt, 1961. IV/1. köt. 809. o.

[11] A II. világháború 1939—1945. Zrínyi Katonai Kiadó, 1963. II. köt. 284. o.

[12] История великой Id. kiad. 442., 437. o.

[13] Uo. 437., 420. o.

[14] Uo. 441. o.

[15] Uo. 416., 438., 439. o.

azt, hogy mi „*nem*" volt meg nálunk, mi az, ami „*csak*" a felszabadulás után valósult meg, vagy indult el. Pl. azt írja, hogy „... a munkásosztály tömegei csak ekkor (a felszabadulás után — K. M.) kezdtek bekapcsolódni a politikai életbe..." (25. o.) Ez nagyon felületes, sommás, negatívumos összegezés, amely nem is állja ki a tények kritikáját. Miért ne lehetne a munkásosztály tömegeinek a politikai életbe történt bekapcsolódása „kezdetének" tekinteni az 1943-as őszi csepeli 5000-es sztrájkot, az ugyanekkori és 1944 őszén megismétlődő kb. 2000-es diósgyőri politikai munkástüntetést, az 1944 december eleji csepeli kiürítés elleni megmozdulást stb., stb.? Továbbá Sipos azt is állítja, hogy „... csak az új helyzetben a (felszabadulás után — K. M.) indult el a demokratikus tömegmozgalom..." Magyarországon (25. o., és lásd még többször hangsúlyozva ugyanezt, pl. az 53. oldalon is.). Ez a megállapítás is figyelmen kívül hagyja az 1942 tavaszi, az 1943 őszi „elinduló" függetlenségi, demokratikus megmozdulásokat, olyan tényeket, mint hogy az alig nyolc hónappal előbb alakult Parasztszövetségnek 1942 júliusában mintegy 30 000 tagja volt,[16] az 1943 májusában alakult Földmunkásszakosztálynak rövid idő alatt 400 helyi szervezete jött létre,[17] és 1944 elején már mintegy 1500 küldött részvételével kongresszust tartott, amelynek állásfoglalása országos jelentőségű volt. Vagy azt, hogy az SZDP és az FKGP 1943 második felében megerősödő tevékenységét a tömegeknek a politikai mozgalmakba való „kezdeti" bekapcsolódása is kísérte, pl. az SZDP taglétszáma 1944 januárjára az 1942-es szinthez képest „legalább a duplájára emelkedett"[18] stb.

Ugyanígy az újabb kutatások adataival kellett volna bemutatni a fegyveres harcokban való amúgy is elég szerény részvételünket. A fegyveres ellenállás számszerű adatainál megelégszik Nemes Dezső elvtársnak 1955-ben felbecsült és csak a kommunista párt által szervezett és irányított partizán csoportokra vonatkozó, összesen mintegy 2000—2500 főt említő megállapítására hivatkozni. Pedig ezek mellett többszáz ember, főleg szökött katonák, már 1944 nyarától bekapcsolódott a jugoszláv, a szlovák, a lengyel stb. ellenállási mozgalomba. Továbbá a fenti 2000—2500 főn túl még legalább ennyi átállt katona harcolt hosszabb-rövidebb ideig a szovjet hadsereg oldalán, pl. a Budai Önkéntes Ezred kb. 2500 katonája[19]

Sipos még azt a hibát is elköveti, hogy helytelenül — csak az ő gondolatmenetét alátámasztó részt kiszakítva — idézi és magyarázza az egyik alapvető munka megállapítását. Nemes Dezső „Magyarország felszabadulása" c. könyvét idézve ezt írja: „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 előremutató, 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" (26—27. o.)'.

Nemes elvtárs megállapítása azonban a reá való hivatkozás ellenére sem ez. Ő a következőket írja: „Eddig mi főleg csak azt hangsúlyoztuk, hogy a magyar nép igen kis mértékben vett részt fegyveresen saját hazája felszabadításában. Ez így is van, s ha nem mondanánk meg népünknek ezt az igazságot, nem tennénk vele jó szolgálatot. Okulni csak az igazságból lehet. S az igazság az, hogy Horthyék is szégyenletesen becsapták a népet és az ellenzéki 'kivárók' is bűnrészesek a hosszú passzivitásért, amiért olyan drága árat fizetett az ország. Mindez azonban nem a teljes igazság. Ezernyi nehézség közben, elkésve ugyan, de megindult a magyar partizánmozgalom, és ért el bizonyos eredményeket, amelyek méltók arra, hogy megismerjük. (1955 óta több brosúra jelent meg [akkor jelent meg Nemes Dezső könyvének első kiadása — K. M.], amelyek egy-egy partizán csoport megszervezését és harci tevékenységét ismertetik. Összefoglaló mű a magyar partizán mozgalomról még ma sincs.)"[20]

Nemes Dezső tehát nemcsak egyoldalúan annak az „igazságnak" a megmondását szorgalmazza, hogy „nem takargathatjuk ... a fegyveres ellenállás gyengeségét", hanem emellett annak az igazságnak a megmondását is, hogy „Horthyék is szégyenletesen be-

[16] Szabad Szó, 1942. július 5. 4. o. Idézi „A földmunkás és szegényparaszt mozgalmak Magyarországon 1948—1948" c. munka. Bp., 1962. 2. köt. 989. o.

[17] Kállai Gyula: A magyar függetlenségi mozgalom 1939—1945. Szikra, 1955. 192.o.

[18] Népszava, 1944. január 23. Idézi Kormo: Id. mű 141. o.

[19] Hadtörténelmi közlemények 1960. 1. sz. Tóth Sándor: A Budai Önkéntes Ezred története. 85—86. o.

[20] Nemes: Id. mű 130. o.

csapták a népet ... stb. De még ez a kettő sem a *teljes igazság*. Meg kell mondanunk azt is, hogy ha elkésve is, ha gyengén is de mégis megindult bizonyos partizánharc nálunk is. Bizonyos eredményei voltak, „amelyek méltók arra, hogy megismerjük".

Nemes elvtárs megállapításából tehát az olvasható ki, hogy ne csak ellenállásunk első gyengeségének az igazságát — ezt is! — mutassuk meg, hanem hogy feltárjuk az összes körülményeket, továbbá, hogy derítsük fel az egész magyar partizánmozgalom teljes történetét.

A szubjektív tényezők helyzetének elemzésekor szintén érződik a cikkíró módszerének vitathatósága. Antifasiszta, antiimperialista, antifeudális forradalom érlelődéséről van szó. Ennek a szubjektív tényezője pedig nem korlátozódik csak a kommunista pártra, csak a munkásosztály szervezettségére, harcra történt felkészítésére stb., stb., hanem a legfontosabb szubjektív tényező mellett jelentős szerepe van más rétegek, osztályok, pártjaik tevékenységének is. Szerzőnk szintén ebből a nézőpontból indult ki, de a boncolgatás során mégsem jutott el addig, hogy a kommunista párt — és kisebb mértékben a Magyar Front — bírálatán túl a benne levő pártokat magukat is alaposabban szemügyre vegye. Pedig az utóbbiak fejlődése, állapota, tevékenysége stb. jobban lemaradt nemcsak a Kommunista Párté s az általa vezetett forradalmi munkás-paraszt stb. mozgalmaké mögött, hanem még a szubjektív tényezőkön belül betöltendő kisebb szerepükhöz képest is. Hibáik is lényegesen súlyosabbak voltak. Ezek ugyan nem mentik a Kommunista Párt gyengeségeit, de az előrehaladás kibontakozását nagymértékben megnehezítették. Ezért kellett volna foglalkozni velük is valamelyest. Mivel azonban Sipos cikke nagyrészt a KP és a tömegek gyengeségeit, elmaradását elemzi, illetve a felhasznált munkákból a valóságnak majdnem csak a negatív részét emeli ki, nemis adhat mást csak negatív összképet. Ez a szemlélet szintén egy fajta szubjektivista módszert rejt magában. Pl. a KP 1944 októberi nyílt leveléből idézi a tömegek állapotára vonatkozó megállapításokat, de elszakítja, figyelmen kívül hagyja a pártnak az ebből a helyzetből levont egyik lényeges következtetését. Mégpedig azt, hogy: „Hiba lenne azonban a demokratikus pártok és szervezetek részéről, ha a tömegek harckészségének hiányát túlságosan előtérbe állítanák, hogy ezzel eltakarják saját hibájukat és elkövetett mulasztásaikat."[21] A nyílt levél ezután igen élesen bírálja a demokratikus pártokat a tömegek szervezése terén elkövetett mulasztásaikért, tehát nem állt meg a néptömegek ostorozásánál. Ezt viszont Sipos nem veszi figyelembe.

A Kommunista Párttal kapcsolatban nem teljesen pontos az a megállapítás sem, hogy „a sorsdöntő 1943-as esztendőben a párt *éppenséggel teljesen* el volt szigetelődve..." (43. o., kiemelés — K. M.). Egyrészt ez az elszigetelődés elsősorban 1942 második és 1943 első felére vonatkozik az 1942-es tavaszi és nyár eleji nagy lebukások következményeként, másrészt még ekkor sem volt, súlyossága ellenére sem *„éppenséggel teljes"* elszigetelődés. Az SZDP-ben és néhány munkáscsoportban maradtak szórványos kapcsolatok, a „paraszti vonal" területén viszont a kapcsolatok nagyobb része megmaradt. Ennek alapján 1943 első felében a földmunkástagozat létrehozásáért vívott küzdelemben és utána a tevékenységében, továbbá a kisgazdapárt polgári tagozatában a párt eredményes munkát végzett, 1943 nyarán résztvett Bajcsy-Zsilinszky Endre memorandumának megvitatásában is. Természetesen mindez konspiratív formában történt. Magát mint párt nyíltan felfedve egyébként kivéve az SZDP balszárnyával az 1941 őszi és 1942 eleji együttműködést, az 1943 májusában történt együttműködési kísérletet, a röplapokat s leveleket — egyetlen szervezettel sem működött együtt a német megszállásig. Az együttműködés korábban is konspiratív volt minden más szervezettel. Pontatlanul értékeli a tanulmány a párt szerepét akkor is, amikor azt mondja (56. o.), hogy a párt „a háború utolsó szakaszában a horthysta politika csődbekerülése után" lett „a független és demokratikus Magyarországot előkészítő mozgalom vitathatatlan vezetőjévé". Ennél a megállapításnál is alaposabban kellett volna a tényeket megnézni, mert a Magyar Front megteremtésének körülményei, programja és tevékenysége azt mutatja, hogy a párt már a német megszállást követően volt a harc vitathatatlan vezetője.

Ami a párt taktikai célkitűzéseinek bírálatát illeti, egy-két elgondolkodható szempontra a szerző kétségkívül felhívja a figyelmet. Feltevéseinek nagyrésze azonban erősen vitatható. Pl. azzal a *kérdőjelesen* felvetett gondolatával, hogy a német szállás után helytelen volt kiadnia a pártnak a partizánharc, a fegyveres ellenállás majd a fegyveres felkelés előkészítése jelszót, különösen vitatkozni szeretnék. Egyrészt nem lehet olyan határozottan és egyértelműen állítani, hogy a fegyveres ellenállásnak „nem voltak meg sem a politikai, sem a szervezeti feltételei". (45. o.) Egy kissé differenciáltabban

[21] A magyarországi munkásmozgalom 1939—1945-ig. Kossuth, 1958—1959. 347. o.

kellene ezt a kérdést nézni. Mégpedig úgy, hogy ha nem is voltak meg általában teljesen és országos értelemben ennek a feltételei közvetlenül a német megszállás után, ettől még egyes helyeken e „feltételek" *kezdeti elemei* megjelenhettek, és véleményem szerint meg is jelentek az említett időszakban. A tatabányai szénmedencében a Békepárt Bányászbizottsága már 1943 végén és 1944 elején megkezdte a fegyverek szerzését és bányászok egyes kisebb csoportjának a kiképzését.[22] A német csapatok bevonulása során magyar katonai alakulatok Sopron és Újvidék környékén, a budaőrsi repülőtéren öntevékenyen fejtettek ki szórványos ellenállást a német katonasággal szemben.

Emellett helyes volt kiadni a fegyveres ellenállás, a partizánharc jelszavát azért is, mert a szubjektív tényezőnek egy valószínűen bekövetkező helyzettel számolva a felkészüléssel és felkészítéssel nem kell a helyzet tényleges bekövetkeztét megvárnia. Sőt, azért szubjektív tényező, hogy segítse is elő a felismerés után e feltételek minél gyorsabb kialakulását. Ebben a kettős értelemben, gondolom, teljesen jogos volt ennek a jelszónak a kiadása.

Az egész fegyveres ellenállási harc kérdéseinek a vizsgálatánál a tanulmány egyik lábjegyzetében (22. o.) található igen figyelemre méltó megjegyzést sem szabad elhanyagolni. Mégpedig azt, hogy nem minden fegyveres ellenállás forradalmi; egyrészt olyan értelemben nem, hogy nem feltétlenül csak akkor folyhat, ha forradalmi a helyzet, másrészt olyan értelemben sem, mintha mindig az adott társadalmi, gazdasági rendszer, vagy a kizsákmányoló osztályok hatalmának megdöntéséért folynék.

A „fegyveres felkelés előkészítésének" a jelszavát a párt 1944 júliusában adta ki. Ennek megítélésénél figyelembe kell vennünk a fentieken kívül még azt is, hogy nem feltétlenül olyan fegyveres felkelésre kellett előkészülni, amely a „saját" kizsákmányoló osztályaink teljes egésze ellen irányul. Remény lehetett még arra is — mint ahogyan Romániában ez meg is történt —, hogy az uralkodó körök egy részével együtt folyik a harc *elsősorban* a megszálló erő és az ezt végsőkig támogatni akaró hazai erők ellen.

Az ilyen fegyveres felkelés győzelme még nem jelenti azt, hogy a forradalom alapvető kérdése, a hatalom kérdése már ekkor eldől. Lehet, hogy a fegyvers felkelés csak nyitánya lesz a forradalom megindulásának — mint az Romániában is történt —, és a forradalom továbbfejlődése során kerül át a hatalom ez egyik osztály kezéből egy másik osztály vagy osztályok kezébe. S miután a párt mindezekre a lehetőségekre gondolt — a fegyveres felkelés *előkészítésének* a jelszavát mind agitációs, mind pedig szervezeti előkészülés szempontjából 1944 júliusában nem elhamarkodottan adta ki.

Végezetül: hibának tartom, hogy a szerző a KP taktikájának a bírálata mellett nem tett kísérletet az általa helyesnek vélt taktika körvonalazására, és ezzel összefüggésben nem elemezte behatóan az ún. kivárási politikát.

*

A tanulmánnyal a továbbiakban a forradalmi helyzet kialakulása időszakának a megítélésében, a szubjektív tényező értékelésében és a forradalom megindulása idejének meghatározása tekintetében vitáznék. A szerző az ezekkel kapcsolatos — nem egészen világos, sőt ellentétes — megállapításai[23] kapcsán fentebb idézett munkám „állításait" is

[22] Lásd PI Arch. Döme Piroska visszaemlékezését. Idézi: Korom: Id. mű 142. o.

[23] Ennek a bizonyítására idéznünk kell Sípos Jánosnak a tanulmánya különböző helyein található néhány állásfoglalását, amelyek más és más oldalról kapcsolódnak ezekhez a kérdésekhez. Sorrendben ezekből egy pár így hangzik: 1. „Magyarországon a demokratikus forradalom csak a felszabadulás *után* indult el; a forradalom objektív feltételei, a forradalmi helyzet is csak a felszabadulás nyomán alakultak ki" (22. o.). — 2. Egy másik helyen ez áll: „ 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." (26. o.) 3. Továbbá: „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 időszakában. Az 'alul levők' 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 szubjek-

bírálja. A következőket írja: „... 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 megindulásának minden objektív feltétele, de talán szubjektív feltétele is végeredményben kialakult a felszabadulás időpontjáig Magyarországon. Ilyen tendenciákat képvisel pl. 'A fasizmus bukása Magyarországon' c. különben értékes munka." (25. o.)

E sommás kiindulópont szerint az lenne az álláspontom, hogy a „forradalom elindulásának minden objektív feltétele, de talán szubjektív feltétele is végeredményben kialakult a *felszabadulás időpontjáig* Magyarországon" (kiemelés — K. M.). Ezért illett a forradalmi erők szépítésének, tevékenységük eltúlzásának bírálatával. Ezt az állítást különböző vonatkozásokban és összefüggésekben többször megismétli, pl. a 26. oldalon: „A szépítő tendencia képviselői" a felszabadulás után gyorsan elinduló demokratikus tömegmozgalmakkal bizonyítják, hogy „*a felszabadulás előtt már teljesen* létrejött a forradalmi helyzet, s hogy a forradalmi folyamat indulásának feltételei nagyjából már együtt voltak" (Kiemelés: K. M.), vagy a 36. oldalon, ahol 1944 őszét még mindig csak a „*felszabadulás küszöbének*" tekinti. Nézzük meg a tényleges álláspontomat a munkámból, mert ott ilyen álláspont nem található.

A bevezetőben azokat a célokat tűzöm ki, amelyeket Sipos idéz. Fő feladatomnak tartom a magyar fasizmus bekövetkezett válságának vizsgálatát, és annak a bemutatását, „*hogy a fasizmus szétzúzásának, Magyarország felszabadításának idejére létrejöttek a forradalmi változások előfeltételei*" (6. o.). És azt is írom, hogy „a magyar fasizmus bukásának és az ország felszabadulásának idejére a munkásosztály vezetésével egyesültek a magyar nép antifasiszta, demokratikus és forradalmi erői" (5. o.).

Ebből azonban még nem lehet azt a következtetést levonni, miszerint nekem az az álláspontom, hogy a „felszabadulás előtt", a „felszabadulás időpontjáig" vagy küszöbén" stb. már mindezek meg is voltak. Azt esetleg lehet kifogásolni, hogy miért nem már ott, a bevezetőben határozom meg konkrétabban azt az időt, amikorra ezek a feltételek

---

tív tényező fejlődése így messze elmaradt az objektív helyzet fékezett alakulása mögött... (45—46. o.). — 4. Az 54. oldalon viszont ez olvasható: „A Magyarországi viszonyok sajátos elmaradottsága miatt 'sorsdöntő körülmény' volt, 'hogy Magyarországot a szovjet hadsereg szabadította fel', ez teremtette meg a lehetőségét annak, hogy hazánkban *1944 őszén megkezdődjék* a történelmileg már rég szükségszerűvé vált *forradalmi átalakulás.*" (Kiemelés — K. M.) — 5. Az ezzel szemben levő oldalon viszont: „A felszabadulás által teremtett roppant kedvező belső és külső feltételek között rövid idő alatt forradalmi helyzet alakult ki, amely nyomban át is ment forradalomba." (55. o.)

Az első idézet a többi nélkül általában világos: a forradalmi helyzet a felszabadulás *nyomán* alakult ki, a demokratikus forradalom pedig csak a felszabadulás *után* indult el.

A második idézetben levő állásfoglalás azonban kissé érthetetlenné teszi az első egy részét. Először is, egy kicsit konkrétabbá válik, hogy szerzőnk mit ért a felszabadulás *után* kifejezés alatt. Úgy látszik kizárja itt az 1944-es esztendőt, tehát szerinte 44-ben még nem indult meg a demokratikus forradalom. Ezt lényeges megjegyezni, mert ez továbbvive azt jelentené, hogy csak valamikor 45 elején vagy tavaszán kezdődött volna el a demokratikus átalakulás. Ha viszont ez így lenne, akkor felvetődik az a probléma, hogyan lehetséges, hogy erre az időre a hatalom országos jelentőséggel „egyik osztály" kezéből a „másikéba" már átment. A felszabadulás előrehaladásával a felszabadított területek nagyobb részén és fokozatosan épültek ki és erősödtek meg a lényegében munkás-paraszt demokratikus diktatúrát jelentő új hatalom központi és helyi szervei is. Ezt az *első* aktust ilyenformán szerzőnk itt kirekeszti a forradalmi folyamatból.

A harmadik pontban idézett rész *általában* szintén világos. A kérdés csak az, hogy konkréten mit tekint a szerző a „felszabadulás időszakának, amelyre 'teljessé vált' a „felsők" válsága. A tanulmány — ezt több helyen érintve (pl. a 35. oldalon) — arra enged következtetni, hogy általában 1944 októberét érti ezen. Ezt lényegesnek tartjuk leszögezni, mert az én hasonló szóhasználatomat mindenáron úgy akarja értelmezni a szerző, hogy az teljesen egyet jelent a felszabadulás „időpontjáig", „megkezdésének időpontjára" (25. o.), „felszabadulás előtt" (26. o.), „küszöbén" stb. kifejezésekkel. Pedig október már nem a felszabadulás előtti szakasz, nem is megkezdésének időpontja — hanem a felszabadulásnak már a *folyamata.*

A negyedik idézett rész minden eddigi megállapítással ellentétes: azt mondja, hogy 1944 őszén hazánkban megkezdődött a forradalmi átalakulás ! Az ötödikben viszont újra visszatér az elsőnek általános — konkrétabb időmegjelölés nélküli — fogalmazására.

létrejöttek. De ez még nem teszi jogossá az előbbi sommás ítéletet, különösen akkor nem, ha ezt a hiányt a konkrét elemzéskor világosan pótolom. A 242. oldalon a forradalmi helyzetre vonatkozólag ezt írom: „A magyar fasiszta rendszernek mindezen külső és belső okok következtében érlelődő és egyre jobban mélyülő válsága *1944 októberére* a szovjet hadsereg sikeres magyarországi hadműveletei következtében olyan fokot ért el, amely *az objektív forradalmi helyzet kezdetét jelezte.*" (mostani kiemelésem) Érdekes, hogy ezt a részt Sipos is idézi, de nem veszi benne észre a lényeget, hanem úgy fogja fel, mintha nem a tényekből szervesen következő megállapításom lenne, hanem csak valamilyen külső kényszerből került volna oda. Persze az általa nekem tulajdonított koncepcióba ez a megállapításom már nem fér bele, s a szerző ezért tükrözi hamisan álláspontomat.

Ugyanez vonatkozik a szubjektív tényezők Sipos szerint fenti értelmű beállítására is.[24]

A forradalmi átalakulás, a forradalom megindulására vonatkozóan pedig a helyzet összegezése, a felszabadítás döntő jelentőségének vizsgálata és a szubjektív tényezők teljessé válásának szemügyre vétele után ezt írom: „ Így az 1944 őszére, a fasizmus szétverése folytán kialakult forradalmi helyzet a *felszabadított területeken* forradalomba ment át." (255. o., mostani kiemelésem) Ennek ellenére Sipos János mégis a következőket akarja nekem tulajdonítani: úgy fogalmazok, „mintha a felszabadulás *megkezdésének* időpontjára *elindult* volna a forradalom országos értelemben, tehát a nagyobbrészt még megszállt Magyarország egészében" (25. o.). Bizonyításként nyomban ezután a következő idézetet hozza: „Az 1944. október 15-ét követő Szálasi terror ideje... egyrészt a magyar fasizmus teljes szétverésének, másrészt a forradalmi helyzet elmélyülésének, forradalomba való átnövésének, a népi demokratikus forradalom kezdetének időszaka." (uo.)

Ebből a részből, még ha ki is ragadjuk az előbbi idézettel egy fejezetben levő összefüggéséből, semmiképp sem lehet kiolvasni azt, hogy a forradalom az ország felszabadításának megkezdésekor már elindult, hiszen a felszabadulás ehhez a dátumhoz képest már közel egy hónappal korábban megkezdődött. *Ha összefüggéseiből kiszakítjuk* akkor esetleg lehet olyan következtetést levonni, mintha szerintem *ebben* az időben országos értelemben elindult volna a forradalom. Ha csak így nézzük, valóban pontatlan a megfogalmazás. Az egész alfejezet végkövetkeztetései azonban nem hagynak kétséget aziránt, hogy az említett rész sem ezt akarja állítani. Az viszont kétségtelen, hogy ha nem is országos méretekben, de országos jelentőséggel indult meg a forradalmi átalakulás 1944 végén *a felszabadított területeken.*[25]

[24] Munkám 207. és 208. oldalán — korábban már idéztem — világosan megmondom, hogy „elmaradt a szubjektív tényező fejlődése" az érlelődő „objektív változások" mögött. Hogy még világosabb legyen a kérdés, idéznem kell még néhány sort: „A magyar fasizmus válsága azonban nem jelentette azt, hogy a fasizmus bukása önmagától bekövetkezik. A válságba jutott rendszert forradalmi módon meg kell dönteni! Azonban a magyar nép forradalmi erői még akkor sem voltak elég szervezettek, egységesek ahhoz, hogy az antifasiszta harc számára objektive kedvező október 15-i helyzetet ki tudták volna használni." (242. o.) Majd a KP 1944 október végi nyílt levelének álláspontját is teljes egészében magamévá teszem, amely azt szögezi le tartalmilag, hogy a szubjektív tényezők gyengék voltak még ebben az időben is. És végül a 255. oldalon az ország mintegy felének felszabadulása utáni időre, 1944 végére és a felszabadított területekre vonatkozóan írom le azt a következtetést, hogy a zsubjektív tényezők feltételei is teljessé váltak. „A felszabadított területeken viszont a legalitásba lépő kommunista erők és az emigrációból hazatértek egyesüléséből létrejött erős Kommunista Párt, továbbá a szabaddá váló s hallatlan gyorsasággal fejlődő munkásszervezetek és más demokratikus szervezetek teljessé tették a forradalom szubjektív előfeltételeit is."

Úgy gondolom, alaposan szemügyre véve a fentieket, semmi esetre sem lehet arra a következtetésre jutni, mintha szerintem a forradalom győzelmének szubjektív feltételei is létrejöttek volna a felszabadulás megindulásáig, tehát 1944 szeptemberének harmadik dekádjáig!

[25] Az álláspontok pontatlan visszadásának számtalan példáját lehet még fellelni Sipos munkájában. A forradalmi helyzet, az „objektív változások" kialakulása kérdésénél *1944 októberére vonatkozóan sem* az az álláspontom, mint amit Sipos már a felszabadulás küszöbére vonatkozóan több helyen nekem tulajdonít (lásd tanulmánya 25., 26., 36. stb. oldalát), nevezetesen azt, hogy a forradalmi helyzetet teljesen érettnek ábrázolnám. Véleményem — s munkám fentebb idézett részében is ez van — az, hogy a válság októberi tünetei a forradalmi helyzet „kezdetét" jelezték. Azt sem állítom, hogy a forradalmi válság az egész országban, mindenhol egyforma mélységgel jelentkezett. Abban, hogy

A felületes módszerre és a tények figyelembe nem vételére jó példa az, ahogyan a tanulmány szerzője Románia és Magyarország viszonyait hasonlítja össze a német katonai erők negatív jelentősége szempontjából, amikor ezeket írja: „Románia éppen úgy német megszállás alatt volt, mint Magyarország, sőt még nehezebb feltételek között sikerült végrehajtania a fordulatot." (36. o.) Sajnos ezeket a „nehezebb feltételeket" nem ismerteti, de azt hiszem nem is tudná, mert a tények és a körülmények nem támasztanák alá. Az 1944. augusztus 23-a előtti napokban Romániában, mint ahogyan korábban már idéztük, kb. 556 000 német frontkatona (25 hadosztály) és kereken 57 000 főnyi rendőrségi és biztosító feladatokat ellátó alakulat volt. Az 57 000-ből közvetlenül Bukarestben 4182, a környékén 6848 állomásozott, a többi pedig szét volt szóvra az egész országban. Hitlerék Románia kiugrására akkor egyáltalán nem gondoltak. Bíztak Antonescu fasiszta rendszerének szilárdságában. Ez volt az oka a többi között annak is, hogy a román fővárosban és környékén viszonylag igen kevés erőt tartottak. Jellemzi ezt az is, hogy a plojesti olajvidéket Bukaresthez képest több mint kétszer akkora német erő biztosította, kereken 25 000 fő.[26]

Magyarországon, a korabeli magyar adatok tanúsága szerint, ha az akkori miniszteranács jegyzőkönyveinek és Horthynak hinni lehet, akkor, 1944 augusztus végén, a román kiugrás időszakában kb. 500 000 főnyi német csapatállomány volt pihenés és átrendezés alatt.[27] Miután a német források adatai eltérnek ettől, azokat is ismertetnem kell. Ezek szerint a Magyarországon levő német cspatok száma a front közeledése folytán 1944 júliusától augusztus közepéig 116 000-ről 309 000-re emelkedett.[28] Azt sem szabad

---

az egyes területeken mennyire érlelődött meg, számtalan elősegítő, pozitív, vagy gátló hatású, negatív körülmény játszott közre. Ennek alapján a forradalmi átalakulás a szovjet hadsereg felszabadító tevékenysége után sem mindenütt egyforma erővel indult meg és folyt le. Például a Dunántúlon sokkal kisebb volt a lendülete, mint a Tiszántúlon.

Csak itt, lábjegyzetben szeretnék a szerző még egy-két ilyen, munkámra vonatkozó *kirívó* pontatlanságával és helytelen értelmezésével foglalkozni.

Sipos János a tanulmánya 36. oldalán ezeket írja: „... 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." (kiemelés — K. M.) A könyvemben ilyen álláspont sehol sincsen. Az általa hivatkozott helyeken a következők vannak: „Az 1944 szeptember végi csapatösszevonások a magyar nép számára rendkívül hátrányosak voltak, mert a végletekig megnehezítették a fegyveres harc kibontakozását, és legfőbb akadályává váltak annak, hogy a magyar ellenállás fegyveres felkeléssé fejlődjön." (215. o.) A 242. oldalon: annak, hogy az ellenforradalmi rendszer továbbra is fenn tudott maradni „... két fő oka volt. *Az egyik, a legfőbb ok* az, hogy október közepén, amikor a horthysta uralkodó körök már nem tudtak a 'régi módon' kormányozni és fegyverszünet-kérésére kényszerültek, a fasizmus maradék erői hatalmas külföldi erőre, német fasiszta csapatokra támaszkodtak, melynek segítségével a belső ellenállási erőkkel szemben biztosítani tudták a fasiszta rendszer további fennmaradását". ... „*A másik ok* az ellenállási mozgalom elvi és gyakorlati egységének elégtelenségében, szervezeti gyengeségében volt". „A Történelmi Munkaközösség idézett vitáján ezeket mondottam: „Annál a kérdésnél, hogy nálunk miért nem volt nagyarányú fegyveres ellenállási harc, vagy másképpen megfogalmazva, a rendszer válsága talaján miért nem tört ki fegyveres felkelés, nem szabad figyelmen kívül hagyni többek között azt sem, hogy Magyarországon milyen nagy külső, német katonai erő volt jelen, különösen 1944 őszétől kezdve, amikor a forradalmi helyzet érlelődése olyan fokot ért el, amelyben meg voltak a fegyveres harc, a felkelés objektív feltételei." (Századok, 1958. 5—6. sz. 776—777. o.)

Először is tehát nem általában beszéltem a fegyveres felkelés feltételeinek létrejöttéről, hanem csak a felkelés objektív feltételeiről. Másodszor, azt sem állítom sehol, hogy „csupán" a német megszálló csapatok jelenléte akadályozta volna a fegyveres ellenállás kibontakozását, felkeléssé fejlődését. Harmadszor, az sem található meg sehol nálam, hogy „csak" azért tudott fennmaradni az ellenforradalmi rendszer, mert a német fasiszta csapatokra tudott támaszkodni. Hivatkozásai ellenére — vagy talán éppen azért — nem tudhatjuk azt, mire is alapozza szerzőnk ezeket az állításokat?

[26] Lásd Contributia... Id. kiad. 14—15. o. és az ott levő 1. sz. vázlatot.

[27] Lásd OL. Mt. jkv. 1944. augusztus 29., és Horthy Miklós: Emlékirataim. 263. o.

[28] Kriegstagebuch... Id. kiad. 834. o.

elfelejteni, hogy a német fasiszta megszállók 1944 márciusa óta közvetlenül is beavatkoztak a baloldali erők elfojtásába. Október elején viszont — csak az Alföldön a „Dél" hadsereg-csoportban — mintegy 15—16 hadosztálynyi német katonaság, a Kárpátokban az I. magyar hadsereg s egy német tankhadsereg egységei álltak. Ezek mellett Hitlerék, miután állandóan gyanakodtak Magyarországra, a német megszállás után jelentős rendőri feladatú katonaságot, különböző SS-egységeket stb. tartottak az országban. Magyarország katonai és — különösen Románia kiugrása után — gazdasági szempontból is nagyon lényeges terület volt a németek számára. De Hitlerék már a földrajzi közelség miatt is igen erősen megvetették itt a lábukat. A romániai példákból okulva jó előre felkészültek egy általuk is várhatónak tartott magyarországi fordulatra. Ezért Budapesten és környékén igen nagy számú gépesített alakulatokat tartottak a rendőrségiek mellett, és a fronton levő erők egy részének figyelembevételével már előre tervet dolgoztak ki erre az esetre.[29] Ennek az előkészítő munkának eredményeként 1944. október 15-ére Budapest körül 3 német hadosztálynyi erőt vontak össze, hogy a gyanított fordulat ellen gyorsan felléphessenek.[30] Egész pontosan — a német források szerint — 1 SS-hadosztály, 1 Tigris páncélos osztály és még a Budapesten tartózkodó különleges SS- és rendőrségi erők — amelyeknek a száma feltételezhetően nem volt kevesebb, mint Bukarestben, — vettek részt Horthy kiugrási kísérletének az elfojtásában.[31]

Ezek az adatok — illetve körülmények — egyáltalán nem azt bizonyítják, hogy Románia „még nehezebb körülmények között" hajtotta végre a fordulatot. Ugyanakkor azt mutatják, hogy ténylegesen megnehezítették az ellenállási mozgalom, a háborúból való kilépés harcát.

Az viszont ebből fakadóan a kérdésnek egy következő oldala, hogy Horthyék ennek ellenére sem készültek fel a fordulat sikerének a biztosítására. Ez nem csökkenti, hanem ellenkezőleg — jelentősen megnöveli felelősségüket. (Mindez persze még mindig nem jelenti azt, amit Sipos állít, hogy ti. „egyedül" (37. o.) Horthyékat tennénk felelőssé az 1944. október 15-i kiugrási kísérlet sikertelenségéért.) Viszont az a nézet, hogy egyrészt Horthyéktól nem lehetett mást várni, csak egy felemás kiugrást, másrészt viszont „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" (37. o.), eltúlozza a néptömegek felelősségét, s ezzel mintegy Horthyékét csökkenti. Ami pedig Siposnak Romániára való utalását illeti: nemcsak a helyzetünk, hanem az uralkodó köreink is „éretlenebbeknek" bizonyultak — s ez is nagymértékben közrejátszott október 15-e sikertelenségében.

Végezetül legyen szabad azon álláspontom bizonyítására, hogy a forradalmi helyzet Magyarországon nem a felszabadulás *után*, hanem már a felszabadulás megindulását követően kezdetét veszi, szerzőnknek azon, véleményem szerint nem egészen pontos értelmezésére rámutatni, amellyel Leninnek a forradalmi helyzetről szóló útmutatásait ismerteti és alkalmazza.

Sipos abból indul ki, hogy az 1944-ben érlelődő forradalmi helyzettel foglalkozó munkákban bizonytalanság érezhető a többi között az e kérdéssel kapcsolatos lenini megállapítások felhasználásában is. Úgy tűnik, hogy ezt a szerinte való bizonytalanságot Siposnak sem sikerült eloszlatnia.[32]

[29] A Dél-Ukrajna hadseregcsoport naplója. (oroszul) 1944. szept. 10., 11., 19., 23. és 26-a. Lásd az SZKP K-ba mellett működő Marxizmus—Leninizmus Intézete Nagy Honvédő Háború osztálya Archivum. N° 13631.

[30] История великой... Id. kiad. 387. o.

[31] Kriegstagebuch... Id. kiad. 846. o.

[32] Nézzük meg, itt közelebbről, hogy hogyan tisztázza Sipos ezeket a — hivatkozások nélkül említett — bizonytalanságokat. Felteszi a kérdést: „*Melyek a forradalmi válság, a forradalmi* helyzet főbb ismérvei, elemei..." (25. o.) Utána elmondja helyesen, hogy a lenini ismérvek nem dogmák, hanem „általában" és „rendszerint" jellemzik a forradalmi válságot. A konkrét helyzettől függően igen sok konkrét sajátossága lehet valamennyi forradalmi helyzetnek. Ezek után Leninnek a *forradalom* alaptörvényéről szóló megállapítása arra vonatkozó első részét idézi, hogy *mikor győzhet a forradalom*, anélkül azonban, hogy rámutatna arra, hogy e között és a forradalmi válság között mi a kapcsolat. A következő bekezdésben újra rátér a forradalmi helyzeti „felsők" válságára. Idéz Lenin „A II. Internacionél csődje" c. munkájának a forradalmi helyzetre vonatkozó ismert megállapításaiból. Majd — ismét magyarázat nélkül — újra folytatja az előbbivel, vagyis azzal, hogy mi kell a *forradalomhoz*. Ezután újra visszatér „a forradalomhoz az kell" kérdéséről a forradalmi válságra. Ezt a magyarázatváltást még egy párszor megismétli!

Ez talán abból ered, hogy Leninnek a forradalmi válságra vonatkozó mércéjét nem érti meg eléggé, mint azok sem (lásd pl. Lackó Miklós idézett hozzászólását), akik az 1944 októberi helyzet tényeiben nem látják a forradalmi válság jeleit. Lenin 1915 májusában a fejlett országok és a hatalmak többsége vonatkozásában nem azt a mércét alkalmazta, hogy van-e nagyarányú forradalmi tömegreakció, vagy kezdődőben van-e már a polgárháború, a fegyveres fellépése stb., stb. Pedig Lenin igazán azért küzdött, hogy a háborút polgárháborúvá, a „saját" kizsákmányolók elleni háborúvá változtassák át.

1915 májusában a következőképpen alkalmazta a konkrét európai viszonyokra a forradalmi válság álta a kifejtett „általában", „rendszerint" jellemző ismérveit. A többi között ezeket írja: „Forradalmi helyzettel számolt (a Bázeli Kiáltvány — K. M.), amelyet röviden így fejezett ki: 'Gazdasági és politikai válság' Bekövetkezett-e ez a válság? Kétségtelenül bekövetkezett... A politikai válság itt van: egyetlenegy kormány sem biztos a holnapban, minden kormányt pénzügyi csőd, területveszteség, a saját országából való elűzetés veszélye fenyeget (mint ahogy kiűzték a kormányt Belgiumból). Minden kormány vulkán tetején táncol, valamennyien *maguk* szólítják fel a tömegeket öntevékenységre és hősiességre. Európa politikai rendszere alapjában megrendült és bizonyára senki sem meri tagadni, hogy a legnagyobb politikai megrázkódtatások korszakába léptünk (és mind mélyebbre megyünk — ezt Olaszország hadüzenete napján írom)... A tömegek szenvedései borzalmasak és a kormányok, a burzsoázia, az opportunisták minden igyekvése, hogy elterelják erről a figyelmet, egyre inkább hajótörést szenved. Egyes tőkéscsoportok hallatlanul nagy, botrányos hadinyereségeket vágnak zsebre. Az ellentétek rendkívül kiéleződnek. A tömegek néma felháborodása, az elgyötört és tudatlan rétegek homályos vágyódása tisztességes ('demokratikus') békére, e kezdődő zúgolódás a tömegek 'mélyén' — mindez tény. És minél tovább húzódik és minél jobban kiélesedik a háború, maguk a kormányok annál erősebben fokozzák és kénytelenek fokozni a tömegek aktivitását, amikor emberfeletti erőfeszítést és önfeláldozást követelnek tőlük... Szóval, Európában a fejlett országok és a nagyhatalmak többségében a forradalmi helyzet megvan."[33]

A forradalmi helyzet lenini mércéjével mérve az 1944 őszi hazai viszonyokat, ismételten arra az álláspontra kell helyezkednünk, hogy az „objektív változások" fejlődése októberre eljutott abba a stádiumba, amely a forradalmi helyzet kezdetét jelentette Magyarországon. A válság, *elsősorban* katonai, de politikai és gazdasági okokból kifolyólag is, bekövetkezett. A fasiszta rendszer túl volt az alapjaiban való megrendülésen, már az összeomlás útján haladt. A tömegek nyomora és szenvedése a rablóháború következtében vitathatatlanul nagyobb volt a „szokottnál". Vitathatatlan az is, hogy a tömegek a a „néma" felháborodáson, a „homályos" béke utáni vágyakozáson, a „kezdődő zúgolódáson" is túl voltak, aktivitásuk is felfokozódott, és a helyzet is egyre inkább önálló fellépésre késztette őket. Mindezeket összegezve, a könyvemben kifejtett, a tények elemzésén alapuló megállapítások fenntartását továbbra is indokoltnak és helyesnek tartom.

*

Megjegyzéseim végkövetkeztetéseként arra szeretnék rámutatni, hogy a személyi kultusszal meghonosodott felfogás maradványainak a társadalomtudományok továbbfejlődését is gátló utóhatásai mellett nem szabad megfeledkezni a helyenként jelentkező objektivista jellegű tendenciákról sem. A mindenfajta helytelen nézet elleni kétfrontos harcot kell folytatnunk a történettudományban is, hogy közös erővel segítsük elő a marxizmus—leninizmus maradéktalan érvényesülését.

Korom Mihály

Ezzel a módszerrel, úgy érzem, nem sikerült tisztáznia a forradalmi válság lenini ismérvei alkalmazásának bizonytalanságait. Miközben ugyanis a „Baloldaliság"-ot felváltva idézgette „A II. Internacionálé csődjé"-vel, nem vette észre, hogy Lenin az előbbinél nem választja mereven szét a forradalmi helyzet és a szubjektív tényező ismérveit, hanem összefogja őket, úgy beszél róluk mint amelyek együttesen szükségesek a forradalomhoz, a forradalom győzelméhez. Nem választhatjuk el mereven a forradalmi helyzetet és a forradalmat, de nem is keverhetjük össze az egyik ismérveit a másik feltételeivel.

[33] Lenni: A II. Internacionálé csődje. Művei 21. köt. Szikra, 1951. 209—210. o.

FIGYELŐ

A tömegközlés mikrostruktúrájáról

A Lengyel Rádió és Televízió Közvéleménykutató Központjának vizsgálata

Az információ terjedésének fő forrásai a tömegközlési eszközök, a sajtó, a film, a rádió és a televízió. Emellett egyes területeken — bizonyos társadalmi-demográfiai kategóriákhoz tartozó emberek körében vagy bizonyos szituációkban (pl. választási döntés esetén) — fontos szerepük van a személyes kapcsolatoknak is. A tömegközlés a személyes vitákkal, megbeszélésekkel együtt nagymértékben meghatározza a vélemények alakulását, irányát és jellegét, így természetesen azt is, ahogyan ezek közvéleménnyé kristályosodnak.

A vizsgálatok sora igazolta, hogy minden társadalmi csoportban találhatók ún. „véleményirányítók", „hangadók", továbbá „követők", „nem irányítók". E vizsgálatokból kiderült, hogy a véleményirányítók tájékozódásuk fő forrásának a tömegközlési eszközöket tartják, a követőknél pedig a személyes kapcsolatok dominálnak.

Mindezek a felismerések szükségessé tették, hogy a tömegközléssel, tájékoztatással kapcsolatos pszichológiai és szociológiai vizsgálatokat, amelyek korábban szinte kizárólag a tömegközlési eszközök hatékonyságának vizsgálatára korlátozódtak, kiegészítsék annak felmérésével, hogy milyen szerepet töltenek be a személyes kapcsolatok a tájékoztatásban és a vélemények kialakításában. Csakis a kettő együttes elemzése ad lehetőséget arra, hogy a tömegközlés lefolyásának és a vélemények alakulásának struktúrájáról pontosabb képet kapjunk. Az ilyen jellegű szociológiai vizsgálatok Nyugaton már korábban megkezdődtek, ezeket elemzi E. Katz és P. F. Lazarsfeld „Personal Influence" (Free Press Glencoe, 1955.) c. munkája és E. Katz „The Two Step Flow of Communication. An Up to Date Report on an Hipotesis" (Public Opinion Quarterly, XXI. 1957. 1. sz.) c. cikke.

A tömegközlés lefolyásának struktúrájára vonatkozó vizsgálatokat a szocialista országokban először a Lengyel Rádió és Televízió Közvéleménykutató Központja végzett, ahol 1957 óta rendszeres közvéleménykutatás folyik. A közölt információk terjedésének kétlépcsős voltáról szóló hipotézis vizsgálatát azért tartották szükségesnek, mert ha igaznak bizonyul, akkor a rádió és a sajtó hatékonyságának vizsgálatát nem elegendő csupán a sajtó állandó olvasóira, a rádió és a televízió törzsközönségére — a tömegközlési eszközök makrostruktúrájára — korlátozni, hanem meg kell vizsgálni a közönség mikrostruktúráját is. Az alábbiakban erről a vizsgálatról (vezetője A. Sicinsky) számolunk be.

A vizsgálat módszere

A véleményirányítókkal kapcsolatos vizsgálatok igen sokféle módszerrel dolgoznak, kezdve a — főként választási felméréseknél alkalmazott — önmeghatározó módszertől a szociometrikus módszerekig. Ezek az eljárások azonban nem alkalmazhatók könnyen Lengyelországban; pl. az olyan kérdések felvetése, hogy „Kivel beszélgetett a legutóbbi politikai eseményekről?", nem vezetett volna megbízható eredményhez. Ezért a vizsgálatot a Közvéleménykutató Központ 1500, társadalmi munkában dolgozó adatgyűjtője körében bonyolították le, feltételezve, hogy olyan emberek között, akik önkéntesen jelentkeztek adatgyűjtői munkára, és ezt fizetés nélkül végzik, több az ún. „véleményirányító".

A vizsgálat lebonyolítása számára könnyebbséget jelentett, hogy postán küldhették ki a kérdőívet, és viszonylag bonyolultabban fogalmazhatták meg őket. Így a vizsgálat alapját 1307 helyesen kitöltött kérdőív alkotta. Ugyanakkor az, hogy a felmérést saját adatgyűjtőik körében bonyolították le, természetesen több hátránnyal

is járt. Bár lehetővé vált a véleményirányítók statisztikai elemezhetőség szempontjából kielégítő számát megvizsgálni, arra vonatkozóan nem tehettek megállapítást, hogy mekkora a véleményirányítók sűrűsége a társadalomban, illetve az egyes társadalmi kategóriák körében. Két területre vonatkozóan azonban le lehetett vonni következtetéseket: 1. következtetni lehetett a véleményirányítás bizonyos tipológiájára, 2. lehetővé vált a különféle irányító típusok és a tömegközlés lefolyása közötti egyes összefüggések megállapítása, és ennek alapján bizonyos hipotézisrendszer felállítása a tömegközlés mikrostrukturális jelenségeiről.

A vizsgálat lebonyolításának alapvető módszertani problémája a „véleményirányítók" és a „követők" elkülönítése volt. Ez arra vonatkozó kérdésegységek segítségével történt, hogy a megkérdezett személyek elismernek-e valakit közvetlen környezetükből, akinek véleményét, tanácsait *a)* politikai ügyekben, *b)* helyi ügyekben, *c)* bevásárlási ügyekben és *d)* olvasmányok kiválasztásában érdemlegesnek, megfontolandónak tartják. E vizsgált négy terület elemzése alapján az alábbi sémát állították fel:

1. Irányítók-követők (IK): akiknek a saját környezetükben tekintélyük van, egyúttal azonban nekik is vannak irányítóik.

2. Irányítók (I): akik nem ismerik el más ember irányítását.

3. Követők (K): akik elismerik más emberek tekintélyét, ők maguk azonban nem irányítók.

4. Elszigeteltek (E): akik sem nem irányítók, sem nem irányítottak, hanem mintegy indifferensek a felsorolt négy terület problémáival szemben.

A vizsgálat eredménye

1. A személyes kapcsolatok mint információs csatornák

A vizsgálatok eredményeiből elsősorban az a figyelemre méltó, hogy politikai és helyi ügyekben az alkalomszerű kapcsolatok erősebbek, mint az állandó jellegű formális kapcsolatok. Politikai ügyekben véleményirányítóként elsősorban az *ismerősök* szerepelnek (70%), másodsorban a *munkatársak* (35,5%), s csak azután következnek sorrendben a *barátok*, a *család*, a *szomszédok* és mások. Érdekes, hogy a politikai és a helyi ügyekre vonatkozó információs csatornák struktúrája nagyjából azonos, ezért feltételezhető, hogy általában függetlenek a közölt információ tartalmától.

Abban, hogy kik szerepelnek véleményirányítókként politikai és helyi ügyekben, meglehetős eltérés van a férfiak és a nők válaszaiban. A férfiaknak mindössze 10%-a ismeri el politikai és helyi ügyek terén a család irányító szerepét, a nőknél viszont ez az arány 64%. Bevásárlási ügyekben azonban a családnak van döntőbb szerepe, ezen belül is a nők vannak nagyobb hatással a férfiakra, továbbá az idősebbek a fiatalabbakra. Az olvasmányok kiválasztásában azonban ez az irány pontosan ellentétes, ezen a területen a nők szívesebben ismerik el a férfiak irányítását. Jelentősebb különbségek vannak az egyes foglalkozási kategóriákban is, míg pl. a munkások körében a bevásárlás tekintetében főként szintén munkások a véleményirányítók, az olvasmányok kiválasztása terén azonban a szellemi dolgozók irányítása a munkások körében megnő.

2. A véleményirányítók jellemzése

A vizsgálat eredményei szerint az IK és az I csoport valamennyi demográfia kategóriában előfordult. Hogy jellemezni lehessen őket, azt kellett megvizsgálni, hogy ugyanazok a véleményirányító személyek milyen gyakorisággal szerepelnek irányítókként az egyes területeken (politikai, helyi, bevásárlási és olvasási ügyek). Mivel úgy találták, hogy az egyes irányító személyek több területen is irányítókként szerepeltek, megállapították, hogy típusról van szó. A vizsgált négy terület véleményirányítóival kapcsolatos vizsgálatok alapján kiderült, hogy mind az irányítás, mind pedig az információcsere rendszerében többnyire azonos személyek töltik be az IK, az I, a K, valamint az E csoportok megfelelő funkcióit, illetve, hogy aki az egyik területen véleményirányító, más területen is erre törekszik. Elemezték a többi között a véleményirányítás és a társadalmi életben való aktivitás összefüggéseit stb.

A vizsgálatok az alábbi következtetéseket eredményezték:

1. Az „E" csoporthoz tartozó személyek alapvető sajátossága, hogy nem vesznek részt az információcsere folyamatában, és nem is hajlandók erre, emellett gyak-

ran alkalmuk sincsen rá. Úgy tűnt, hogy az információcsere folyamatában legmozgékonyabban, legdinamikusabban az „IK" csoporthoz tartozók vesznek részt. Nem tudtak azonban kielégítő választ adni arra, hogy miért képesek nagyobb hatást gyakorolni a környezetük véleményére, mint az „I" csoportbeliek.

2. A véleménynyilvánításban azok a személyek mutatnak nagyobb magabiztosságot, akik az adott területen az „IK" vagy az „I" csoporthoz tartoznak, de ezen belül is jelentősebb az „IK" csoportbeliek aránya. Érdemes megjegyezni, hogy ez esetenként változhat, mert előfordul, hogy bizonyos személyek az egyik területen magabiztosság tekintetében az „E" csoporthoz, más területen azonban az „IK", vagy éppenséggel az „I" csoporthoz tartoznak.

3. Az egyik legérdekesebb eredmény az volt, hogy a véleményirányítás a társadalmi aktivitástól függ. Ezenkívül kiderült, hogy a társadalmi aktivitás skáláján legmagasabb helyet azok foglalják el, akik a helyi ügyekkel kapcsolatos problémák terén az „IK" csoporthoz tartoznak; az olvasmányok kiválasztása terén azonban ez már nincs így.

4. Abban a tekintetben, hogy milyen motívumok alapján ismernek el valakit véleményirányítónak, első helyen az *intellektuális* értékek szerepelnek. A további sorrend így alakul: *2. erkölcsi értékek, 3. élettapasztalatok, 4. tárgyilagosság, tolerancia, 5. szakmai jártasság, a tárgy ismerete*, a többi motívumok már csak nagyon kisszámú szavazatot kaptak. Érdemes megemlíteni, hogy a munkahelyen betöltött *állás, funkció* mint a véleményirányítás elismerésének motívuma szinte egyáltalán nem szerepel. (Összehasonlítva ezt hasonló nyugati vizsgálatok eredményeivel szembetűnő, hogy ott éppen a betöltött állás, a funkció szerepel első helyen.) A válaszadó személyek a sajátmaguk autoritását nagyjából szintén a fentiek szerint indokolják, azzal az eltéréssel, hogy más személyek irányító szerepének okát jóval sablonosabb motívumokkal határozzák meg, mint sajátjukét.

3. A véleményirányítók és a tömegközlési eszközök

Külön elemzés tárgya volt a véleményirányítók és a tömegközlési eszközök kapcsolata. Így annak konstatálásán túl, hogy az „IK" és az „I" kategóriákhoz tartozók elsősorban a tömegközlési eszközöket tekintik tájékoztatásuk fő forrásának, azt is meg kellett vizsgálni, hogy milyen módon, pl. milyen gyakorisággal veszik igénybe ezeket.

Kiderült, hogy a tömegközlési eszközök igénybevétele, az iskolai végzettség foka és a véleményirányítás között szoros, de differenciált összefüggés van. Minél magasabb iskolai végzettséggel rendelkezik valaki, annál bizonyosabb, hogy az információcsere folyamatában véleményirányító, továbbá annál nagyobb mértékben veszi igénybe a sajtót mint tájékozódási forrást. A rádió esetében azonban ez nincs így: a rádiót jóval nagyobb mértékben használják az alacsonyabb végzettségűek és a nem irányítók is. A legaktívabb újságolvasók az „IK" csoportból kerülnek ki, ennél kisebb és nagyjából azonos mértékű az „I" és a „K" csoport újságolvasási intenzitása. Érdemes megjegyezni, hogy a „K" csoport alacsonyabb iskolai végzettséggel rendelkező tagjai aktívabbak az újságolvasás terén, mint az „IK" hasonló végzettségű tagjai, tovább hogy — iskolai végzettségtől függetlenül — legkevesebbet az „E" csoport olvas. Az is bebizonyosodott, hogy az újságolvasás intenzitása és az információcserében betöltött pozíció (azaz az „IK", az „I", a „K" vagy az „E" csoporthoz tartozás) között sokkal szorosabb összefüggés van, mint az újságolvasási intenzitás és az iskolai végzettség között. Emellett persze meg kell jegyeznünk, hogy bizonyos információk megszerzése céljából az emberek szívesebben vesznek igénybe újságot, más célból viszont szívesebbenben fordulnak a rádióhoz. Ennek okát az adott információ jellegében, a továbbítás módjában, műfajában kell keresnünk.

A vizsgálat azt mutatja, hogy mindezek a megállapítások érdekes módon csupán a politikai, a helyi és a bevásárlási ügyekkel kapcsolatos információcserére vonatkoznak, de nem ilyen egyértelműek az olvasmányok kiválasztásában szerepet játszó személyes kapcsolatok tekintetében. Azok a személyek, akik az olvasmányok kiválasztásában véleményirányítók, nem mutatnak nagyobb érdeklődést a napi események iránt, mint a többi kategóriák, és irányító funkciójuk sem elsősorban a tömegközlési eszközöktől szerzett információkon alapul. Természetesen ebben az is szerepet játszik, hogy könnyebb másokat politikai vagy bevásárlási problémákról tájékoztatni (kevésbé kell a tájékoztató félnek magának is tájékozottnak lennie), mint könyvekről, olvasmányokról.

A. Sicinsky vizsgálata — a szocialista országokon belül úttörő volta miatt — fontos és értékes. Alkalmazott metodikája és az eredmények interpretálása azt a törek-

vést juttatja érvényre, hogy a hasonló nyugati vizsgálatokkal való számos analógia mellett sajátos lengyel összefüggéseket tárjon fel. A vizsgálatot természetesen csak további felmérések bevezetésének tarthatjuk, és maga Sicinsky is csak ennek fogja fel.

A felmérés adatainak és az elemzésnek legnagyobb hiányossága, hogy semmiképpen nem lehet általánosítani őket — sok esetben még annyira sem, mint azt maga Sicinsky teszi. Ez elsősorban abból adódik, hogy a felmérést csupán saját adatgyűjtőik körében végezték. És mivel olyan vizsgálatról van szó, amelynek eredményeit erőteljesebben befolyásolja az, hogy milyen társadalmi rendszerben végezték, nem megnyugtatók azok az általánosítások sem, amelyek csupán azon alapulnak, hogy Nyugaton is hasonló eredményekhez jutottak. Több kifogást lehetne emelni magával a kérdőívvel, az egyes kérdések és válaszlehetőségek megfogalmazásával szemben is. A kérdések egy része túlságosan is szuggeráló jellegű, más (pl. az olvasás gyakoriságára vonatkozó) kérdések pedig módszertanilag kifogásolhatók, amennyiben a szubjektív „mindig", „gyakran", „néha", „soha" válaszlehetőségeket adják meg.

A munka folytatásául Sicinsky elsősorban a véleményirányítók tipológiáját szeretné kiszélesíteni a pszichológiai elemzés irányában. Úgy véljük érdemes lenne — most már biztosabb módszertani alapokról indulva — hasonló felmérést végezni arra vonatkozólag is, hogy milyen a véleményirányítók és a követők sűrűsége általában, mennyire „telített" velük a társadalom. Ez mindenképpen haszonnal járna a többi szocialista országban meginduló tömegkommunációs felmérésekkel való egybevetés céljából is.

S. Molnár Edit

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tudomány és emberiség

1963 februárjában jelent meg Moszkvában *Tudomány és Emberiség* címmel egy enciklopédikus jellegű sorozat első kötete. Értékeit felismerve az Akadémiai Kiadó még ugyanabban az évben gondoskodott a magyar nyelvű kiadásáról. A könyv a bevezető sorokon, az 1961. évi tudományos eseménynaptáron, az előszavakon és a *Tudomány és Emberiség 1962.* főcím alatt összevont általános jellegű tanulmányokon túl négy fejezetre tagolódik, címeik: Az ember, A Föld, Részecskék, Világegyetem. Egy „szabályos" recenzió azt kívánná meg, hogy e fejezeteken sorjában végighaladva az egyes tanulmányok elemző ismertetését s értékelését adjuk. Mi azonban itt ettől eltérünk. Ennek elsődleges indokai objektív természetűek, közülük a legfontosabb az, hogy a könyv egészén olyan alapvető eszmék, uralkodó célkitűzések, általános jellegű tudományelméleti és tudományetikai normák és igazságok húzódnak végig szinte vörös fonálként, amelyek megkövetelik, hogy ezek aspektusából végezzük el az elemző ismertetést. A legfőbb szubjektív indok pedig az, hogy a recenzenshez egy ilyen nagy területet felölelő, mintegy enciklopédikus jellegű kiadvány egyik-másik területe kétségtelenül közelebb áll, és az ismertetés ebből elkerülhetetlenül adódó aránytalanságát csak így lehet elkerülni. A következőkben tehát a művet a főbb alapgondolatainak aspektusából ismertetjük olvasóinkkal.

Az ember és tudomány új viszonya

Az eszmei mondanivaló első fő aspektusát már maga a kötet címe is tükrözi. A tudomány és ember megváltozott, minőségileg fejlettebb szintre emelkedett kapcsolata korunk társadalmi viszonyai és a tudományos-technikai forradalom körülményei között — ez az a vezérmotivum, amely a könyv szinte minden tanulmányát áthatja. A tudományos megismerő funkción túl az alkalmazó, megváltoztató funkció egyre fokozódó előtérbe kerülése jellemzi korunk tudományos-technikai forradalmát, s tükröződik e könyv oldalain is. Mind időszerűbbé válik a lenini alapgondolatok felelevenítése: „Az ember tudata nemcsak tükrözi az objektív világot, hanem teremti is." (Lenin: Művei 38. köt. Bp., 1961. 196. o.) A kötet jó néhány tanulmánya mutat rá arra, hogy korunk modern tudományainak legtöbbje az emberrel kölcsönhatásban levő természet objektív valóságát tükrözi vissza. Az általános jellegű tanulmányok mottójául az Antigonéból választott Szophoklész-idézet — *Sok van, mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb* — újszerű aktualitást nyer korunk tudományos életének sajátos viszonyai között.

A tudománynak az emberi szükségletekhez a társadalmi termelés magasabb fokán végbemenő „visszakanyarodására" találunk jellemző konkrét példákat és elemzéseket *N. N. Szemjonov* „A tudomány humanizmusa" c. tanulmányában. A mind újabb energiákat feltáró ember aktivitása szinte felülmúlja a legmerészebb elképzeléseket is. De a táplálkozásra, lakásépítésre, ruházkodásra, modern gépek, automaták, vezérlőberendezések építésére és számtalan egyéb emberi szükséglet kielégítésére szolgáló anyagok kinyerése, előállítása, finomítása is méltán kiérdemli a „csodálatos" jelzőt. *G. P. Framcov* „Az emberiség útja" c. tanulmányában történeti aspektusból közelíti meg annak bemutatását, hogy miként vált az ember óriássá a természeti és társadalmi törvények aktív megismerésében. Különösen kiemeli a szerző a társadalmi vonatkozások — ezen belül a tudományos szocializmus és kommunizmus megszületésének és rohamos fejlődésének — nagy szerepét. Nem szakember számára is érdekes cikkben foglalkozik *N. N. Blohin* a „leghumánusabb tudománynak" a Szovjetunióban elért modern eredményeivel. Tanulmánya befejezéséül azon reményének ad kifejezést, hogy „a jövő orvostudománya, miközben technikai téren határtala-

nul fejlődik, s egyre új felfedezésekkel gyarapodik, továbbra is a leghumánusabb tudomány marad, s művelői megőrzik a múlt azon orvosainak gyönyörű hagyományait, akik maradéktalanul az ember szolgálatának szentelték egész életüket". (75. o.).

K. Yanagida japán filozófus a „Tudomány és szabadság" c. tanulmányában marxista szemszögből elemzi a tudomány szerepét az emberi szabadság kivívásában és megtartásában. Mondanivalójának veleje az a hegeli és marxi megállapítás, hogy „a fejlődés egyszersmind a szabadság megvalósulásának folyamata" (120 o.), azaz, hogy „az emberiség története bizonyos értelemben a szabadságért vívott harc története, a szabadság keletkezéstörténete" (121. o.). Bő teret szentel e probléma társadalmi vonatkozásainak kiemelésére. Írását a következő szavakkal fejezi be: „A marxista—leninista tudomány fejlődésével, eszméinek megvalósulásával az ember szabadsága mind nagyobb és nagyobb lesz. A szabadság megerősödése viszont jótékonyan hat a tudományra, gazdagítja és ösztönzi ezt, megrövidíti és meggyorsítja az igazsághoz vezető utat." (123. o.)

Sikeresen illusztrálja az emberi aktivitást agronómiai jellegű példákkal *M. A. Olsanszkij* „Szovjet növénynemesítők sikerei" c. cikke. Ugyancsak az emberi aktivitás hatalmas és egyre növekvő szerepét emeli ki — más területen — *V. N. Kunyin* sivatagkutató földrajztudós „Nincs a Földön sivatag" c. ismeretterjesztő cikke.

A szovjet kiadás szerkesztője (V. R. Keler) arról is gondoskodott, hogy az emberi aktivitás és ezzel kapcsolatban a tudomány emberivé tételének mozzanatai a tanulmányokon kívül az illusztrációk és a margójegyzetek formájában is kifejeződjenek. Az aktivitás egyik igen jelentős modern példáját mutatja be *A. R. Tourky* egyiptomi elektrokémikus „Az asszuáni völgyzáró gát"-ról írott tanulmányában.

Az ember és tudomány viszonyának napjainkban megmutatkozó alakulását két különálló. de egymással szorosan összefüggő mozzanat jellemzi. Az egyik az emberi aktivitásnak a tudományos-technikai forradalomban az előzőkhöz képest nagyobb és minőségileg is elkülöníthető mértéke. A másik az objektív valóság tárgyainak és jelenségeinek olyan jellegű alakítására irányuló törekvés, hogy ezek alkalmassá váljanak a sajátosan emberi követelmények, feltételek, környezet kielégítésére. Ez utóbbit tömören az objektív valóság, a környező világ „emberivé tételének" kifejezésével jelölhetnénk meg. Az ember és tudomány modern viszonyának e kettős mozzanata igen élesen és kifejlett formát mutató egységben jelentkezik az asztronautika tudományos problémáiban. Különösen új oldalakról és rendkívül sokrétű szempontból veti fel az emberrel való foglalkozást az űrhajózás tudománya, illetve a legkülönfélébb asztronautikai rész- és határtudományok. A kozmikus környezet „emberivé tétele", s egyben az emberi környezet belehelyezése a kozmikusba, vagy esetleg adott vonatkozásokban „kozmikussá tágítása" megannyi újszerű tudományos problémát vet fel. E kérdésekről találunk fejtegetéseket a „Világegyetem" c. fejezetben, főként *V. J. Jazdovszkij* „Az ember ürrepülése" c. tanulmányában.

Népszerűen és tudományosan

Mintegy a kötet mottójaként szerepel a könyv elején a következő mondat: „Népszerűen és pontosan mindarról, ami a világ tudományában a legfontosabb". (1. o.) Ugyanezt a célkitűzést hangoztatja *Rusznyák I.*, az MTA elnöke is a magyar kiadás előszavában. Emlékeztet azokra a főfeladatokra, amelyeket a Magyar Népköztársaság legfelsőbb tudományos testületének az alapszabályai értelmében végeznie kell, kiemelve közülük a tudományos ismeretek terjesztését dolgozó népünk műveltségi színvonalának emelésére. Majd megállapítva, hogy „legkevésbé sikerült megvalósítanunk . . . a tudomány terjesztésében, népszerűsítésében kitűzött feladatunkat", hozzáfűzi: „Ezért sietünk kiadni ezt a kötetet. Azt hiszen, hogy a Tudomány és emberiség' című szovjet kiadványsorozat magyar nyelvű kiadásával most törleszthetünk valamit e téren fennálló adósságunkból." (18. o.)

A népszerű-tudományos munkák sikerességében fontos szerepük van a személyi jellegű mozzanatoknak. A sikeresség mértéke egyenes arányban áll a cél érdekében meggyőzött tudományos kutatók, jó pedagógiai-didaktikai érzékkel rendelkező tudósok számával. A *Tudomány és Emberiség* e személyi feltételei igen kedvezőek. Erről tanúskodik már a szerkesztő bizottság névsora is (5. o.), melyben kiváló szovjet akadémikusokat, professzorokat találunk. Hasonló a helyzet a szerzőket illetően is: „A könyv szerzőinek sorában kiváló tudósok, a nemzetközi tudomány büszkeségei sorakoznak fel. Tizenketten közülük a Lenin-díj vagy más állami díj, hatan pedig a Nobel-díj kitüntetettjei." (6—7. o.) S a tanulmányok elolvasása még inkább meggyőz bennünket e népszerű-tudományos jellegű vállalkozás sikerességéről. E meg-

győződésünket nem korlátozhatja alapvetően az sem, hogy az egyes tanulmányok színvonala, stílusa, filozófiai alapgondolata vagy egyes részletkérdésekben kifejtett koncepciója nem mutat teljes egységet. Ez kollektív munkáknál minden szerkesztői egységesítő tendencia ellenére is természetes, különösen olyankor — ahogyan itt is —, amikor a kollektív munka képviselői szakterületük élvonalába tartozó tudósok. Sőt még azt is figyelembe kell vennünk, hogy „a tudósok mellett olyan írók is szóhoz jutottak itt, akik a tudományos eszméket hordozó szépirodalmi és ismeretterjesztő műfajokat képviselik". (7. o.) Nem is szólva azután arról, hogy a gondolatébresztő, az olvasót aktivizáló szemléletesség és a nemes értelemben vett olvasói fantázia kialakítása és kiaknázása céljából a képi illusztrációt szolgáló műalkotás-reprodukciók alatt olyan nevek szerepelnek, mint Rembrandt, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Raffael — hogy csak e néhányat említsük az igen sok közül. A tudomány-népszerűsítésének egy magasabb fokát választotta a kötet azzal, hogy az egyes tanulmányokban nemcsak az elért eredményekről számol be az ismeretterjesztés szintjén, hanem szól a felismerések — gyakran rögös és ellentmondásos — útjáról, az új igazságok vajudásáról, az alkalmazott kutatási módszerekről, eljárásokról, ezek továbbfejlesztéséről, és a felismerések, felfedezések belső logikájáról is. S hogy mindez az élmény erejével hatott, elsősorban a jól megválasztott személyi előfeltételeknek köszönhető.

Sok népszerűsítő munka szürkeségének egyik oka, hogy mereven ragaszkodik a már „lezárt" igazságok, kész eredmények közléséhez, s szinte gondosan tartózkodik attól, hogy problematikus, vitatható nézeteket, sejtéseket, elméleteket is felvessen. A *Tudomány és Emberiség* kötet egyik érdeme éppen az, hogy bátran vet fel olyan problémákat, amelyek körül még napjainkban is vita zajlik. A tanulmányok ismételten beszámolnak azokról a nehézségekről, amelyekkel a kutatóknak meg kell küzdeniük tudományuk előbbrevitele során. A 85. oldal lábjegyzetében a magyar kiadás szerkesztője tesz említést a zindzsantropusz kormeghatározásával kapcsolatos vitákról. *V. L. Rizskov* vírusokról szóló cikke beszámol az anabiózissal kapcsolatos mai vitás kérdésekről (256—257. o.), a jelenkori viták talaján tárgyalja a mozaikvírus pálcikájának növekedésére vonatkozó nézeteket, kutatási módszereket (260. o.), s feleveníti a bakteriofágok funkciójával, működési mechanizmusával kapcsolatos vitákat, különböző elgondolásokat (263. o.). A kötet helyes tudományos-ismeretterjesztő munkáját az is jellemzi, hogy nem fél bevallani, hogy vannak még ismeretlen, feltáratlan területek, s nem erőszakol semmiféle, megfigyelésekkel, kísérletekkel még meg nem ragadható megfellebezhetetlen elméleteket az olvasóra. Így pl. *D. I. Blohincev* „Az elemi részecskék szerkezeté"-ről szólva vallja be: „Nem rendelkezünk meggyőző kísérleti anyaggal a pi-mezonok, a K-mezonok és más hasonló részecskék szerkezetét illetően. De van néhány közvetett utalás arra, hogy ezek a részecskék is szerkezettel rendelkeznek. — Talán furcsának tűnik, de legkevesebbet az elektron szerkezetéről tudunk . . . Eddig még nincs olyan közvetlen kísérlet, amely feltárná az elektron . . . szerkezetét." (304. o.). A modern tudomány nem ijed meg az esetleges váratlan elméletektől, az eddigi ismereteink számára szokatlan eredményektől. S nagyon helyes, ha a népszerű-tudományos írásmű is tükrözi ezt a haladó állásfoglalást. Ezen elvet konkretizálja pl. *D. I. Blohincev* említett tanulmánya, amikor megállapítja: „Az elektronelmélet legrészletesebben kidolgozott elméleti konstrukcióink közé tartozik, s ezért nagyon érdekes lenne, ha tőle eltérő kísérleti eredményekre jutva új, esetleg teljesen váratlan tényekre bukkannánk." (305. o.)

Sokszor hajlamos nemcsak az átlagolvasó, hanem némelyik szakember is egyik vagy másik tudományágat „lezárt"-nak tekinteni, olyannak, amelyen belül már nehéz, vagy éppen lehetetlen elképzelni továbbfejlődést. A népszerű-tudományos munkának egyik jelentős feladata éppen annak bemutatása is, hogy nincsenek ilyen „lezárt" tudományok. Sőt néhol bizonyos viszonylagos „lezártságot" az adott tudomány új reneszánsza, ugrásszerű fejlődése követ. A *Tudomány és Emberiség* kötet ebben is jó példát mutat. Már-már közhelyszerű megállapítás, hogy az égi mechanika „lezárt"-nak vélt tudományága új fejlődési lehetőségekkel gazdagodott az asztronautika megszületése révén. E könyv külön fejezetben (Világegyetem) foglalkozik az égi mechanika új reneszánszának sajátos — az űrrepüléssel felszínre került — problémáival. Itt azonban nemcsak erre kell gondolnunk.. Az Élő kövületek" c. tanulmányban *A. V. Ivanov* Lenin-díjas zoológus például érdekes fejtegetésekkel, konkrét példákkal mutat rá arra, hogy „. . . a legutóbbi három évtizedben a zoológia sok fontos és egészen váratlan felfedezéssel szolgált", pedig „századunk elején . . . úgy látszott, mintha már az egész földkerekséget alaposan átkutatták volna . . .", azaz mintha már új, váratlan felismerésekre nem is lehetett volna szá-

tani a zoológia tudománya területén. (170. o.). Azt is tudjuk, hogy az optika a legrégebbi klasszikus tudományok közé tartozik. Jelenlegi továbbfejlődésében igen fontos szerepe van a különféle „mikrooptikai" ágazatok kialakulásának és különválásának. Nyugodtan mondhatjuk, hogy a mikrooptikai kutatásterületeknek (maser, laser) a jelentősége elsődleges a „klasszikus optika" ugrásszerű továbbfejlődésében, új reneszánszának kialakulásában. Értékes tanulmányban (Millió Napnál fényesebben) tárgyalja e mikrooptikai problémák egyik fontos részterületét *V. R. Keler* (318—330.o.).

Kétségtelen, hogy új eredményekről, „lezárt"-nak vélt területek ugrásszerű fellendüléséről tudomást szerezhetünk „másodkézből" is, s a hagyományos népszerűsítő munkákban ez legtöbbnyire így is történik, de sokkal közvetlenebb az olvasói élmény, sokkal vonzóbb és hatásosabb a közlés gondolatébresztő ereje, ha „elsőkézből" kapjuk őket. Olyanoktól akiknek nevéhez a szóban levő felismerés, felfedezés fűződik, akiknek lényeges szerepük volt adott elméletek, kutatások kialakításában, továbbfejlesztésében. A *Tudomány és Emberiség* ebben is jó példát mutat. Él a modern tudomány-népszerűsítés ez irányú eszközeivel. A könyvben „... a szerzők legtöbbje saját kutatásairól beszél. Olyan felfedezésekről is beszámolnak, amelyek nemcsak az olvasók széles köre, hanem még a szakemberek előtt is ismeretlenek". (7. o.). Így a mai szovjet orvostudományról *N. N. Blohin* sebész, egyetemi tanár, az emberi agy fejlődéséről *M. F. Nyeszturn* antropológus tollából olvashatunk. *L. S. B. Leakey* brit antropológus az Olduvai-szakadékban végzett saját antropológiai kutatásairól számol be népszerű formában. *B. A. Ribakov* történész és régész is önálló kutatásainak egy kis morzsáját mutatja be tanulmányában. *M. A. Olsanszkij* agrobiológus, aki a „Szovjet növénynemesítők sikerei"-ről írt, maga is állami díjas növénynemesítő. *A. V. Ivanov* az egyetlen zoológus, aki eredményeiért Lenin-díjat kapott. *W. F. Libby* amerikai vegyész és radiofizikus tanulmányában a kutatócsoportja által kidolgozott modern kormeghatározási módszerről számol be. *V. A. Engelgardt* állami díjas biokémikus cikkében is élesen kiáll az általa sokat tanulmányozott „egzakt biológia" problémái fontos szerepének hangoztatása mellett. *A. Sz. Szpirin* biológus nemzetközi hírneve a ribonukleinsav kutatása terén végzett kiváló eredményekkel kapcsolatos. Jelen cikkében is ír az általa felfedezett RNS-frakcióról, az ún. „információs RNS"-ről. A tanulmány „Az RNS szerkezete" c. fejezetében ugyancsak saját kutatásainak eredményeit rögzíti mintegy összefoglalóan a ribonukleinsavak makro-polimer szerkezetéről. *G. M. Frank* biofizikus a „Molekulák az élő sejtben" c. tanulmányában az élő sejt molekuláris szervezettségével és az életműködések alapjául szolgáló molekuláris folyamatokkal kapcsolatos saját kutatási területéről vette közölnivalójának leglényegesebb részét. *V. L. Rizskov* biológus — víruskutatónak vírusokról szóló tanulmányában is sok az élménydús, „egyes szám első személyben" írt közlés a felhasznált módszereiről és az elért eredményeiről. Az immunitásról *F. M. Burnet* ausztráliai orvostudós írt cikket, aki új immunitáselméletének kidolgozásáért 1944-ben Nobel-díjat kapott. „Az ember űrrepüléséről"-nek problémáiról írt cikk szerzője *V. I. Jazdovszkij*, akit méltán tarthatunk a kozmikus biológia modern tudománya egyik megalapítójának. De a felsorolást tovább is folytathatnánk. Hiszen teljesen felesleges például bemutatni. *W. Heisenberg*, *R. L. Mössbauer* és *D. I. Blohincev* fizikusokat, akik ugyancsak egy-egy morzsáját adták e kötetben nagy jelentőségű munkásságuk egy-egy részterületének.

Vannak olyan tudományos területek, amelyeknek népszerűsítő feldolgozása az elvontságuk folytán különösen sok buktatót rejt magában. Ezek közé tartoznak a matematika problémáinak népszerűsítő célzatú megközelítései is. A *Tudomány és Emberiség* e kötetében helyesen közelíti meg e kérdést *B. V. Gnyegyenko* a gyakorlati alkalmazás oldaláról oly módon, hogy azért elkerüli a szűkkörű prakticizmus veszélyeit. A fehérje-szintézis és öröklődés problematikája is meglehetősen elvont és igen komplex. Sok példáját láthattuk már az olyan népszerűsítő munkának, amely e bonyolult folyamatok, jelenségek sematizálásában vélte meglelni a népszerűsítés alkalmas módszerét. Az „élet lényegének" a laikus olvasó „nyelvén" való megadására történő igyekezet nem egyszer vezetett vulgarizáláshoz. Örvendetes, hogy e kötet népszerű-tudományos cikkei (A biokémiai kód, A ribonukleinsav néhány problémája Molekulák az élő sejtben) mentesek a vulgarizálás hibájától.

Sokszor nem is gondolunk arra, milyen nehéz célt tűztünk magunk elé, amidőn „népszerűen és pontosan" kívánunk szólni meglehetősen összetett problémákról. Fontos figyelembe venni, hogy intellektuális élményen túl emócionális élményt is szükséges nyújtani egy-egy-téma tárgyalásakor. Ez utóbbit szolgálják e kötetben az egyes tanulmányok jellegzetes tárgyalásmódján túl a művészi reprodukciók, versidézetek. A népszerű tudományos mű szerzőjének jó pedagógusnak is kell lennie. E könyv

szerzői és szerkesztői általában nemcsak kiváló tudósok, élvonalbeli szakemberek, hanem egyúttal jó pedagógusoknak is bizonyultak.

Tudomány-kapcsolatok, kollektív kutatómunka

Korunk tudományos-technikai forradalmának egyik fő jellemvonása a tudományok közötti mind szorosabb kapcsolatok kialakulása. Szükséges, hogy a napjaink tudományos eredményeivel foglalkozó munkák tükrözzék e folyamatot. Az enciklopédikus igényű *Tudomány és Emberiség* c. kötet sok jó példáját szolgáltatja a tudomány-kapcsolatok sajátos — népszerű-tudományos-szintű — reprezentálásának. *N. N. Blohin* már az orvostudományi cikke bevezetőjében is szól azokról a sajátos feltételekről, amelyeket az űrhajózás teremt orvosi vonatkozásban. (66. o.) Jóval részletesebben elemzi az asztronautika általános biológiai és orvosi problémáit *V. I. Jazdovszkij* tanulmánya. Nála már tulajdonképpen nem csupán e két tudomány modern kapcsolatáról van szó, hanem kitér az e kapcsolatból napvilágot látott új tudományágnak, a kozmikus biológiának és a kozmikus orvostudománynak alapvető problémáira is. *N. N. Blohin* cikke szemléletesen bemutatja a technika nagy szerepét az orvostudományban. Szól a műanyagok sokoldalú sebészeti felhasználásáról, a modern elektronikus műszerekről, kibernetikai eszközökről, a korszerű vegyészet leghatásosabb gyógyszereiről. Tudjuk, hogy a korszerű geológia, antropológia, paleontológia és régészet mindinkább használ fel fizikai, atomfizikai, kémiai és magkémiai kutatási (pl. kormeghatározási) módszereket. Ilyenekről olvashatunk *L. S. B. Leakey* antropológiai, *R. Daber* paleobotanikai tanulmányában, *W. F. Libby* „A radioaktív szén mint atomóra" c. cikkében. A modern biológia problémáiról sok cikk számol be. Ezek mindegyike nagy teret szentel azoknak a kapcsolatoknak, kölcsönhatásoknak, amelyek a biológiát más tudományokhoz fűzik. *G. M. Frank* tanulmánya nemcsak újszerű biofizikai módszerekről, műszerekről ír, hanem kiemeli a biofizika minőségileg új koncepcióját. Szól a mai biológia molekuláris biológiai, atom- és magfizikai, magkémiai, biokémiai kapcsolatairól. Egyes biológiai (örökléstani) problémák matematikai (információelméleti), kibernetikai megközelítésének elemzését olvashatjuk *V. A. Engelgardt* „A biokémiai kód" c. tanulmányában. *V. L. Rizskov* tanulmányában tág teret kapnak a víruskutatás fizikai és kémiai vonatkozásai.

Több cikk nyújt képet a modern fizika behatolásáról a különféle kutatási területekre (pl. O. A. Reutov, V. R. Keler, I. B. Revut tanulmánya stb.). A tudományos-technikai forradalom egyik jellemvonása a matematika rohamos behatolása a legkülönbözőbb tudományterületekre, azaz a matematizálódás mind általánosabbá válása. E folyamatot a *Tudomány és Emberiség* több tanulmánya és margójegyzete is tárgyalja, legalaposabban mégis *B. V. Gnyegyenko:* „Körülöttünk a matematika" c. cikke. A szerző az olvasó elé tárja a matematika különböző diszciplínáinak sokágu gyakorlati kapcsolatait, az egyes matematikai diszciplínák találkozásait és kölcsönhatásait, differenciálódásaikat, másutt pedig éppen integrációs tendenciáikat.

A tudományos-technikai forradalomban soha nem látott méreteket öltenek a komplex kutatások, s ezek sajátos új tudománytípust szülnek: a komplex tudományokat, illetve e forradalmi fellendülés a már latens formában létező ilyen típusú tudományokat is rohamos fejlődésnek indította. A *Tudomány és Emberiség* több helyen foglalkozik ilyen komplex kutatási feladattal vagy éppen komplex tudománnyal. Az egyik ilyen kutatási terület a tengerek és óceánok sokoldalú problémájának vizsgálata — ebből fakadt az óceanológia „klasszikus komplex" tudománya. E sokágú kérdésekkel *L. A. Zenkevics* tanulmánya foglalkozik. Egy másik ilyen komplex terület, amelyről itt szólunk: az élet keletkezésének és fejlődésének szerteágazó ismereteket felölelő problémái. „Még húsz-harminc évvel ezelőtt — írja *G. M. Frank* — ... az életjelenségek ... különböző oldalaival különböző szakemberek foglalkoztak, akik külön-külön tárgyalták és jórészt külön helyen is publikálták a szakterületükön elért eredményeket. Ma már mindezen részterületek vizsgálata igen szoros együttműködésben megy végbe. Lehetőség nyílt az életjelenségek lényegének megismerésével kapcsolatos kérdések egységes komplex megközelítésére." (236. o.) S a szerző — igen helyesen — igyekszik is kimutatni a probléma sokoldalúságát, a tudományok együttműködését, sőt meghatározott tudomány-szimbiózisok szükségszerűségét. Ismét más komplex vizsgálódási területnek említsük meg az egyik legmodernebb tudományt, az asztronautikát, amelynek életeleme a legkülönbözőbb tudományok együttműködése, szimbiózisa, s amelyen belül sajátos formában jelentkeznek, s olykor szokatlan formát öltenek a „klasszikus" tudományos feladatok. Noha *V. I. Jazdovszkij* cikke elsődle-

gesen az űrhajózás orvosi-biológiai aspektusából íródott, mégis minden erőltetettség nélkül jó érzékelteti azt az igen sokoldalú tudomány-kapcsolatot, amely az űrhajózás mai problematikáján belül szintetizálódik.

Szinte közhelyként hangzik, s az eddigiekből evidens módon adódik, hogy a komplex kutatások a tudományos munka nagyfokú kollektivizálását kívánják meg. Korunk tudományos életének e fontos jellemvonásával, a tudományos kutatás és alkotás kollektív jellegével figyelemre méltó módon foglalkozik *N. N. Szemjonov* „A tudomány humanizmusa" c. cikke. A felvetődő problémák komplex jellegén kívül az anyagi ráfordítások, a laboratóriumi és üzemi beruházások, bonyolult kísérleti eszközök jelentős anyagi kiadásai is hozzájárulnak ahhoz, hogy az egyéni kutató munkáját mindinkább tudós kollektívák tevékenysége váltja fel. *N. N. Szemjonov* így ír erről: „A kiváló tudós tehetsége ma már csak a hozzá kapcsolódó kollektíván, az általa megteremtett iskolán és elméletét az életben megvalósító termelő dolgozókon, vagyis sok-sok ember alkotó tevékenységén keresztül jut érvényre. A pályatársak, segítőtársak és tanítványok nagy kollektíváján kívül maradva a mai tudós azt kockáztatná, hogy teljesen termeketlenné válik, bármilyen nagy is egyéni tehetsége." (37. o.).

De az egyes konkrét szakterületekkel foglalkozó tanulmányok is kiemelik a kollektív kutatás és alkotás fokozódó jelentőségét. Erről ír *N. N. Blohin* az orvosi tárgyú cikkében a rákkutatással, immunítási, öröklési problémákkal, a sejt és vírus kölcsönhatását vizsgáló kérdésekkel kapcsolatban (73. o.), a rákkutatás vonatkozásában részletesen mutatva be a probléma sokágú kapcsolatát, a kollektív kutatómunka szükségességét, sőt a nemzetközi együttműködés kívánatosságát. A nemzetközi együttműködés szükségességének hangsúlyozásával fejezi be matematikai tárgyú tanulmányát *B. V. Gnyegyenko* is: „E nagy és vonzó munkában minden eddiginél inkább szükséges a nemzetközi együttműködés. A szovjet matematikusok már eddig is széleskörűen felhasználták amerikai, francia, angol, svéd kollégáik eredményeit; ők viszont alkalmazták és továbbfejlesztették, amit szovjet matematikusok munkájuk során elértek. De most már nem elegendő csupán a kapcsolatok megerősítésén fáradozni, hanem tovább is kell fejleszteni ezeket. A békés együttműködésnek ezen az útján a matematika gyorsabban adhat majd új eszközöket az emberiség kezébe a természet megismeréséhez és meghódításához." (117. o.).

Tudomány és béke

A nemzetközi tudományos együttműködés korunk tudományos-technikai forradalmában közelről érinti a tudomány és béke viszonyának problémáját. Ezt a kérdést a *Tudomány és Emberiség* sokoldalúan és árnyaltan közelíti meg. A kiadvány már ajánló soraiban rögzíti, hogy mi az az összekötő kapocs, amely egybefűzi a tanulmányok szerzőit, e különböző nemzetiségű és szakterületű tudósokat: „a tudománynak a békét, a társadalmi haladást kell szolgálnia!" (6. o.) Ezt a gondolatot fejezik ki *J. D. Bernal* megszívlelendő szavai: „Minél inkább megbizonyosodunk valamennyien arról, milyen korlátlan jótéteményekre képes a tudomány, . . . annál határozottabban utasítják majd el a világ népei azt a veszedelmes tévutat, amely a háború és a pusztítás felé vezeti a tudományt." (25. o.) *B. Russel* „Az ész az esztelenség ellen" c. cikke gondolatainak is egyik vezető motívuma a békéért való küzdelem, a tudománynak a békés építés szolgálatába állítása. *G. P. Francov* „Az emberiség útja" c. cikkében hosszan méltatja a béke s a békés egymás mellett élés jelentőségét. Rámutat a szocialista társadalom fölényére, s meggyőző módon mond bírálatot a hidegháborús uszításról, a háborús spekulációt felkaroló imperialista-kapitalista törekvésekről.

De a kötetnek nemcsak az általános jellegű cikkei lépnek fel a béke, a békés építés szószólóiként, hanem az egyes szakjellegű tanulmányok szerzői és a munka szerkesztői is. *N. N. Blohin* pl. orvostudományi tanulmányában a rákellenes megelőző küzdelemmel kapcsolatban szól a kísérleti atom- és hidrogénbomba-robbantások elleni aktív harcról (74. o.). *V. R. Keler* laserről szóló cikke egyik fejezetének címe: „A halál vagy az élet sugarai?" E kérdés megválaszolása nála egyenértékű a tudomány békés felhasználásának az igenlésével (319—320.o.). De elegendő példaképpen „Az asszuáni völgyzáró gát" c. cikkre hivatkoznunk annak illusztrálására, hogy milyen káprázatos lehetőségeket rejt magában a tudománynak a békés építés szolgálatába állítása.

A természettudományok néhány világnézetei (filozófiai) kérdéséről

A tudományos-technikai forradalom viszonyai elemi erővel vetik felszínre a szaktudományok — napjainkban elsősorban a természettudományok — filozófiai problémáinak alapos megvizsgálását. A

tudományok népszerűsítése terén sok hiba fordult elő az elmúlt évek során, különösen áll ez a tudományok (így főleg a természettudományok) filozófiai (világnézeti) kérdéseinek népszerűsítésére. Ennek „objektív alapját" a természettudományok filozófiai problémáival kapcsolatos tévedések szolgáltatták, s itt jelentős szerepe volt a személyi kultusz esztendeiben eluralkodott dogmatikus légkörnek. Ez alapvetően kihatott a népszerűsítő munkára is; nem ritkán találkoztunk ez idők népszerűsítő irodalmában erőszakolt „belemagyarázásokkal", vulgarizáló „magyarázatokkal" és az idealizmussal „gyanusítható" nézetek, elméletek dúrva — nagyobbára személyeskedő és dogmatikus jellegű — ledorongolásával, olcsó lejáratásával. Nem állíthatjuk, hogy napjainkban minden népszerű-tudományos munka mentes lenne e hibáktól, az azonban kétségtelen, hogy jelentős haladást értünk el e téren. A *Tudomány és Emberiség* ezen első kötete feltétlenül nyomatékosan hozzájárul a természettudományok filozófiai kérdéseivel kapcsolatos népszerű-tudományos munka megjavításához, az új légkör kialakításához. Jól tudjuk, hogy e kötetnek nem a filozófia egyes kérdéseinek, sőt még csak nem is a természettudományok néhány filozófiai problémájának a népszerű tudományos elemzése az alapvető célkitűzése. E kérdések itt csak mintegy közvetetten szerepelnek. De a természettudományok filozófiai problémáinak nagy jelentősége és aktualitása folytán még e közvetettség mellett is meghatározó aspektusként kell számításba vennünk e műben a helyes természettudományos világkép kialakítására való törekvést, azaz a természettudományokkal kapcsolatban felvetődő filozófiai kérdések népszerű-tudományos jellegű megközelítését. Ha számításba vesszük, hogy a művelődni vágyó olvasók túlnyomó többsége népszerű-tudományos irodalmi műből meríti világnézete kialakításának és továbbfejlesztésének elemeit, akkor különös örömmel kell köszöntenünk minden olyan munkát, amely ehhez helyes irányból, megfelelő módszerrel, s így végső fokon eredménnyel járul hozzá.

Túlságosan sommásnak tűnik az a megállapítás, hogy a kötet minden cikke és szerkesztői megjegyzése mentes az erőltetettségtől, s a világnézeti problémák népszerűsítésének egyéb hibáitól. Alapos elemzéssel feltétlenül rá tudnánk mutatni egy-két bizonytalanságra, következetlenségre, túlzásra. Ez azonban semmiképpen sem jellemző, nem kirivó, és nem érinti „sommás" megállapításunk igazságát. Már a kötet ajánló sorai is megjegyzik, hogy: „a kötet szerzőinek nem mindegyike következetes materialista gondolkodó, számos olvasó bizonyára nem ért egyet némelyik ... tudós filozófiai nézeteivel ..." (7. o.) Ez valóban így igaz. Ha e kötet tanulmányait ismertetésünkben elsődlegesen a bennük fellelhető filozófiai nézetek aspektusából vizsgálnánk, kétségtelenül tehetnénk néhány bíráló megjegyzést. Itt azonban ettől eltekintünk. Egyrészt ismertetésünk „profilja" más jellegű, másrészt az előforduló egyik-másik téves nézet (pl. Heisenberg objektív-idealista koncepciója) elemző bírálatának ma már jelentős „irodalma" van a materialista filozófiában. A következőkben sorra kerülő részletezés így inkább csak ismertető jellegű.

Az agnoszticizmus a legkülönbözőbb megnyilvánulási formákban lép fel az egyes természettudományokban; kétségtelen, hogy a tudományok fokozódó térnyerése folytán egyre hátsóbb állásokba vonul vissza. Korunkban mindinkább az elemi részecskék létezésének és szerkezetének kérdéseivel, továbbá a fehérjék szerkezeti problémáival kapcsolatban bukkannak fel az ismert agnosztikus állásfoglalások. Valóban sok ellentmondással s megoldatlan feladattal állunk szemben e kutatási területeken, de feltétlenül helytállóak *D. I. Blohincev* szavai „Az elemi részecskék szerkezeté"-ről írt tanulmányában: „... a materialista fizikus legyen meggyőződve arról, hogy léteznek olyan mélyen fekvő és a részecskék belső szerkezetéből adódó okok, amelyeknek indokolniuk kell e részecskék létezését, s amelyeknek meg is kell határozniuk e részecskék tulajdonságait." (303. o.). Ehhez természetesen az is szükséges, hogy a mai fizikus szakítani tudjon a régi, elavult, nagyobbára sztatikus részecske-elképzelésekkel, s ki tudja alakítani az elemi részecskék szerkezetének dinamikus jellegű képét s az ennek megfelelő egyre egzaktabb dinamikus modellt.

Némely cikkben jó példákat találunk a fizikai problémák dialektikus szemléletére vonatkozóan. *D. I. Blohincev* fenti cikkében pl. arról olvashatunk, hogy a kölcsönhatási erők mértékének mennyiségi különbségei milyen minőségi különbségekhez vezetnek az atom- és elemi részecske fizikában. Ugyancsak e dialektikus vonás konkrét megnyilvánulási formája az „elfajulás" fizikai jelensége, amelyről *W. Heisenberg* szól cikkében, s amelyet a szovjet kiadás szerkesztője magyaráz margójegyzetében. Szintén Heisenbergnél olvashatunk „az anyag energiává, az energia anyaggá" alakulásáról. A kifejezés pontatlansága és félreérthetősége késztette a szerkesztőt margójegyzet alakjában történő bővebb magyarázatra. A megmaradási tételek — ezek sajátos atom- és elemi-

részecske-fizikai megnyilatkozásai — ugyancsak felvetnek fontos filozófiai problémákat, akárcsak „A kísérleti eredmények matematikai megfogalmazása" c. fejezet anyaga.

Nem hanyagolhatók el filozófiai szemszögből a szaktudományi terminológiai problémák sem. Ezt a *Tudomány és Emberiség* első kötete is tükrözi. *D. I. Blohincev* felhívja a figyelmet az elemi részecskék fizikája újszerű fogalmaira, de egyúttal arra is, hogy az új fogalmak egyben új terminológiát is követelnek. Ezzel kapcsolatos fejtegetései végén mintegy összefoglalásul a következőket írja: „Világos, . . . hogy új fizikai fogalmakra, új nyelvre van szükségünk, amely a mostaninál jobban alkalmazható a részecskék belső szerkezetének leírására. Bármennyire is bonyolúltnak és sokrétűnek látszik a mikrorészecskék világa, lehetséges, hogy mindössze 2—3 szavunk hiányzik a mikrovilág jelenségeinek teljes megértéséhez szükséges fizikai elgondolás megfogalmazására. Világos, hogy e szavak nem lesznek kevésbé forradalmiak, mint azok, amelyek a kvantum- és relativitáselmélet létrehozására vezettek." (307. o.). *W. Heisenberg* részben terminológiai tisztázást is végez, amikor cikkében az „elemirészecske" illetve a „rezonancia- vagy gerjesztett állapot" fogalom (és nyelvi kifejezés) viszonyát elemzi.

A relativitáselmélet filozófiai problémái a fizikából a csillagászati tudományok területére is átvetítődnek. Ezt fejtegeti *A. L. Zelmanov* „A Metagalaktika s a világegyetem" c. cikkében. Népszerű formában elemzi a modern relativisztikus kozmológia főbb problémáit, s kitér röviden a filozófiai vonatkozásokra is. Dialektikus materialista szemléletű magyarázatot ad olyan kérdésekre, mint a „világegyetem tágulása", a „világ kezdete", a „világegyetem kora", tér- és időbeli „végessége" stb. Kifejti, hogy a téves elképzelések a kozmológiában és a filozófiai interpretációkban elsősorban a szimplifikáló feltételezésekből adódnak. Részletesen kimutatja, hogy „. . .mennyire leegyszerűsíti és eltorzítja a világegyetem valóságos fizikai képét a homogenitás és az izotrópia feltételezése . . ." (394. o.) „Az anizotróp inhomogén világegyetem" kozmológiai modelljének bemutatásával érzékelteti a modern kozmológiai eredményeit, s mutat irányt az adódó filozófiai problémák korszerű megoldását illetően.

A biológiai tárgyú cikkek legtöbbje is érint világnézeti (filozófiai) vonatkozásokat. *M. F. Nyeszturh* például az emberi agy fejlődéséről szólva utal a darwini tanokra, s emlékeztet ezzel kapcsolatban A. R. Wallace idealista elméletére, amely szerint „az emberi értelem és maga az emberi test is csak csodaszerű teremtő aktus eredménye lehet". (77. o.) De ugyancsak szól ezen elavult nézet felevenítéséről, modernebb formában történt „rehabilitásáról", az L. Isely amerikai antropológus nevéhez fűződő idealista elméletről. Megemlíti, hogy miként igyekeznek G. Osborne neves amerikai paleontológus feltevéseit alapul véve egyes teológusok a tudományt és a vallást (az evolúció tanát és az isteni teremtés dogmáját) „összebékíteni". Megállapítja, hogy „a materialisták és idealisták közti elkeseredett harc jelenleg az emberi tudat keletkezésének, valamint az agy és a magasabb rendű idegtevékenység kölcsönös kapcsolatának kérdése körül folyik". (83. o.). Szól az ezzel kapcsolatos idealista nézetekről, de — helyesen — nemcsak a már rég megcáfolt naiv idealista tanokra utal, hanem felhívja a figyelmet a „modernebb" változatokra, pl. G. Eccles angol fiziológus állásfoglalására, is. (84. o.) Egyúttal kifejti a modern tudomány álláspontját e kérdésekről.

Sajátos formában vetődik fel a biológiában a „célszerűség" filozófiai fogalma. Erről ír *Ákos Károly* a tanulmánya, „Gépiesség és célszerűség" c. fejezetében. Az ezzel kapcsolatos idealista felfogásokat bírálva egyben az észlelhető jelenségek népszerű formába öntött materialista magyarázatát adja. A gondolkodás tudományos kérdéseiről szólva a szerző néhány logikai jellegű kérdést is érint.

*

Befejezésül ismét le kell szögeznünk, hogy a *Tudomány és Emberiség* e kötetének magyar nyelvű kiadásával igen jelentős népszerű-tudományos mű került a magyar olvasóközönség elé. Kétségtelenül nagy elismerés illeti a kötet szerkesztőjét, *Szalai Sándort*, fordítóit (Ákos Károlyt, Bernát Istvánt, Fazekas Erzsébetet, Gráff Györgyöt, Kende Lászlót, Mályusz Miklóst, Nagy Ernőt), a szerkesztőségi és a nyomdai dolgozókat, valamint az Akadémiai Kiadót egyaránt a gondos szerkesztésért, a kitűnő fordításért s a tetszetős és technikailag is magas színvonalú nyomdai kiállításért.

Kétségtelen, hogy ismertetésünk alig érintette ennek a szinvonalas népszerűtudományos műnek a fentebb már említetteken túli negativumait. Persze ilyenek is akadnak, a könyv értékei mellett azonban nem lényegesek, s inkább csak a következő kötetek szempontjából érdemelnek említést. Így például kétséges, hogy Ákos Károly — egyébként igen jó — cikke a tartalmánál fogva beillik-e „A Föld" c.

fejezet tanulmányai közé. Ugyancsak problematikus a margón levő magyarázó ábrák nagy színvonalbeli különbsége, továbbá az, hogy egyes margójegyzetek olykor jelentősen eltérnek az adott tanulmány tárgyától. Egyik-másik szerkesztői megjegyzés nem járul hozzá a magyarázandó anyag jobb megértéséhez.

„Népszerűen és pontosan mindarról, ami a világ tudományában a legfontosabb" — idézzük ismét a kötet mottóját. Tudjuk, hogy e könyv egy sorozat első kötete, s így nyilvánvaló, hogy a további kötetek anyaga tartalmazza majd azt a sok érdekes témát, amely ugyancsak igényt tart arra a címre, hogy „a világ tudományában a legfontosabb" legyen. Gondolunk itt a kémiai tudományok szerteágazó s mind jelentősebbé váló kutatási területeire, az energetika problémáira, a kibernetika új eredményeire és távlataira, néhány új tudomány (bionika, ergonómia, gerontológia stb.) rohamos fejlődésére és alkalmazási lehetőségeire, s a fontosabb társadalom-tudományok érdekesebb vizsgálati területeinek és eredményeinek bemutatására. Úgy gondoljuk, hogy azok az olvasók, „. . . akik feszült érdeklődéssel figyelik a haladás útjait és a világ sorsát . . . akik mindenkor ismerni akarják a tudomány legutóbb kimondott szavát," (7. o.), érdeklődéssel várják ennek az évkönyvnek a folytatását, a *Tudomány és Emberiség* további köteteit is.

Bóna Ervin

A biológia és orvostudomány egyes filozófiai problémáiról[1]

A biológia és az orvostudomány filozófiai jelentőségét nemcsak az adja, hogy egyik is, másik is a biológiai lét (a legmagasabb szintű természeti mozgásforma) problémáival, a mindenkit érdeklő *élet* nagy kérdéseivel foglalkozik, hanem e tudományokhoz a *társadalmi lét*, az emberi boldogulás jelentős problémái is kapcsolódnak. S ezek nem jelentéktelenebb kérdések, hiszen az ember tudatosan is igyekszik saját életének értelmet, tartalmat szerezni, s egzisztencialitása lényegesen több, mint a biológiai lét puszta megnyilvánulása. A biológia és a medicina tehát azon tudományok közé tartozik, melyeknek — úgyszólván — legtöbb közük van a filozófiához, és viszont. Mégis, a biológia eddig aránylag kevés viszonzást kapott azért a fontos szerepért, amelyet a dialektikus materializmus kialakulásában játszott; az orvostudomány filozófiai problémáinak kidolgozása pedig még csak alig hogy elkezdődött. Ebben is, amabban is az idealizmuson kívül a dogmatizmusra hárul jelentős felelősség, mely még ma is komolyan fékezi a biológia, illetve a filozófia fejlődését. Vannak ugyan figyelemre méltó kísérletek a biológia és orvostudomány filozófiai problémáinak széles körű kidolgozását gátló dogmatizmus felszámolására, mindez azonban kevés, és még ez a kevés is nagyon egyoldalú.

Csakis a biológusok és filozófusok együttműködése, alkotó vitája[2] vezethet kielégítő és maradandó eredményre.

Erről tanuskodik Törő Imre, Csaba György és Ács Tamás írása is, melyet az Akadémiai Kiadó ez év elején a *Társadalomtudományi kismonográfiák* sorozatban tett közzé.

A könyvecske szerzői — biológusok és orvosok — azzal a céllal adták közre írásukat, hogy kérdésfelvetéseikkel olyan vitát indítsanak, mely előbbre viszi a vitatott problémák tisztázását. A szerzők — mint az *Előszó*ban írják — arra számítanak, „hogy mások, akik szintén természettudományokkal foglalkoznak, ugyanilyen bátran közölni fogják egyéni gondolataikat. Mert . . . mindenki, aki természettudományokkal foglalkozik, az anyagtól kényszerítve jut el a filozófiához még akkor is, ha ezt nem is kívánja tenni" (6. o.). S való igaz, ha már tennie kell, miért ne művelhetné a természettudós a tudományos filozófiát, és tudományos szinten, tudományos igénnyel? (Ennek hiánya az idealizmusban is, a dogmatizmusban is kifejeződik!) A tudományosság persze a filozófiában ugyanúgy nem adódik egyszerre és önmagától, mint a természettudományok művelésében. A biológia és orvostudomány filozófiai problémáit sem biológusok, sem orvosok, de önmagukban filozófusok sem dolgozhatják ki olyan szinten, hogy az a szaktudományok és a filozófia továbbfejlődését involválja. Újra felvetődik tehát az együttműködés szüksége. Ennek jegyében kívánatos, hogy ne csak a természettudománnyal foglalkozók, hanem

[1] Törő Imre—Csaba György—Ács Tamás: A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó. Társadalomtudományi kismonográfiák 3. sz. 1964. 128. o.

[2] A természetkutató és a filozófus más-más aspektusból vizsgálja a jelenségeket, ezért szövetségük és együttműködésük nemhogy nem zárja ki, hanem éppen hogy feltételezi a tudományos vitát.

filozófusok is bekapcsolódjanak ama sokrétű és módfelett aktuális kérdések vitájába, melyeket a könyv szerzői többnyire nemcsak felvetnek, hanem igyekeznek meg is válaszolni; mint pl.: A biológia és a filozófia viszonya (I. fej.), A fejlődés fogalma a filogenezisben (II. fej), A fejlődés fogalma az ontogenezisben (III. fej.), A lombik-baby (IV. fej.), Az indeterminizmus, a véletlen és a szükségszerűség viszonya a biológiában (V. fej.).

Az első fejezetben előbb a tudományos igazság kérdésével, a tény és interpretáció viszonyával, a bizonyítás módszerével foglalkoznak a szerzők, majd a személyi kultusz és a dogmatizmus káros hatására irányítják a figyelmet, különösen *„a Lepesinszkája-ügy"* és *„a genetikai vita"* tudományos igényű elemzése révén. *A második fejezet* sokoldalúan veti fel a fajfejlődéssel kapcsolatos problémákat: a fejlődés fogalmát, okát és módját. Bár a fejezet súllyal a filogenezis problémáit elemzi, de természetszerűleg az ontogenezissel szoros kapcsolatban. Az ontogenezis problémái *a harmadik, a legnagyobb fejezetben* jutnak túlsúlyra. E fejezet első részében az ontogenetikus fejlődés olyan alapfogalmai kerülnek ismertetésre mint differenciálódás, dedifferenciálódás, determináció és indukció. Majd *„a determinizmus és determináció problémái"*, valamint *„az egyedfejlődés genetikai problémái"* ismertetése után próbálkozás történik az ontogenetikus fejlődés fogalmának meghatározására. Ezt követően a biológiai determináció tényezőinek — a mennyiség és minőség viszonya, az élőlény és környezete, valamint az élőlény különböző részei közötti kölcsönhatás és a belső ellentmondások — elemzésére kerül sor. *A negyedik fejezetben* Petrucci olasz professzor kísérletével kapcsolatban az emberi magzat mesterséges körülmények között történő kifejlesztésének tudományos, technikai feltételeiről, valamint a kérdés erkölcsi, társadalmi vonatkozásairól olvashatunk érdekes fejtegetéseket. *Az ötödik fejezet* a célszerűség, továbbá a véletlen, szükségszerű, okság biológiai vonatkozásaihoz, a spontán jelenségek helyes értelmezéséhez ad értékes gondolatokat, biológus és filozófus számára egyaránt használható munkahipotézist.

Ezúttal természetesen csak arról lehet szó, hogy néhány kiragadott kérdéssel foglalkozzunk, mégpedig alapvetően filozófiai szempontból.

Annak ellenére, hogy a szerzők, mint írják, „még csak azt sem mondhatják el magukról, hogy korábban intenzíven foglalkoztak a filozófiai problémákkal" (5. o.), jelen könyvecskéjükben mindenesetre egy sor kérdést — megítélésem szerint — helyesen oldanak meg. Más esetekben a megoldás keresésének helyes iránya, különösen hazai vonatkozásban újszerűsége emelhető ki. Úgyhogy a könyv biológus- és orvosszerzői sok vonatkozásban számíthatnak a filozófusok egyetértésére és támogatására is. Ámde abban is egyet kell értenünk a szerzőkkel, hogy a könyv tanulmányozása során „igen sok egyoldalúsággal és hibával — hozzátehetjük, hogy ellentmondásokkal — is fog találkozni az olvasó" (6. o.).

Általában helyeselhető például a tény és interpretáció jellegére, viszonyára vonatkozó fejtegetés. Pontatlanság és bizonyos felszínesség azonban itt is adódik. Például igaz ugyan, hogy „a tények nem lehetnek idealisták vagy materialisták" (12 o.), de az is igaz, hogy az idealisták és materialisták viszonya a „materiális tények"-hez (14. o.) nagyon különböző, s ezt akkor sem szabad szem elől téveszteni, amikor a magyarázatról van szó. Így pl. több vonatkozásban is problematikus a következő megfogalmazás (bár feltétlenül van bizonyos igazságtartalma): „mivel a magyarázat feltétlenül függ a világnézettől és nem elsősorban a tényektől, több idealista és több materialista magyarázat lehetséges." (13. o.) A tényekkel való kapcsolatot illetően az idézet első részében az idealista és materialista jellegű magyarázat közé egyenlőségjel kerül, hiszen a magyarázat általában — úgymond — nem elsősorban a tényektől, hanem a világnézettől függ. Ez csak felszínes igazság, mert egyik esetben a világnézet maga is „materiális tények"-től függ; az idealista világnézet viszont alapjaiban független a tényektől. Úgyhogy a materialista magyarázat esetében a világnézettel való kapcsolat nem jelent valamiféle függetlenülést a tényektől, éppen ellenkezőleg, egy interpretáció szubjektivitása annál kisebb, minél többrétű és többirányú a tényekkel való kapcsolata, s ez jelentős mértékben attól is függ, hogy milyen fejlettségű materialista világnézet (filozófia) alapján jött létre. A többféle materialista magyarázat lehetősége is lényegében ezzel kapcsolatos, és persze azzal is, hogy a dolgok sokrétű összefüggései, különböző szintű lényegei nem egyszerre tárulnak fel, sőt a lényegi összefüggést, folyamatot, ugyanazon szinten is különböző irányból lehet megközelíteni. Éppen ezért a genetikában is jogosan beszélnek a szerzők többféle materialista elméletről, hiszen a genetika rohamos fejlődése következtében mostanára már a génelmélet is egyre inkább materialista tartalommal és értelemmel telítődik. Ezzel kapcsolatban azonban azt sem kellene a

szerzőknek tudomáson kívül hagyniuk, hogy változott (idealista, metafizikus, pozitivista stb.) formákban továbbél a morganista genetikai iskola számos és gyakran fölöttébb káros világnézeti hibája is, amelyeket nem lehet csupán azzal a megállapítással negligálni, hogy a komoly genetikai kutatások az ún. morganista irányzaton belül sem ezeknek a segítségével történnek.

Csak helyeselni lehet azt a szenvedélyességet, mellyel a dogmatizmus és személyi kultusz káros hatásai ellen lépnek fel a szerzők. Különösen a biológia és filozófia, a kísérleti és elméleti munka kapcsolatának eltorzulására vonatkozó fejtegetések érdemelnek különös figyelmet. Nagyon indokolt és ma is időszerű annak hangsúlyozása, hogy általános elméleti, filozófiai tételek, ha mégoly igazak is, nem helyettesíthetik a megismerés kísérleti szakaszát, nem védelmezhetnek meg rossz kísérleti metodikát és hibás kísérleti eredményeket. Ma is gyakran kísért még az a módszer, hogy természettudományos kísérletek hiányában filozófiai tekintélyekre történik hivatkozás. A könyv szerzői teljesen jogos és igazságos harcot folytatnak az ilyenfajta meddő, dogmatikus eljárás ellen, s az csak természetes, hogy e harc közben adódnak kisebb-nagyobb problémák.

Talán legtöbb probléma a fejlődéssel kapcsolatban jelentkezik, s nemcsak azért, mert az ezzel kapcsolatos fejtegetések terjedelemben is felölelik a könyvecske mintegy felét, hanem mert helyenként egyoldalúságuk is igen nagyfokú.

Általában a fejlődés jellegére vonatkozóan meg kell jegyeznünk, hogy nem egy esetben azonos értelemben szerepel a fejlődés, valamint a mozgás, változás fogalma. Például az ilyen fogalmazásban: „A természetben minden mozgásban, változásban van, *ha pedig* minden fejlődik . . .” (33. o. az én aláhuzásom, K. L.) A következő mondat ezen kívül más problémát is felvet: „A dialektika szerint a fejlődés abszolút, és a nyugalom relatív.” (Uo.) Egyrészt a a relatív nyugalommal az abszolút mozgás helyett itt az „abszolút” fejlődés állítódik szembe. S a kontraszt annál élesebb, mivel a következő oldalon, és később több ízben, maguk a szerzők is megjegyzik, hogy a változás nem azonos a fejlődéssel. Másrészt a fenti mondatban nemcsak a fejlődés fogalma nincs helyén, hanem az „abszolút” jelző is illetéktelen. S ez, mint a fejtegetésekből egyértelműen kiderül, nem véletlen fogalmazásbeli vagy terminológiai pontatlanság, hanem hibás filozófiai koncepció, amelynek a biológiára történő adaptálása jelentős bonyodalmak árán sem sikerülhet megnyugtatóan a szerzőknek. A dialektika szerint ugyanis a fejlődés távolról sem abszolút. Egyrészt korántsem minden változás fejlődés, visszafejlődési folyamatok is vannak; másrészt a fejlődés-visszafejlődés szoros kapcsolata egy adott fejlődési folyamatban is legalább kétféleképpen fejeződik ki; abban is, hogy a fejlődés sohasem egyenes vonalú, mindig tartalmaz kisebb-nagyobb töréseket, zeg-zugos kitérőket, sőt visszaeséseket; és úgy is kifejeződik a fejlődés-visszafejlődés kapcsolata egy adott folyamatban, ahogyan arról Engels írt: „A fő dolog az — olvasható *A természet dialektikájá*ban —, hogy a szerves fejlődés során megtett minden haladás egyszersmind visszafejlődés, mert *egyoldalú* fejlődést rögzít, s elzárja a sok más irányban való fejlődés lehetőségét.” (Szikra, 1952. 316. o.) A fejlődés és visszafejlődés egységén belül persze a fejlődést kell alapvetőnek tekintenünk, mert objektive ez teszi lehetővé a visszafejlődést, amely tehát csak amannak alapján érthető, magyarázható meg.

A fejlődés fenti egyoldalú, abszolutizált felfogása az ontogenezissel foglalkozó részben még kifejezettebben jelentkezik. Volna még több mondanivaló is a filogenezissel kapcsolatban, de már csak két rövid megjegyzésre szorítkozom. Jobban mondva az egyik csak néhány kérdőjel, amelyet a következő mondat idézhet fel az olvasóban: „Mendel volt mégis az, aki a fajok keletkezését új alapokra helyezte.” (49. o.) Az egyik kérdőjel arra kíváncsi, hogyan helyezte Mendel új alapokra a fajok keletkezését? Ez ugyanis nem derül ki a szövegből. A másik kérdőjel pedig arra vonatkozik, hogy ha ez így van, akkor mit cselekedett Darwin? Erről ugyan szó esik több helyen, de a fenti mondat azokat a megállapításokat is kérdésessé teszi. Azt is meg kell azonban jegyeznem (s ez a második megjegyzés), hogy a fenti és néhány hasonlóan kérdőjeles mondat (mint pl. „. . . . egyetlen olyan kritériumot sem ismerünk, amelynek alapján egy fajt fejlettebbnek mondunk egy másiknál . . .” (35. o.) ellenére a filogenetikai fejlődés problémáinak felvetése és többirányú elemzése feltétlenül hasznos és szükséges. Nem állítható ugyan, hogy az az ismétlődő gondolat, mely szerint „a fejlődés a fennmaradást biztosító változás” (50. o.), kielégítően jellemzi a filogenetikai fejlődés ismérvét, de a fejezet egészében véve komoly ösztönzést jelent a fejlődés filogenetikai problémáinak tisztázása tekintetében.

Nem ilyen egyértelmű a helyzet az ontogenezis vonatkozásában.

Áttérve az ontogenezis néhány problémájára, szólnom kell egy olyan kérdésről, mely még a filogenezissel is kapcsolatos.

Nevezetesen az „összetettség" és „bonyolultság" viszonyáról. Teljesen egyet lehet érteni azzal, hogy „lehet valami összetett, anélkül, hogy bonyolult lenne, és lehet bonyolult különösebb összetettség nélkül" (83. o.). Kevésbé megalapozott azonban szerzők azon állítása, hogy „az összetett és bonyolúlt filozófiailag nem jelent különbséget" (83. o.). Éppen filozófusok (Hegel, Engels) voltak azok, akik már régen észrevételezték, hogy az olyan kategóriák, mint „rész" és „egész" (!), „egyszerű" és „összetett" a szerves természetben elégtelenek és használhatatlanok abban az értelemben, mint a szervetlen természetben!, hogy része csak a hullának van!, hogy „a szervezet, akármilyen bonyolult *sem nem* egyszerű, *sem nem* összetett!" (Hegel: Enciklopédia. I. köt. Akadémiai Kiadó 1950. 207., 208., 216. o., Engels, A természet dialektikája. Id. kiad. 223—224. o.). S ha már a biológia területén ily élesen szétválnak ezek a kategóriák, miért azonosulnának a filozófiában?! Nem véletlen, hogy a könyv szerzői, bár a biológiára vonatkozóan is használják ezeket a fogalmakat (egyszerű, összetett, rész), lényegében nem tudnak velük mit kezdeni (lásd pl. 89., 92. o.). Csak arra utalok, hogy nem helyes pl. az egysejtű szervezet potenciáit a többsejtű szervezet egyes sejtjeinek potenciáival összevetni, s ennek alapján a többsejtű szervezet kialakulását mint a bonyolulttól az egyszerű felé történő változást értelmezni.

A dialektikus logika egyik alapkövetelménye a történeti és logikai szemléletmód egységes érvényesítése a tudományos kutatásban, minden részprobléma megoldásában, hiszen minden konkrét tárgynak, jelenségnek sajátos, egyedi története, ugyanakkor általános fejlődésdialektikája (logikája) van. Ebben a könyvecskében azonban ez az egységes dialektikus elv sajátos módon kettéhasad, mégpedig úgy, hogy a történeti szemlélet elsősorban és majdnem kizárólag csak a filogenezisre vonatkozóan érvényesül, az ontogenezisre alig-alig; ott a logikai jelleg túltengése jelenti, a sok hasznos gondolat mellett, azt az egyoldalúságot, amely — nevén nevezve a gyereket — az *ortogenezis* elvében fejeződik ki.[3]

Az a körülmény, hogy a könyv szerzői az ontogenetikus fejlődés bizonyos folyamatait, illetve állapotait Apáthy István, pontosabban Hans Driesch sajátos terminológiájával jelölik (prospektív potencia, prospektív jelentőség, 78., 81. o.), még korántsem jelenti azt, hogy a sajátos vitalizmust is átvették volna. Az ontogenetikus fejlődés elemzésére azonban kétségtelenül jellemző bizonyos fokú történelmietlen szemlélet. Ez koncentráltan jelentkezik az alábbi terjedelmes idézetben: „Az indukció hatására azok a képességek jutnak érvényre a sejtben, ill. egyedben, melyek a filogenezis által meghatározottak. A petesejtben az embrió magában foglalja évmilliók tapasztalatát, azonban ez már az oldalágakat nem tartalmazza, hanem csak a szűrt tapasztalatokat. Ez azt jelenti, hogy amikor valamely sejt megkapja az indukciós lökést, végighalad egy úton, mely út tulajdonképpen a filogenezis megismétlése, azonban e fejlődés már minden bizonytalankodás nélkül az egyenes pályán halad. Kétséges, hogy helyes-e a sejtek esetében dinamikus sztereotipről beszélni, de egészen ehhez hasonló jelenség zajlik le. A sejt örökletesen hozza magával a filogenetikus fejlődés tapasztalatait, melyek azonban egyenes pályává rendeződnek össze. Példaként talán fel lehetne hozni, hogy a gyermek azt, hogy $5 \times 1 = 5$ úgy tanulja meg, hogy $1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 5$, tehát minden esetben ezt végig is gondolja,

[3] Az ortogenezis elve persze nem újszülött, legfeljebb megifjított, vagy második gyerekkorát élő aggastyán. A magyar biológia történetében ez az elv a század elején, Apáthy István neves zoológusunk tevékenységének idejében és következtében élte virágkorát. Apáthy — Wigand és Haacke nyomdokain haladva — nemcsak az onto —, hanem a filogenezis területén is az ortogenezis elvét vallotta, amelyet ő független vagy abszolút továbbfejlődésnek nevezett, jelezvén, hogy felfogása szerint a fajok egymástól és a külső környezettől függetlenül jöttek létre és fejlődnek. „Függetlennek neveztem ezt a továbbfejlődést — írta —, mert külső tényezők váltják ugyan ki, de lényegére, faji sajátosságaira nézve nem irányítják. Ellenben irányítják a kezdősejteknek első földi létrejöttüktől fogva meglevő és tovább nem kutatható tulajdonságai." (Apáthy István: A darwinizmus bírálata és a társadalomtan. Különlenyomat a Magyar Társadalomtudományi Szemléből. 1910. 14. o.). Apáthy több írásában hangsúlyozza, hogy a fejlődés nem bontható fel mennyiségi és minőségi változásokra, megmagyarázhatatlan maradék nélkül. Ezt a megmagyarázhatatlan maradékot Hans Driesch elméletével és terminológiájával értelmezte. A petesejt egy bizonyos részének tényleges sorsát H. Driesch az illető rész „prospektív jelentőségének" nevezte, e rész összes lehetséges sorsait együttvéve pedig „prospektív potenciá"-nak. És mit mond Apáthy? „Mennyiségek és minőségek együttes megváltozására sem bontható föl, megmagyarázhatatlan maradék nélkül, a fejlődés. Ez a megmagyarázhatatlan maradék, mely minden élőlényre s a fejlődésnek minden lépcsőfokára más, röviden az illető fejlődési fok prospektivus potenciájának mondható. Ez a *prospektivus potencia* . . . különbözteti meg a fejlődést minden más tüneménytől. Abban áll, hogy minden élőlényre nézve, mely még nem jutott el egyedi életébe a teljes kifejlettségi állapotába, létezik a faját jellemző átalakulásoknak, mégpedig nem csupán mennyileges megváltozásának, hanem *fejlődési fokoknak*, egy bizonyos, szigorúan meghatározott sorozata, melyen az szükségképpen körösztül megy s mely a külső körülményektől csak annyiban függ, amennyiben ezek a fejlődésre kedvezőek, vagy kedvezőtlenek, azt lehetővé teszik, vagy meggátolják". (Apáthy István, A fejlődés törvényei és a társadalom. Bp., 1912).

(Mindezekről azért is szükséges volt szólni, hogy az ontogenezis kapcsán, a szóban forgó könyvben használt terminológiának nemcsak az eredete, hanem értelme, jelentése is megvilágítást nyerjen.)

míg a felnőttnél az 5 × 1 fogalma az öt fogalmával azonosul, az összeadás folyamata csak történelmileg előzi meg a szorzását, de az adott pillanatban nem. Ezen példa alapján lehet elképzelni a sejt-képességek viselkedését is. A sejt fejlődését történelmileg megelőzi ugyan a filogenezis, de az indukció hatására már a leggyorsabb és legegyenesebb úton jön létre a végeredmény." (90. o.) Ez a végeredmény az egyed, melynek a fentiek értelmében nincs saját története, mert az teljesen egybeesik a törzsfejlődés „logikájával", a filogenezis „értelem szerinti rekapitulációjával" (92. o.). E szerint az egyednek nincsenek egyedi, a törzsfejlődés által nem determinált állapotai és tulajdonságai, s a környezet is csak mint a genetikailag determinált lehetőségek realizátora jut szerephez (81. o.). Az effajta egyoldalúság aligha hasznos a tudomány fejlődése szempontjából,[4] ugyanúgy, mint kizárólag a környezet szerepének folytonos ismételgetése az élőszervezet belső természetének kutatása helyett. Ma már ezek az egyoldalúságok lényegében kiegészültek, a tudomány által jelentős mértékben túlhaladottakká váltak.

A fenti álláspont, mely szerint az egyed fejlődése „egyenes pályán halad", a szerzők egyes korábbi megállapításaival is ellentétes. A 72. oldalon írják pl., hogy „a fejlődés az intrauterin életben töréseket, irányváltozásokat szenvedhet". Nem érthető persze, hogy miért csak az intrauterin fejlődésre történik itt utalás, amikor „nyilvánvaló . . . hogy a fejlődés a születéssel nem zárul le" (84. o.). Vajon az extrauterin-fejlődés nem szenvedhet-e töréseket, irányváltoztatásokat? Erre vonatkozóan sem hiányoznak a kísérleti adatok!

Sok más, filozófiai szempontból is jelentős problémáról lenne még érdemes és szükséges szólni. Így pl. arról is, hogy a preadaptációnak sem csak idealista, hanem materialista interpretációja is van! Továbbá a determinizmus és determináció problémájáról, a mennyiség és minőség kölcsönviszonyáról, a belső ellentmondásokról, az indeterminizmus, az okság, a véletlen és szükségszerű viszonyáról a biológiában stb. A lombik-baby-problémák pedig nemcsak a biológusok, orvosok, filozófusok, hanem a nagyközönség érdeklődésére is számíthatnak. Mindezekkel kapcsolatban érdekes és értékes fejtegetésekkel találkozik az olvasó, melyek nemcsak egyszeri elolvasásra, hanem továbbvitatásra is érdemesek.

Kovács László

Vincze László — Vincze Flóra: Testalkat és jellem[1]

Több, mint negyven éve tette közzé Ernst Kretschmer, a marburgi egyetem pszichiátria és neurológia professzora sajátos személyiségmagyarázatáról híres, testalkat és jellem szoros kapcsolatát hírdető elméletét. Talán e teória bonyolult lélektani kérdésekre bizonyos fokig leegyszerűsítetten válaszoló és kétségtelenül frappáns jellege okozta, hogy máig sem tünt el a tudománytörténet oly sok mindent jótékonyan magába záró süllyesztőjében, hanem eléggé elevenen él fejekben és könyvekben egyaránt, különösen a művelődő, a lélek rejtélyeivel megismerkedni kívánó, a pszichológia szempontjából azonban laikusnak tekintendő emberek között. Ezen elmélet ellentmondásainak alapos feltárása miatt csak dícséret illetheti Vincze Lászlót és Vincze Flórát a Testalkat és jellem megírásáért. Ám dícséretünk nem lehet teljes; a könyvnek — mint erre még kitérünk — súlyos fogyatékosságai is vannak.

Kretschmer elméletének legfontosabb és az addigi elképzelésekhez legtöbb újat adó része: tipológiája. Ez a pszichiáter igen jó megfigyelő volt — mint az elmúlt félszáz év lélektani rendszeralkotói általában —, és megfigyelései alapján típusokba sorolta az embereket testalkatuk és személyiségük szerint. A testalkati típusokat (piknikus, atlétikus, leptosom) összekapcsolta a lelki alkat alapján megállapított típusokkal (ciklotim, viszkózus, skizotim). Nem áll ellentétben a jó megfigyelő képességgel, hogy Kretschmer a rendszeralkotása közben a valóságtól eltávolodó spekulációkba tévedt, és teóriáit nem vetette alá egzakt tudományos metodikák ellenőrzésének. A könyv szerzői helyesen mutatnak rá a kretschmeri tipológia belső ellentmondásaira és a valóságos tényektől való távol-

[4] Még a könyv elején írják a szerzők: „Azt mondhatjuk tehát, hogy az, hogy egyik kutató a saját szemszögéből bizonyos mértékig egyoldalúan látja a kérdéseket és másként, mint a másik, a tudomány fejlődése szempontjából hasznos." (16. o.)

[1] Medicina, 1964, 220 o.

ságukra. Joggal állapítják meg, hogy az emberek többsége nem fér bele a kretschmeri felosztásba, és a jellemző testalkatú egyéneknél sem mutatkozik jelentős testalkat — lelki alkat korreláció.

Kretschmer tipológiája szoros kapcsolatban van egész személyiségelméletével. Ő a személyiséget „gyökérformákból", legegyszerűbb építőkövekből, elemi reagálási módokból (állhatatosság, elemi hangulati reakciók, az ún. hasadási készség stb.) felépítettnek tartja, amelyek bonyolult összekapcsolódására épülnek fel a magasabb rendű reakciók, a személyiség egyéb jegyei. Ezeket s ezekkel együtt az emberek nézeteit, gondolkodását, nemkülönben érzelmi, akarati relációit alapjában véve humorális-hormonális tényezők határozzák meg. Az endogén faktor ilyen túlhangsúlyozása az exogén hatásokkal (tehát a társadalommal) szemben kétségtelenül Kretschmer sajátos biológizmusát bizonyítja.

Kretschmer szerint a személyiség-reakciók specifikusak, „azaz meghatározott jellemalkatokra és élményingerekre korlátozódnak, és csak ott állnak elő, ahol egy bizonyos individualításra éppen a hozzáillő élmények hatnak". (68. o.) Innen következik, állapítják meg a szerzők, hogy bizonyos alkattal rendelkező egyének bizonyos élményekre nem reagálnak, illetve csak az egyéniségüknek megfelelő, adekvát élményekre reagálnak (jól figyeljük meg: nem a reakció lehet adekvát vagy inadekvát, hanem az exogén élmény!). „Egyszerűsítsük még tovább a tételt, s odajutunk, hogy az üzemi balesete után kiebrudalt munkás azért harcol körömszakadtáig járandóságáért, mert ez 'specifikus személyiség reakciója', s így *járadék-neurózisáért* magára vessen. A baleset, illetve a baleseti járadék megvonása az éppen 'hozzáillő élmény'." (uo.) Ez a személyiség társadalmi meghatározottságának tagadása és biológiai meghatározottságának igenlése végső soron; a személyiségnek az élményekre mint ingerekre adott reakciói alkatbiológiailag meghatározott jellemből következnek.

Érdekes egy pillantást vetnünk arra, hogy milyen viszonyban van a kretschmeri tanítás a század legelterjedtebb pszichológiai áramlatával, a freudizmussal. Bár Kretschmer elfogadja a pszichoanalízis legismertebb terminusait, személyiségfelfogásával alapjában véve szembenáll. Az ellentét közöttük a személyiség pszichikus fejlődése jellegének felfogásában van. A freudizmus sarokkövét, a gyermekkori pszichikus traumát nem ismeri el, hanem úgy értelmezi, mint „a konstitucionális reakciómódnak egy tünetét". (110. o.) A neurózis nem a külvilág által előidézett pszichikus traumák következménye, hanem azé, hogy „némely beteg veleszületett és tipikus magatartásbeli sajátosságai folytán, azaz mint egyéniség nem tud beleilleszkedni a realitások világába". (uo.) A személyiség tipikus reakciókészségeit tartja minden baj okának, s így — mint a szerzők rámutatnak — egy mélységesen pesszimista szisztémával áll elénk. A pszichoanalízis hozzá képest optimizmussal tölthet el: „a freudi trauma feloldására is több remény van; a pszichoanalitikus módszerrel kezelt beteg egyéniséget is több optimizmus töltheti el gyógyulását illetően, mint az alkat és jellem összefüggését valló pszichiáter páciensét. A traumatan legalább *egyfajta* profilaxis lehetőségét feltárja." (uo.)

A humanista joggal viszolyog Kretschmer lángelme és faj összefüggését hirdető teorémájától, és könyvünk szerzői joggal lépnek fel a fajelmélet e sajátos változata ellen. A kretschmeri fajelmélet éppen a lángelme vonatkozásában tér el más hasonló társaitól (például a fasizmustól). Mert míg az utóbbiak egy-egy uralkodó fajt választanak ki, és látnak el dicsfénynyel, addig Kretschmer a „tehetséges fajok" keveredését, mondhatnánk szükséges tenyészetét tartja helyes dolognak, és óvja más fajokkal való keveredéstől. Így például azt a tényt, hogy az olasz reneszánsz annyi tehetséges, sőt zseniális embert adott a világnak, a germán katonai arisztokrácia és a feltörekvő polgárcsaládok keveredésével magyarázza, vagyis az északi és az alpin faj keveredésével. E nézet kritikája helyesen állapítja meg, hogy ez a magyarázat, amely minden más — főleg társadalmi — tényezőt figyelmen kívül hagy, egyáltalán nem bizonyítéka annak a hipotézisnek, hogy a fajkeveredés a döntő faktor. Éppen a Kretschmer által említett kivételek, ellenpéldák mutatják, hogy „a fajkeveredés hatása a kultúra, a tehetség, a lángelme szempontjából nem törvényszerű, ellenkezőleg: kiszámíthatatlan. (198. o.) Jelenleg még nem tudunk kielégítő magyarázatot adni a tehetség és a lángelme keletkezésére sem egyéni, sem rokonsági, sem nemzeti vonatkozásban. De azt már tudjuk, hogy a virtuális tehetség érvényesülésének, kibontakozásának számtalan társadalmi feltétele is van, amelyek beható vizsgálata nélkül ennek a problémakomplexumnak az eredményes megközelítése lehetetlen. Nyilvánvaló az is — ellenpéldák sora bizonyítja —, hogy a tehetség válfajának (zenei, politikai-katonai, képzőművészeti, filozófus-költő) és az egyes fajoknak (alpin,

észak-alpin stb.) korrelációjáról beszélni — tarthatatlan álláspont. Az előítéletektől mentes gondolkodás nem az ilyen spekulatív elképzelésekhez juttat el bennünket, hanem például Lessinghez: „. . . a világ egyetlen népének sem jutott ki valami szellemi képesség nagyobb arányban, mint a többieknek. Mondják ugyan, hogy ‚mélabús angol', ‚szellemes francia'. Dehát kinek a műve ez a felosztás? A természeté biztosan nem, az mindent egyenlően osztott el valamennyi nép között. Éppannyi szellemes angol van, mint szellemes francia; s éppen annyi mélabús francia, mint mélabús angol; a nép zöme azonban egyik sem a kettő közül." (203. o.)

*

Néhány mozaikkockát raktunk össze Vincze László és Vincze Flóra könyvéből, főleg olyanokat, amelyek azokra a helyénvaló kritikákra mutatnak rá, amelyekkel a szerzők Kretschmert illetik. Ezekután lássuk azokat a fogyatékosságokat, amelyeket bevezetőben jeleztünk.

Felsorolásuk azért is fontos, mert nem csupán a szóban forgó könyvre jellemzőek, hanem többé-kevésbé általánosak a hazai „kritikai irodalomban".

1. Az egyik fő kifogásunk a könyvvel szemben az, hogy a kretschmeri tanok cáfolatánál logikailag és szaktudományosan nem mindig kielégítő módszert alkalmaz. A könyv fő módszere az immanens kritika, ami filozófiai műnél teljesen elégséges lehet esetleg, de szaktudományos munkánál a belső ellentmondások feltárása — ha szükséges is — nem elegendő. Két-három könyv szövegét önmagában elemezni és bírálni, esetleg néhány közismert ténnyel való ellentétét megállapítani sokkal könnyebb, mint hivatkozott kísérletek hitelességét ellenőrző kísérletekkel cáfolni, feltételezett korrelációk helytálló voltát matematikai statisztikai számításokkal kétségbe vonni és így tovább. De ez a nehezebb út kétségtelenül a célravezetőbb és tudományosan megalapozottabb, hihetőbb eredményt adó lett volna.

Ez annál is inkább említésre méltó, mert a szerzők gyakorlatukhoz ideológiát is gyártanak. Így írnak: „Érveink nem laboratóriumi statisztikákból táplálkoznak, hanem az életben, a valóságban gyökereznek." (204. o.) Ez így tartalmatlan és egyúttal igaztalan is. Nyilvánvaló, hogy az adekvát módszerek, amelyek a laboratóriumi kísérletekben és az ezek alapján végzett statisztikai számításokban jutnak érvényre, s amelyeket a gyakorlat verifikál, nem állíthatók szembe az élettel, a valósággal. A tudományok történetének számos nagy felfedezése indult laboratóriumból, s hogy a pszichológiánál maradjunk, Wundt éppen laboratóriumi kísérleteivel tette tudománnyá a pszichológiát (ezzel többet is használt neki, mint mondjuk Freud, aki pedig igazán életszerű megfigyelésekből alkotta meg teóriáit).

Ugyancsak a könnyebb út választásából eredő fogyatékosságok eltakarásának tűnik az alábbi, egyáltalán nem meggyőző fejtegetés: „Ez a valóság elemzéseink közben olykor egyéni esetek elemzésének formájában jelenik meg, utalás alakjában azonban abban a világméretű ‚kísérletben', melynek célja igazi emberi életfeltételek megteremtése." (uo.) Az igazság kritériumát jelentő gyakorlat ilyen vulgarizálása egy lépést sem jelent előre.

2. Egyenesen folyik az alkalmazott módszerből a bírálat negativisztikus jellege. Ezen azt értjük, hogy éppen a kiegészítő, ellenőrző kísérletek, elemzések, számítások hiánya miatt a könyv nem lépi túl a kritika szűk kereteit, érdemben meg sem kísérli a problémák pozitív megoldását adni. Ez annál is inkább említésre méltó, mivel szerzőinknél nem az első eset (lásd Piaget- és Szondi-kritikájukat), vagyis láthatólag alapvető módszerükké válik. A pusztán negatív jellegű bírálat is jogosult bizonyos határok között, de e határokon túl már a fejlődés gátjává válhat, hiszen a tudományokat mindig a pozitív megoldások vitték és viszik előre, akkor is, ha a helytelen tételek kritikája adja a kezdő lökést. Kit érdekelnek ma már Eugen Dühring úr poros nézetei; Engels klasszikus művében mindenki a marxizmus tételeinek *pozitív* kifejtését keresi! Ezt az értéket a legmegalapozottabb vagdalkozás sem pótolja.

3. Ha el is tekintünk a pozitív megoldás igényétől — amitől valójában persze nem tekinthetünk el —, s a könyvet csak önmagában nézzük, úgy mint egy életmű legfontosabb faktorainak értékelési kísérletét, akkor külön hiányoljuk a *teljes* képet Kretschmerről. Nem extenzív értelemben kívánnánk teljességet, valami végnélküli, aprólékos szövegelemzést, hanem Kretschmer igazi arculatának megrajzolását szerettük volna látni, intenzív, tárgyilagos és sokoldalú elemzését, elhelyezését a pszichológia és a pszichiátria történetében — semmivel sem nagyobb terjedelemben a mostaninál. (Bár az ilyen jellegű könyvtől ma még nem követelhető meg, nem ártott volna, ha filozófiailag is mélyebb megvilágításban olvashatunk Kretschmernek a világ legáltalánosabb törvényeiről vallott nézeteiről.) Ezért azután Kretschmernek a könyvben adott teljesen negatív megvilágítása után némileg meglepően hat, amikor a szerzők „természettudós, materia-

lista" jelzővel látják el (112. o.). Nem mintha nem lenne valóban természettudós és — bizonyos határok között — talán materialista is, de ennek kijelentése bizonyítás és elemzés nélkül nem elegendő — különösen ilyen alaptónusú bírálat esetében.

4. Nemcsak módszerbeli, hanem elvi, tartalmi kifogások is felmerülnek a könyvvel szemben. Talán mindenekelőtt az, hogy belső és külső, biológiai és társadalmi, alkati és környezeti viszonyát nem tárgyalja valóságos összefüggésében és kölcsönhatásában. Az egyoldalú kretschmeri alkat-aspektus kritikája feltétlenül helyénvaló, de már nem helyeselhető a szokott, de nem megszokható magyar — vagy talán nem is csak magyar — nemzeti sajátosság: az „átesés a ló tulsó oldalára", az alkat és az alkat—környezet dialektika háttérbe szorítása.

Ezt látjuk például Kohlhase történelmi alakja kretschmeri felfogásának értékelésében. Amennyire helyeselhető az egyoldalú pszichiátriai szemlélettel szemben a társadalmi-történelmi elemzés szükségességének hangsúlyozása, annyira nem fogadható el, hogy a szerzők teljesen tagadják Kohlhase személyiségének szerepét életsorsának alakulásában, a történelmi eseményekkel való kapcsolatában („. . . teljesen mindegy, vajon békés vagy harcias természet volt-e Kohlhase". — 92. o.) Nyilvánvaló, hogy nem mindenkiből lett vona az, aki Kohlhaséból lett, teljesen azonos külső körülmények esetén sem.

Ugyanilyen adialektikus felfogást láthatunk E. J. esetleírásában. E. J. meglett családapa korában beleszeret ifjúkori felszínes szerelmébe, és otthagyja érte családját, állását, üzleti spekulációkba kezd; megváltozik magatartása, jelleme, élete. Szerzőink ebből levonják a következtetést: „A *véletlen* élmény mint külső tényező tehát nemcsak egyszeri reagálásnak lett alapja, hanem a magatartás teljes megváltozásának is . . . A fukarságnak, a dacosságnak, a tartózkodásnak, bizalmatlanságnak stb. *egyetlen* lesújtó élmény is lehet alapja, s ugyanígy *egyetlen* felemelő élmény is megváltoztathatja a jellemet pozitív irányba . . . Azt az állítást, hogy a ‚krónikus környezeti hatások' az egészséges emberből ne a megfelelő választ váltsák ki, az élet, a valóság, a tapasztalat semmiképpen sem igazolja." (127—128. o.) Furcsa módon ez egy Kretschmerével ellenkező előjelű fatalizmus, amely szerint nem a veleszületett alkat, hanem egyetlen véletlen esemény határozza meg az ember életsorsát. Ez a nézet — Kretschmerrel ellentétben — nem a társadalmi környezetet, hanem a benne élő embert tekinti statikus, passzív tényezőnek, amelynek ebben a viszonylatban egyetlen funkciója van: az, hogy „megfelelő választ" adjon a környezet ingereire. Ha csak az említett példát nézzük, megérthetjük ennek a nézetnek téves voltát, hiszen E. J. a többi között megtehette volna, hogy elválik, újra megnősül, így életét rendbehozza; vagy leküzdi fellángolását, és folytatja addigi harmonikus életét; vagy nem válik el, de kettős játékba kezd — és még felsorolhatnánk néhány lehetséges — és kórosnak semmiképpen sem mondható — változatot. Könnyen átlátható, hogy nincsen semmiféle „megfelelő válasz", hanem az ember magatartása környezet és személyiség bonyolult kölcsönhatásának eredőjeként jelenik meg, ami viszont a fenti szimplifikálást és fatalista felfogást nem igazolja.

5. Az ellenkező végletbe esés, a kretschmeri probléma-megoldásnak alapos elvetésével együtt maguknak a problémáknak negligálása egyéb kérdések kapcsán is észrevehető. Így például egyhelyütt ezt olvassuk: „. . . mert az ember egyszerre természet és társadalom, a típusalkotás olyan nehézségekbe ütközik, amelyeknek leküzdése eddig nem sikerült, s talán nem is sikerülhet. Ezen a nehézségen csak a művészet, s ezen belül is csak a szépirodalom tudott úrrá lenni. Maga a principium divisionis többszörös, illetve annak kell lennie. A változatok nagy száma éppen ebből áll elő." (80—81. o.) Ez az agnoszticizmus egy hibás szillogizmusra támaszkodik. Kretschmer tipológiája használhatatlan, tehát minden tipológia használhatatlan! A szerzők — helyesen — harcolnak a pedagógiai pesszimizmus ellen, s közben maguk a tudományos pesszimizmusba esnek.

6. Mint már hangsúlyoztuk, a könyv megfelelően tárja elénk, hogy testalkat és jellem Kretschmer által feltételezett összefüggése, szoros kapcsolata lényegében spekuláció, nem felel meg a valóságnak. De nem teszi meg azt, ami feltétlenül feladata lenne: legalább programatikusan megmutatni, hogy merre keressük a szomatikus és a pszichikus jelenségek korrelációjának módozatait. Az a gyanunk, hogy szerzőink nem is ismerik el ennek a korrelációnak a létezését. Legalábbis erre mutatnak alábbi soraik: „Igaz az is, hogy bizonyos betegségek: az ivarmirigyek működésének pubertáskori zavarai, gyermekkori agyvelőgyulladás, tehát valóban szomatikus folyamatok következtében a szociális érzék károsodást szenvedhet, de a normális érzésvilág alapjainak ez a szétrombolódása általános következtetés levonását semmi esetre sem teszi indokolttá." (64.o.) De hát akkor mit tesz indokolttá?

7. Végül említsük meg, hogy a könyv, metafizikus módon, a normális s a kóros személyiséget teljesen elválasztja egymástól. A mennyiségi szemlélet elutasítása és a „nincs normális ember" jelszó cáfolata feltétlenül indokolt. Annál kevésbé indokolt azonban az ellenkező végletes vélemény: „. . . . az emberek vagy normálisak, vagy nem normálisak, és a két kategória közötti szakadék — ha nehéz is a határvonal meghúzása — nem hidalható át átmeneti formák beiktatásával." (116—117. o.) Ez metafizikus „vagy-vagy" felfogás, amely nem tudja elképzelni mennyiség-minőség dialektikáját.

Éppen mivel a gyakorlat nem igazolja a szerzők által feltételezett szakadékot normális és kóros között, nem érthetünk egyet a könyv alábbi passzusával: „Kretschmer a pszichiátria felől közeledik a lelki mechanizmusok magyarázatához s útja így zsákutcába vezet." (112. o.) Bár természetesen a lelki mechanizmusok más megközelítési módjait is jogosultnak ismerjük el, a pszichiátriai megközelítés elvben nem jelent zsákutcát. A kórbonctan és a kórélettan is elősegítette az anatómia és a fiziológia fejlődését! És jónéhány háznak össze kellett dőlnie hibás, mondhatni „kóros" tervezés és építkezés miatt, míg az építészet mai alpelvei kialakultak. Így a kóros lelki mechanizmusok gondos tanulmányozása is hozzásegíthet a lelki mechanizmusok megértéséhez általában.

Rudas János

Zrinszky László: Makarenko etikai nézetei[1]

A szerző a pedagógia és a marxista etika szempontjából egyaránt fontos feladatra vállalkozott, amikor feldolgozta a nagy szovjet pedagógus erkölcsre vonatkozó, ma is aktuális nézeteit.

Zrinszky elemzéseiből plasztikusan kirajzolódnak a kommunista erkölcs Makarenko kifejtette elveinek, normáinak és összefüggéseinek a körvonalai. Világossá válik, hogy a marxista pedagógiai gyakorlat elképzelhetetlen a kommunista erkölcs legfontosabb elveinek, normáinak és kategóriáinak bizonyos szintű tudatos alkalmazása nélkül, de az is bebizonyosodik, hogy a marxizmus-leninizmus általános ismerete és saját pedagógiai gyakorlatuk alapján a gyakorlati pedagógiával foglalkozó nevelők is igen sok olyan összefüggést tudnak feltárni, amelyekkel nagy mértékben fokozni lehet az erkölcsi nevelés hatékonyságát. Makarenko sem szisztematikusan foglalkozott etikával, nem adott egy rendszeres ,teljesen kifejtett marxista etikát — „csak" a nevelés szempontjából foglalkozott az erkölcs kérdéseivel —, mégis sok olyan általános összefüggésre rátalált, amelyeket be lehet és be is kell építeni egy rendszeres marxista etikába. Természetesen nem téveszthetjük szem elől, hogy Makarenko azért is kényszerült az erkölcs kérdéseivel oly részletesen foglalkozni, mert korában a marxista etika egészében kidolgozatlan volt, munkássága tehát egyben a marxista etika megszületésének és kidolgozásának egyik fontos történelmi szakaszát is jelenti.

Zrinszky könyve két fő részre oszlik: I. Makarenko az etika (szerintünk pontosabb lett volna erkölcsöt írni) alapkérdéseiről, II. Makarenko az erkölcsi nevelés alapproblémáiról. Az első rész kiemeli Makarenko sok fontos megállapítását az etika és pedagógia viszonyáról. A kettő szükségszerűen szoros kapcsolatát domborítja ki az a makarenkói megállapítás, mely szerint a pedagógia feladata, hogy „messze előre megtervezze az új, tipikusan szovjet ember tulajdonságait". Makarenko jól látja, hogy a kommunista nevelés komplex feladat, és hogy a nevelés elveinek a kidolgozásával egy sor fontos tudomány hivatott foglalkozni, így a pedagógia pszichológia és természetesen a marxista etika is. A marxista etika nagymértékben elősegíti azt, hogy a „megtervezés" elvi alapjai tisztázódjanak, hiszen elsődleges feladata éppen az új típusú ember erkölcsi tulajdonságainak a tisztázása és kifejtése. A fenti tudományok egymásra utaltságát Makareno egész életműve bizonyítja, amelyben az erkölcsre vonatkozó megállapítások elvi alapul szolgáltak a marxista pedagógia nevelési elveinek és módszereinek a kialakításához. Helyesen írja erről Zrinszky: „A pedagógia szolgálatában áll Makarenko egész erkölcstani munkássága, ami lehet egyoldalúság valamiféle etikai enciklopédia szempontjából (amilyennek a megalkotása természetesen sohasem volt Makarenko szándékában), de annál örvendetesebb azok számára, akik azért tanulmányozzák Makarenko etikai elveit, mert

[1] A szocialista pedagógia könyvtára. Tankönyvkiadó 1964. 218 o.

kommunista embereket akarnak nevelni." (8—9. o.)

Bár Zrinszky helyesen bírálja azt a a törekvést, hogy egy szisztematikus etikát keressünk Makarenkónál, bizonyos értelemben mégis maga is beleesik ebbe a hibába, amikor Makarenko erkölcsi nézeteit a mai marxista etika kidolgozottságának szemszögéből rendszerezve vizsgálja. Zrinszky mintegy a mai marxista etika vázlatát építteti fel Makarenkóval, pedig világosan látja ő is, hogy Makarenkónak ez nem is volt szándékában. Zrinszky rendszerezése viszont ügyesen kidomborítja Makarenko megállapításainak a lényegét és etikai hagyatékának gazdagságát, sokszínűségét.

Nézetünk szerint helyesebb lett volna abból kiindulni, amiből Makarenko indult ki. Makarenko világosan látta, hogy az új erkölcsi tanítás nem lehet puszta morálprédikáció, hanem megköveteli olyan társadalmi élet megszervezését is, amelyben az új erkölcsi elvek és normák ki is teljesedhetnek és ki is teljesednek.

Makarenko jól látja az erkölcs osztályjellegét: „... se a biológia, se a logika, se az etika nem határozhatja meg a magatartás normáit. Ezeket a normákat minden adott pillanatban osztályszükségleteink és harcunk határozzák meg." (15. o.) Ugyanakkor azt is észreveszi, hogy vannak olyan általános normák, amelyek minden osztálytársadalomban megtalálhatók (mint például a „Ne lopj!"), és vannak olyanok is, amelyek minden társadalmi formában megtalálhatók (mint például a „Tiszteld atyádat és anyádat!). Világosan meglátja, hogy e normák népi eredetűek, csak később épültek be a különféle valláserkölcsi rendszerekbe, s hogy ezekben egészen más helyet foglalnak el, mint a kommunista erkölcs rendszerében.

Makarenko életművében jelentős helyzet foglal el a kollektivizmus erkölcsi és pedagógiai problémája. Zrinszky ezt a kérdéscsoportot az irodalomban eddig szokásos bizonyos leegyszerűsítésektől eltérően sokoldalúan és gazdagon tárgyalja, Makarenko nyomán különböző kollektivákat különböztet meg, s elemzi funkcióikat és pedagógiai lehetőségeiket. Jelentős helyet szentel a családnak mint a társas élet egyik alapvető közösségének az elemzésére. Makarenko igen sokat és mélyen foglalkozott a nemi élet kérdéseivel is, ahol alapvető követelményként szabta meg, hogy az ember a nemi életében „állandóan összhangban legyen az élet másik két tényezőjével, a családdal és a szerelemmel", az ember a szerelemben is legyen ura önmagának.

Igen fontosak Makarenkónak az erkölcsi kategóriákra és összefüggéseikre vonatkozó fejtegetései, annál is inkább, mivel az erkölcsi kategóriákkal való foglalkozást egy időben a marxista etikusok elhanyagolták; pedig e nélkül nem lehet teljes az etikai vizsgálódás, hiszen az erkölcsi kategóriák az erkölcsi élet olyan oldalait tárják fel, amelyeket nem tükröznek sem az erkölcsi elvek, sem az erkölcsi normák. Meg kell jegyeznünk, hogy Makarenkónál — bár világosan látta, hogy az erkölcsi követelmények puszta ismerete még nem erkölcsi jelenség, főleg pedig nem erkölcsös magatartás — még nem nyernek pontos elhatárolást az erkölcsi elvek, normák és kategóriák.

Egyébként Zrinszky is szinonim értelemben használja az erkölcsi normák és kategóriák kifejezéseket, bár a marxista etika ma már világos különbséget tesz az erkölcs mint társadalmi létforma és tudatforma és az etika mint az erről szóló tudomány között. Makarenko mélyen és találóan elemez bizonyos erkölcsi kategóriákat, így a becsület, a pontosság és a boldogság erkölcsi kategóriáit. A becsületről így ír: „A mi becsületességünk a dolgozók határozott egységét követeli, tiszteletet követel minden dolgozó iránt, tiszteletet ... minden ország dolgozói iránt." (72. o.). Ugyancsak jelentős helyet foglal el Makarenkónál a pontosság általában kevésbé méltatott erkölcsi kategóriája: „A pontosságban nyilvánul meg a közösség megbecsülése, enélkül pedig nincs kommunista etika." (90. o.) Makarenko jól látta, hogy minden erkölcsi fogalomban emberi viszonylatok fejeződnek ki elvontan. Jól látta azt is, hogy az emberi magatartás igen bonyolult eredmény, „nem csupán a tudatnak, hanem a tudásnak, erőnek, szokásnak, módszernek, merészségnek, rátermettségnek, egészségnek is eredménye, és ami a fő: a társadalmi tapasztalat eredménye". (15. o.) Már csak ezért sem elegendő, ha a nevelés pusztán a tudatra hat, mert hiszen, mint Zrinszky is helyesen leszögezi, a hátrahúzó erők hatása sem szorítkozik pusztán a tudatra, hanem jelen vannak a személyiség mélyebb rétegeiben, az erkölcsi emóciókban és szokásokban is.

Zrinszky könyvének fő érdeme, hogy Makarenko erkölcsre vonatkozó nézeteit a gyakorlati pedagógia mai követelményeinek a szem előtt tartásával elemzi. Munkája egyben annak is bizonyítéka, hogy a marxista etikának jelentős hagyományai vannak, amelyek azonban elsősorban nem kidolgozott etikai rendszerekben, hanem egyes marxista teoretikusok műveiben elszórtan lelhetők fel, ami megnehezíti felszínre hozatalukat. Így bár a Maka-

renkóról szóló irodalom meglehetősen gazdag, de nagyon keveset szól Makarenko etikai nézeteiről. Zrinszky sikeresen hozza felszínre a makarenkói életmű etikai értékeit. Könyvét haszonnal forgathatják az etikusok és a pedagógusok egyaránt. Makarenko példája pedig ismételten arra figyelmeztet, hogy a marxista etikusoknak és pedagógusoknak még szorosabban kell együttműködniük mind az új szocialista nemzedék nevelése, mind pedig az erkölcsi problémák további kidolgozása terén.

Pelle József

Logika vagy filozófia?[1]

Már elég régen megindult a többértékű logikák kiépítése, elméleti rendszerük megteremtése, s napjainkban e logikák alkalmazása a szaktudományokban eléggé elterjedt, nagy jelentőségű. A többérték alkalmazásának sikere inspirált sok kutatót arra, hogy legalább megkíséreljék a polivalens logikák filozófiai interpretációját. Egyesek túlzott reményeket táplálták, azt hitték, hogy ez az a logika, amely végre tartalmi jellegű lesz és eltekint a gyakorlatnak meg nem felelő igaz-hamis merev dichotómiájától, mert valamiféle ismeretelméleti logikává változik. E remények azonban e logikai kísérletek nem kellően mély ismeretéből, szubjektív óhajokból fakadtak. Mások hozzákezdtek a többértékű logikai rendszerek elméletének és alkalmazásának tényleges elemzéséhez az emberi megismerés és a filozófiai világnézet aspektusából. Felvetették a klasszikus tradicionális logika és polivalens logika viszonyát egyrészt, a polivalens logika és dialektika viszonyát másrészt. A válaszuk az volt, hogy logika és nem filozófia, formális logika és nem dialektika, ennyi és nem több a többértékű rendszerek értelme.

Zinovjev könyve a második típushoz tartozik. Ő az első marxista logikus, aki egyáltalán felveti a többértékűséggel kapcsolatos filozófiai problémákat, s ezekre megnyugtató tudományos értékű és tudományos argumentációval bíró megoldást ad. Éppen ezért ismertetésünkben a kifejtés és a problémák csoportosítása meg fog egyezni a könyv logikusan egymásra épülő fejezeteinek szerkezetével, de elhagyjuk a technikai apparátus nagyobb részét, amely a problémák megértése szempontjából nem elsőrendűen fontos.

Zinovjev kiindulási pontja s egyben végkonkluziója a következő két tételben foglalható össze: 1. A többértékű logika nem cáfolja a klasszikus logika elveit és tételeit, nem mond ellent nekik, hanem további általánosításukat jelenti. 2. A többértékű logika, bár árnyaltabban viszonyul az emberi ismeretek és a gondolkodási szabályok értékeléséhez, mint a hagyományos logika, nem csap át dialektikába. A többértékűséget úgy felfogni, mint a logika dialektizálását, terméketlen terminológiai vitákhoz vezet csak, és nem érinti a kérdés lényegét. Valamennyi részletkérdés tárgyalása és bizonyítása megmarad e keretek között, és Zinovjev a tényleges logikai formák szerkezetének vizsgálatán próbálja igazolni kiindulópontjának helyességét.

Kétértékű logikán azokat a logikai rendszereket értjük, amelyekben a kijelentésekhez az igazság két lehetséges értékéből (nevezhetjük igazságértéknek, logikai értéknek) csakis az egyiket lehet hozzárendelni. Jelölésekkel: 1 és 0, vagy 1 és 2, vagy *v* és *f* stb. Itt a kijelentések halmaza e halmazt kimerítő két idegen részhalmazra esik szét, az egyik részhalmazhoz tartozó kijelentéseket igaznak, a másikhoz tartozókat pedig hamisnak nevezzük. Ebben a rendszerben egyetlen igaz kijelentés sem lehet hamis és vice versa. Igen világos kifejeződése ennek a klasszikus kijelentéskalkulus.

A formalizálásra a szerző a lengyel iskola jelölési rendszerét használja. Néhány elengedhetetlenül szükséges jelölés (kisbetűkkel jelölve a kijelentéseket, nagybetűkkel a műveleteket):

Tagadás: *Nx* (nem-x) Az *N* csak a tőle jobbra levő első kijelentésre vonatkozik.

Konjunkció: *Kxy (x* és *y)*.

Megengedő diszjunkció: *Axy (x* vagy *y)*.

Materiális implikáció: *Cxy* (ha *x*, akkor *y)*.

A három utóbbi műveletnél a műveleti jelek csak a tőlük jobbra levő két kijelentésre vonatkoznak, de ezekre viszont vonatkoznak.

Ekvivalencia: *Rxy*.

A fentieknek megfelelően néhány logikai alaptörvény (tautológiák, mindig azonosan igaz kijelentések) formális átírásban:

Azonosság elve: *Rxx*.

Kettős tagadás elve: *RNNxx*.

Kizárt harmadik elve: *AxNx*.

Ellentmondás elve stb.: *NKxNx*.

[1] А. А. Зиновьев: Философские проблемы многозначной логики. Изд. Ак. Наук, Москва, 1960. 138 o.

Ha az igaz kijelentéseket 1-gyel, a hamis kijelentéseket 0-val jelöljük, akkor pl. a következő kalkulusokat végezhetjük el. Kxy = min. (x, y), vagyis a kijelentés igazságértéke = x és y kijelentések igazságértékeinek kisebbikével. Továbbá a Cxy = max. (Nx, y) kijelentés más formában így írható:

$$Cxy = 1, \text{ ha } x \leqq y \text{ és}$$
$$Cxy = 0, \text{ ha } x = 1 \text{ stb.}$$

A logikai elmélet fejlődése során sokan kételkedtek abban az elvben, amelyet így fogalmazhatunk meg: „minden ítélet igaz, vagy hamis." Ezek a kétely már korán felmerültek pl. a jövőre vonatkozó ítéleteknél (Arisztotelész), a hely és idő tekintetében határozatlan ítéleteknél, az egymást kölcsönösen kizáró tapasztalatokból kapott ítéleteknél, a modalitás problémájánál stb. A többértékű logika olyan logikai (kijelentés- és predikátum-) kalkulusok halmaza, amelyekben a kijelentésekhez kettőnél több igazságértéket lehet rendelni. Általában a kijelentésekhez az értékek véges, sőt megszámlálható végtelen halmazát rendelhetjük hozzá, amely halmaznak az igaz és a hamis csak határesetei.

A többértékű logikák történeti kialakulása fényt vet e rendszerek jellegére, természetére, irányaira is. Łukasiewicz, Post, Brouwer az intuicionizmus (főként Heyting munkái) logikájára alapozva dolgozták ki az első többértékű logikai rendszereket.

Kezdjük Łukasiewicz rendszerével. E felépítés történetileg ma már messze túlhaladott, de ez jelenti a megértés kiinduló alapját. A modális kijelentések elemzéséből Łukasiewicz arra jutott, hogy a kétértékű logika nem elég a modális ítéletek tulajdonságainak és viszonyainak (lehetséges, neutrális) leírására. Ez a „lehetséges" nem a kijelentés struktúrájába tartozó modális funktor, hanem a kijelentés struktúrájába nem tartozó, azon kívüli, a kijelentésnek a valósághoz való viszonyát értékelő valami, mint ahogy az igaz és a hamis értékelés is valami külső az ítélet struktúrájához képest. A kijelentéseket három idegen részhalmazra osztotta: igaz, hamis és neutrális kijelentésekre.

Mx: lehet, hogy x.
NMx: nem lehet, hogy x.
MNx: lehet, hogy nem-x.
$NMNx$: nem lehet, hogy nem-x (szükséges, hogy x). E jelölések esetén a modális kijelentéseket pl. a következő állítások jellemzik:

$CNMxNx$: ha nem lehet, hogy x, akkor nem-x

$CNxNMx$: ha nem-x, akkor nem lehet, hogy x stb.

Ha az igaz = 1, a hamis = 0, akkor a harmadik érték = 1/2.

Nem megyünk bele az igazságértéktáblák ismertetésébe, már csak azért sem, mert ezek nem teljesek, hiszen Tarski csak jóval később axiomatizálta a Łukasiewicz-rendszert. Ez a háromértékű logika nem tagadása, hanem általánosítása a kétértékűnek, amely az előbbinek részesete (ha $x = 1$, vagy $x = 0$).

Nézzük Post rendszerét. Post tisztán formális elképzelésekből indul ki, és a filozófiai problémákat eleve kizárta. Feltette, hogy a változók értékei n adott értékek számából kerülnek ki (1, 2, 3, ..., n), és az olyan függvényeket vizsgálta, amelyek változói értékeiket ezen n értékek halmazából nyerték. Post az igazságértékeknek semmiféle interpretációt nem ad, s ez lehetővé tette számára, hogy nagymértékben kiépítse a technikai apparátust, amely a további logikai problémák megoldásának alapját jelentette. Ez is a kétértékű logika általánosítása volt.

Brouwer és Heyting rendszerének alapját a konkrét tudományos kutatások, s különösen a matematika megalapozásának szükséglete szülte. Brouwer abból indult ki, hogy a kizárt harmadik elvének kiterjesztése az egész matematikára nem jogos, hanem csak ott lehet használni, ahol valamely meghatározott véges matematikai rendszerrel van dolgunk. Heyting példája a következő: Vegyük ezt az állítást: minden 1-nél nagyobb szám vagy maga prímszám, vagy két prímszám összege, vagy három prímszám összege. Erről a kijelentésről nem tudjuk bizonyossággal megmondani, hogy igaz-e, bár minden általunk vizsgált — véges számú — esetben igaznak találjuk. Nevezzük kivételes számnak azt a számot, amely nem elégíti ki ezt a kijelentést. Van-e ilyen szám? Ilyen számot mutatni nem tudunk, de semmiféle ellentmondásra nem jutunk, ha megengedjük a létezését. Itt a kizárt harmadik elve alkalmazhatatlan (nem hamis!). Brouwer ezért gyengíti a kizárt harmadik elvét úgy, hogy kizárja: x abszurditásának abszurditásából x következik, és erre Heyting egész logikai rendszert épít fel. Ez az elképzelés is a kétértékűség speciális általánosítása. Vagyis, mint látjuk, a kétértékű logikától a polivalens logikáig több lehetséges út vezet.

Mint ahogy a többértékű logikai rendszerek történeti fejlődéséből is látszik, a további kifejlesztésnek is három alapvető iránya alakult ki, amelyeket talán jobb egy folyamat három különböző oldalának nevezni, mert nem tiszta áramlatok, és

rendkívül összefonódnak egymással. A három irány a következő:

1. A logikai apparátus tisztán formális kidolgozása.

2. A logikai rendszerek felépítése, illetve alkalmazása abból a célból, hogy a tudományos kutatás konkrét feladatait megoldják.

3. A többértékű logikák általános elméletének kidolgozása.

Mi csak az első kettőt fogjuk röviden megnézni, mivel az axiomatikus felépítés a technikai apparátusban való nagymérvű jártasságot igényel.

Bocsvar háromértékű logikát épít fel abból a célból, hogy megoldja a klasszikus matematikai logika paradoxonjait, egyes kijelentések értelmetlenségének formális bizonyításán keresztül. Értelmes egy kijelentés, ha igaz vagy hamis, és az ilyen kijelentést tételnek nevezzük. Különbség van az állítás, a tagadás, a konjunkció, a diszjunkció és az implikáció *belső formája (x*, nem-*x*, *x* és *y*, *x* vagy *y*, ha *x*, akkor *y)* és *külső formája (x* igaz, *x* hamis, *x* igaz és *y* igaz, *x* igaz vagy *y* igaz, ha *x* igaz, akkor *y* igaz) között. A tétel szempontjából ezek a formák egyenértékűek, ha viszont *x* vagy *y* helyébe értelmetlen kijelentést teszünk, akkor az első esetben értelmetlen kijelentést kapunk, a másodikban viszont nem. Itt elsősorban a *nyelv és a metanyelv* különbségéről van szó, amelynek azután egyre nagyobb jelentősége lett a további kidolgozás során.

A háromértékű logikában, ha *x*-nek igazságértéke 1, akkor nem 3, és nem 2; ha *x*-nek nem 1 az igazságértéke, akkor vagy 2, vagy 3; ha *x* igazságértéke 1 vagy 2, akkor nem 3; ha *x* értéke se nem 1, se nem 2, akkor 3.

Kleene a formálisan felépített rendszer harmadik értékét többféleképpen is próbálja értelmezni. A harmadik érték jelentései nála: nem meghatározott, nem ismeretes, hogy igaz-e vagy hamis, lényegtelen (nem érdekel, vagy általában nem játszik szerepet), sem az igazságot, sem a hamisságot nem lehet algoritmizálni. Ennek ellenére bármelyik jelentését is vegyük a harmadik értéknek, a formális apparátus azonos marad, nem változik, az interpretációtól független.

A kvantummechanika filozófiai és logikai nehézségeinek leküzdésére próbáltak használni többértékű logikai rendszereket, főként háromértékűt, meglehetősen nagy sikerrel. Birkhoff, Neumann, Destouches, Février, Reichenbach elképzelésében közös, hogy a többértékű műveletek a kétértékű logikai műveletek általánosításai, a műveletek többségét Posttól veszik át, és kialakítanak néhány, a kvantummechanika céljainak és módszereinek megfelelő műveletet (teljes tagadás, alternatív implikáció, kváziimplikáció, kváziekvivalencia). A háromértékű logika nyelvének metanyelve a kétértékű logikához tartozik. Az itt használt három érték: igaz, meghatározatlan, hamis. A szituáció rendkívül különös, mert a kvantummechanikai törvények maguk kétértékűek, de az őket kifejező kijelentések a háromértékű logikának rendelődnek alá. Ezért Reichenbach azt gondolta, hogy a logika csupán a tudományos nyelv tökéletesítése és nem a valóság valamely szférája bizonyos általános tulajdonságainak ábrázolása.

Az *x* és *y* komplementárisak, ha viszonyukra teljesül: ha *x* igaz vagy hamis, akkor *y* nem meghatározott. Reichenbach szerint a kvantummechanika azért használ háromértékű logikai nyelvet, mert a kijelentések igazságáról vagy hamisságáról csak akkor beszélhetünk, ha kontrollálni tudjuk őket. Ha a kijelentéseket nem lehet se verifikálni, se falszifikálni, akkor a harmadik értéket, a meghatározatlant kell használni. Pl. ilyenek az ún. nem megfigyelhető jelenségekről szóló kijelentések. Ha a fizikus az elemi részecskék vizsgálatakor köti magát a makrovilágban használt módszerekhez, akkor pl. olyan kauzális anomáliákhoz jut, mint hogy a részecske egyidőben hat azon a helyen, ahol „maga nincs", vagy „a mező váratlanul pontszerű objektummá zsugorodik" stb. Szerinte a kiút: az ilyen kijelentések besorolása a határozatlan kijelentések osztályába.

De ha ez valóban csak a nyelv tökéletesítését jelenti, akkor miért éppen a kvantummechanikában alkalmatlan a kétértékű logika és nem másutt, teszi fel a kérdést Zinovjev. Destouches és Février szerint a logikai elméletek lételméletek is, a kétértékű logika ezért jó a makrovilág jelenségeinek leírására és rossz a mikrovilágéra, a háromértékű logika viszont jó a mikrovilág jelenségeinek leírására, de rossz a makrovilágéira. A probléma viszont az, hogy egyrészt a többértékű logikát használják a makrovilágban is, mégpedig sikeresen, másrészt, hogy bár egy sor helyen lehet alkalmazni a többértékű logikát, de nem csak ezt lehet alkalmazni, alkalmazása nem szükségszerű.

Nyilvánvaló: az, hogy milyen logikát alkalmazunk, függ a leírandó valóságterülettől, valamint megismerési feltételeitől.

Zinovjev a kérdést egy kissé leegyszerűsíti. Ugyanis sem fizikailag, sem filozófiailag még nem világos és nem eldöntött kérdés, hogy a mikrofolyamatokban meglevő határozatlanság objektíve jellemzi-e a mikrorendszert, vagy pedig abból fakad, hogy e rendszereket sajátosan makrojel-

legű műszerekkel ismerjük meg, és e kölcsönhatás okozza-e (sőt esetleg megismerésünk hiányosságai.) Semmiféle idealizmust nem jelent, ha azt mondjuk, hogy a többértékűség a leírás nyelvének a tökéletesítése, mert ez fakadhat alapjában véve a megismerés sajátosságaiból, hiszen egy konkrét valóságterület megismerési módszerei többfélék lehetnek, s közülük mindegyik egyaránt adekvátan írhatja az adott valóságterületet. Vonatkozik ez a kvantummechanikára is — ezt Zinovjev már jól látja —, ahol ugyancsak lehet alkalmazni kétértékű kijelentéseket, természetesen ezek mást fognak kiemelni, mint a három érték nyelvén való leírás.

Próbáljuk egy kissé részletesebben megvizsgálni a kétértékűség és a többértékűség fogalmainak jelentéseit és tartalmát. A kérdés úgy vetődik fel, hogy lehetséges-e egy olyan n-értékű kalkulus, amelynek törvényei a kétértékű logika törvényeinek (különösen az ellentmondás és a kizárt harmadik elvének) tagadásából következnek. Ha a polivalens logika a kétértékű általánosítása, akkor létrehozható ugyan egy ilyen tagadás (ekkor a kétértékű logika törvényei tagadásának hamis értéke lesz, ha az eredeti x kijelentés igaz volt), de ezek a tagadások nem lesznek az n értékű logika törvényei.

A másik felvetődő kérdés, hogy a kétértékű logika szükségszerű-e vagy csak elégséges egy n-értékű rendszer felépítéséhez. Hogy elégséges, az világos. Egy többértékű logika felépítése azonban mindig tartalmi jellegű feladat megoldását jelenti, mert olyan definíciókat és tételeket vezetnek be, amelyek alapján fejlődik a tételek egész rendszere. Ezeket igaznak fogadjuk el, ha bizonyíthatók, hiba esetén nemigaznak tekintjük őket. Az értelmetlen kifejezések már a definiciónál kiesnek.

A logika ismert „paradoxona" (a logikai elmélet felépítéséhez is logikai elmélet szükséges) csak akkor okoz nehézséget, ha pusztán a deduktív módszert ismerjük el. A különböző tudományok kiépítésénél azonban többnyire semmiféle logikára sem hivatkoznak, hanem a gondolkodás addig elért készségeit használják, amelyek a tárgyak, a tükröző szervek és a gondolkodás sajátosságaiként ráerőszakolják magukat az emberre. Vagyis a logika alapul az empirikus megfigyeléseken. A tradicionális logikában a kijelentéseknek csak egy vonatkozását vizsgáljuk, a valósághoz való viszonyukat kizárjuk. Sem az igazságot, sem a hamisságot nem definiáljuk. A kétértékűség fogalmának a következő jelentései vannak:

1. A tárgyakat tükröző kijelentések halmazának — ha a kijelentéseket a tükrözött tárgyakhoz való viszonyukban tekintjük — két osztálya van:

a) a kijelentések igazak, ha bennük a tárgyakat abba a halmazba soroljuk, amelyekhez tartoznak (ha a tárgyak helyzete olyan, amilyennek a kijelentés leírja);

b) a kijelentések nem igazak, hamisak, ha bennük a tárgyak nem azon halmazba vannak sorolva, amelyhez tartoznak (ha a tárgyak helyzete nem olyan, amilyennek a kijelentés leírja).

2. A kijelentések halmaza mint a halmazok speciális részesete a kétértékűség elve alapján egyszerűen két részhalmazra oszlik, amelyek közül az egyikbe tartozókat igaz, a másikba tartozókat pedig nemigaz (hamis) kijelentéseknek nevezzük. Ekkor — mint pl. a kijelentéskalkulusban — nincs kifejtve a kijelentések olyan tulajdonságainak definiciója, mint a tárgyakhoz való viszonyuk.

Mindkét esetben a két halmaz egyike tagadása a másiknak, érvényes a kettős tagadás szabálya, ami a tagadás egyértelműségét jelenti. A második esetben a tárgyak tényleges helyzete csak annyiban érdekel bennünket, amennyiben a tárgyak beletartoznak valamelyik halmazba. Pl. amikor azt állítjuk, hogy a kapcsoló nincs az 1-es helyzetben, tegyük fel, hogy a tényleges helyzetet írjuk le, vagyis a feltételezés szerint a kapcsoló tényleg nincsen az 1-es állásban. De ez különböző helyzeteket jelenthet. Az 1-es helyzet tagadása jelentheti a 2-es helyzet állítását (két lehetséges esetből), vagy valami 1-estől különböző helyzet állítását (3, vagy több lehetőségből). De mindkét esetben közös, hogy vagy az 1-es; vagy a nem 1-es helyzet, hanem valami más.

A megismerés fejlődése során azonban egyes lehetőségeken belül is megállapítják a megismerés számára fontos gradációkat. Pl. tárgyak bizonyos halmazát a kétértékűség elvének megfelelően osszuk A és nem-A részhalmazokra, továbbá nem-A-t B és nem-B részhalmazokra. Az x kijelentés soroljon néhány tárgyat A-ba. Vegyük x kijelentés szokásos kétértékű tagadását, Nx-et. Azaz tegyük fel, hogy „a" tárgy nem eleme A-nak, nincs olyan tulajdonsága, amelynek alapján A-ba lehetne sorolni. Ez az Nx leírja a dolgok tényleges helyzetét, mert a tárgyat nem A-ba sorolja. De ha ez kevés, és az érdekel engem, hogy vajon „a" tárgy B-be vagy nem-B-be tartozik-e, akkor a kétértékű tagadás kiegészítő kutatás nélkül nem írja le a teljes tényt: B-hez és nem B-hez viszonyítva nem egyértelmű abban az értelemben, hogy $Nx =$ vagy y, vagy Ny ($y =$ a tárgyat B-be soroló kijelentés, és a diszjunkció kizáró jellegű). A kétértékű logika alap-

jában a legegyszerűbb *attributív* jellegű kijelentésekre vonatkozik: „a" tárgynak P tulajdonsága van, és „a" tárgynak nincs P tulajdonsága. Az ilyen tagolás izomorf a halmaznak két komplementer részhalmazra (P és nem-P) való felosztásával, mert megmarad a kettős tagadás. De vegyük Kxy kijelentést és a tagadását, vagyis azt hogy a dolog másként áll, mint ahogy a kijelentés leírja, ekkor az eseményhalmaz így tagolódik:

1. Kxy által leírt eseményhalmaz.
2. $NKxy$ által leírt eseményhalmaz.

Ez tovább tagolódik:

a) $KNxy$ által leírt eseményhalmaz,
b) $KxNy$ által leírt eseményhalmaz,
c) $KNxNy$ által leírt eseményhalmaz.

A tradicionális logikában a különböző típusú tagadások nem ekvivalens jellegével kapcsolatban felmerülő kérdések ezzel analógok. Pl. itt van az „Iván könyvet olvas" ítélet. Tagadjuk: ez az ítélet nem igaz. Mit jelent itt a tagadás? Több lehetőség van: 1. Valaki olvas, de nem Iván, 2. Iván általában nem olvas, 3. Iván olvas, de nem könyvet, hanem pl. folyóiratot. Minden a logikai hangsúlytól függ. De *bármelyik* lehetséges tagadást vesszük, mindegyik hamis lesz, ha a kiinduló ítélet igaz volt.

A klasszikus logikán belül tehát mind a tagadás, mind a kétértékűség kétféleképpen értelmezhető: 1. A tagadást mint valami meghatározatlant értjük. Nx ekkor azt jelenti, hogy a dolog nem úgy áll, ahogyan x-ben róla szó van. A kizárt harmadik elvének alakja: x kijelentés vagy i igazságértékű $(x = i)$, vagy nem $(x \neq i)$. 2. A tagadást mint valami határozottat értjük. Ekkor a tagadás a pontosan meghatározott kijelentésekből a másodikat állítja. A kizárt harmadik elvének alakja: vagy $x = i$, vagy $x = k$. A kétértékűség rendszerint ezzel a második értelmezéssel fonódott össze, és a kétértékűség második értelme az első értelem alesete. A második értelmezés csak a kétértékű logikában érvényes, míg az első értelmezés megmarad bármely n-értékű logikában is.

Bár továbbra sem hagyjuk el a logika területét, most mégis inkább a logika és filozófia határproblémáit nézzük meg tüzetesen, azt a kérdést, hogy a többértékű logikai rendszereknek milyen gnoszeológiai természetük van, tükrözik-e a valóságot vagy sem, miképpen értelmezik az igazságértékeket. Az ismeretelméleti interpretációnak két alaptípusa van. 1. A logikai rendszer (a kijelentésváltozók jelei, igazságértékük, kijelentésfüggvényük) és a konkrét tárgyi terület elemei (a tárgyak, tulajdonságaik, a tárgyak kölcsönviszonyai) közötti megegyezés megállapítása. Ebben az esetben a logikai rendszer *modell*, a tárgyi terület valamiféle imitációja. Itt az igazságértéket rendszerint mint valami jelhalmazt definiáljuk. Az igaz, a hamis és a határozatlan nincsenek definiálva, hanem a konkrét terület terminusaival vannak helyettesítve. Pl. Az x kijelentést megfeleltetjük „az ‚a' kapcsolóval", a kijelentés igazságát pedig a kapcsoló lehetséges állapotainak egyikével (mindegy, melyikkel), i-vel. Így az „x igaz" kifejezés — a fenti értelmezésben — transzformálódik az adott tárgyterület nyelvére olyan kifejezéssé, hogy: „a" kapcsoló i állásban van. Természetesen az csak tőlünk függ, hogy melyik igazságértékeket feleltetjük meg i-nek, megfeleltethetnék éppenúgy a hamisat is. 2. A második értelmezés a logikai rendszernek egy olyan használatát tételezi fel, amely támaszkodik az igazságértékek definíciójára (legalábbis ha háromértékű logikáról van szó), és nem veszi figyelembe a tárgyi terület konkrét természetét. Az igazságértékeknek megfelelő terminusokat (általában jeleket) mint a megismerés folyamatát jellemző fogalmakat definiáljuk. Pl. „a" kapcsoló ki van kapcsolva kijelentés akkor igaz, ha „a" kapcsoló tényleg ki van kapcsolva. Ebben az esetben a kijelentésnek a valósághoz való viszonya a fontos, s teljesen mindegy, hogy milyen a konkrét tárgyi terület természete, mert az igazságérték független attól, hogy fizikai tárgyról vagy logikai objektumról, pl. kijelentésről mondunk-e kijelentést. Ennek megfelelően pl. „x kijelentés igaz" kijelentés akkor igaz, ha x tényleg igaz.

Eddig az derült csak ki, hogy milyen alapon közeledünk az igazságértékekhez, de hátra van még az, hogyan lehet konkrétan definiálni a logikai értékeket. Induljunk ki Destouches és Février példájából. Egy mérőműszer skáláján legyenek 1-es, 2-es, 3-as állások, és a mérőműszer mutatója csak ezekre mutathasson. A közbülső helyzeteket az egyszerűség kedvéért kizárjuk. Vegyük most a következő kijelentéseket:

1. A mérőműszer mutatója az 1-es állásra mutat,
2. A mérőműszer mutatója a 4-es állásra utat,
3. A mérőműszer mutatója az 1-es, a 2-es és a 3-as állások egyikére mutat.

Az 1. kijelentés igaz, ha a mutató az 1-esre mutat, és hamis, ha a mutató a 2-esre vagy a 3-asra mutat. A 2. kijelentés mindig hamis. A 3. kijelentés pedig mindig igaz lesz. Nyilvánvaló, hogy itt az igazságértékek a valósággal való összevetés alapján vannak definiálva. Ez a probléma átvezet minket a logikai szemantika szférájába. Jelöljön ugyanis $P(a)$ egy kijelentést,

amely arról szól, hogy néhány *(a)* tárgynak bizonyos *(P)* tulajdonsága van („a" kapcsoló ki van kapcsolva, „a" szám nem páros stb.). Vessünk össze egy ilyen típusú kijelentést egy adott szituációval. Létezik-e egyáltalán az adott szituációban „a"? Ha nem, akkor a kijelentést nem tekinthetjük sem igaznak, sem hamisnak (az adott szituációban értelmetlen, határozatlan stb.). Mindenesetre különbözik az igaztól és a hamistól is, ha ezeken azt értjük: A kijelentés igaz, ha „a" létezik az adott szituációban és rendelkezik *P* tulajdonsággal. A kijelentés hamis, ha „a" létezik az adott szituációban, de *P* tulajdonsággal nem rendelkezik. *P (a)* hamis, ha *ÑP (a)* igaz. Most vegyünk egy „ha *x*, akkor *y*" típusú, különböző tárgyak viszonyát kifejező kijelentést. Ezt a kijelentést azokkal a lehetséges szituációkkal lehet összevetni, amely szituációkat ezek a kijelentések írják le: „*x* és *y*", „nem-*x* és *y*", „*x* és nem-*y*", és „nem-*x* és nem-*y*".

Minden példában a következő közös vonásokat figyelhetjük meg: 1. A kijelentéseket azzal a szituációval vagy azzal a néhány szituációval (bizonyos valóságterülettel) vetjük össze, amelyről vagy amelyekről bennük feltételezhetően szó van. 2. Ez az összevetés a kijelentések struktúrájával összhangban mint bizonyos rendezett procedúra valósul meg. 3. Ebben a procedúrában legalább két lehetséges, lépés van. (Az egyszerű kijelentéseknek amelyek magukban foglalják tagadásukat is, legalább alanyuk és állítmányuk van. Az összetettek legalább két kijelentésből állnak, vagy két kijelentésből kaptuk őket.) Már ebben az esetben is az adott szituációhoz való viszonyuk szempontjából a kijelentéseknek legalább négy különböző értékelése lehetséges. (Az értékelések száma 2^n, ha n a lépések száma.) 4. Tehát már a köznapi nyelvben is el lehet jutni az n értékhez, ahol $n \geqq 2$. 5. A kijelentések valamennyi n-értékét más kijelentések igazsága által definiálhatjuk, de az igazságot magát csakis a kijelentés és a vele összevetett szituációk megfelelése által.

Ezekután talán megengedhető lesz néhány szót szólni a polivalens logikák és a dialektika viszonyáról. Megint azzal kell kezdeni, hogy a többértékű logikák nem azonosak sem a szubjektív dialektikával, sem a dialektikus logikával. Zinovjev nagyon helyesen mutat rá arra, hogy a dialektika kritikája a formállogikáról nem a formális logika elveinek tagadását jelentette, hanem azt, hogy a kutatás egy meghatározott metodológiát feltételez, amelyet nem lehet helyettesíteni a formális logikával. A formális logika elvei igazak, de összességükben sem alkotják a kutatás módszertanát, és ebben a tekintetben jogtalan a formális logikának az a — múltszázadbeli — igénye, hogy magát a kutatás általános módszertanának tüntesse fel. Minden új terület, vagy régi terület újszerű tanulmányozása új módszertant is követel, márpedig a formállogikai törvények mindenfajta kutatásban egyaránt érvényesek, betartásuk kötelező, s ezért nem egy adott kutatási terület specifikus metodológiáját szolgáltatják. A formális logika nem jelent általános módszertant sem, de erre itt nem térünk ki.

A dialektikának a formális logikával való konfliktusai ma már kimutathatóan nem igazi konfliktusoknak bizonyultak. A formális logika törvényeinek tagadása néhány marxista kutató részéről (itt most csak azokról beszélek, akik tényleg tudományos lelkiismeretességgel dolgoztak) azon alapult, hogy a konkrét tételekben vagy az idő azonosságát sértették meg, vagy különböző értelemben használták az azonos terminusokat, vagy különböző szituációkba helyezték az összefüggéseket stb. Csak egy problémát nézzünk meg ezzel kapcsolatban, hogy érzékelhessük az itt mondottakat. Az ellentmondás elvére vonatkozó Zénón-paradoxonról van szó. Mivel ezt a kérdést sok hazai és külföldi szerző cikkek egész sorában kifejtette, ezért csak fő vonásaiban tekintsük. A Zénón-paradoxont a következő kijelentés általánosabban fogalmazza meg: a változó tárgy egyidejűleg rendelkezik bizonyos tulajdonsággal és nem rendelkezik ugyanezzel a tulajdonsággal. Ez a típusú kijelentés logikai elveken alapuló kijelentésekből dedukálódott, és nem megfigyelés vagy kísérlet eredménye. Ez a kijelentés nem mond ellent a logika törvényeinek, mert az „egyidőben" terminus, amely ebben a kijelentésben szerepel, és a logikai alapelvekben használt „egyidőben" terminus különböző értelmű. A logikai alapelvekben időintervallumról van szó, amely nem egyenlő 0-val, Zénónnál pedig, illetve a fenti kijelentésben 0-val egyenlő, két intervallum határaként értelmezett időpillanatról vagy időpontról.

A változás „paradoxonai" és a kívánság, hogy az összetett és változó valóság kutatása során fellépő antinómiákban ne oldódjunk fel, egy olyan, Hegeltől kiinduló tendenciát hozott létre, amely a klaszszikus logikát bírálja, mivel ez nem engedi meg egyes sajátos ítéletek egyidejű igazságát és hamisságát. Vagyis ezek a kritikusok azt állítják, hogy a kijelentés néha se nem igaz, se nem hamis, tehát $KxNx$ néha alkalmazható. Emellett az igaz és hamis viszonyát klasszikusan, a kétértékűség elve alapján értelmezik.

Természetesen ilyen típusú ítéleteket a formális logika nem engedhet meg, mert a formális logikai rendszerekben a hamis az igaz tagadása és az igaz a hamis tagadása. A formális logika csak azt engedheti meg, hogy van olyan szituáció, amelyben nem lehet ellenőrizni (bizonyítani vagy cáfolni) egy kijelentés igazságát vagy hamis ságát, vagy azt, hogy az igazságérték megállapítása nem fontos. De akkor is a harmadik érték mindig kizárja a másik kettő lehetőségét. Ha $x = 3$, akkor $x \neq 1$ és $x \neq 2$. A dialektika helyesen mutatott rá a formális logika korlátaira, de ugyanezekben a korlátokban a polivalens logika is szenved; éppen ezekben a kérdésekben nem mehet és nem is tud tovább menni. Viszont célját éppen az által éri el, hogy elvonatkoztat ezektől a kérdésektől, és vizsgálatait a logikai formák problémáira szűkíti le, és nem tárgyal metodológiai kérdéseket.

Itt van az a pont, ahol, ha nem is vitatkoznék, de legalább is kiegészíteném Zinovjev álláspontját. Ugyanis bármennyire is igaza van, a kérdés egy vonatkozását figyelmen kívül hagyja. Ti. a tradicionális formális logika ténylegesen a módszertan igényével s az egyetlen lehetséges logikai rendszer igényével lépett fel. A matematikai logika természetesen túljutott azon, hogy egyetlen lehetséges logikai rendszer létezhessék. A finomstruktúrák további részletezése azonban egyrészt lehetővé teszi, hogy a formális logika újabb korlátait fedezhessük fel a megismerés elméletének szempontjából, de másrészt — s még sokkal fontosabb — újabb megismerési lehetőségeket és utak feltárását teszi lehetővé. A struktúrák finomítása most már azt is megköveteli, hogy *tudatosítsák* mind a korlátokat, mind a fejlődési perspektívákat, és ez már önmagában is a megismerési aspektus bevezetését jelenti a logikába, még akkor is, ha ez az ismeretelméleti vonatkozás alapjában véve kizáró jellegű. A logikai struktúrák, formák és műveletek még finomabb differenciálása egy sor problémára hívja fel az ismeretelmélet figyelmét, bizonyos kérdéseket tudatosan átutal a gnoszeológia körébe, más eddig kizárólag gnoszeológiaiaknak tekintett kérdéseket viszont formalizálni képes, amit ugyan szintén át lehet vinni a kétértékűség elvére, de ez csak azután vált világossá, miután a többértékűség szempontjából kezdtük vizsgálni a kérdést. Egy példát említenénk csupán. A lengyel Helena Eilstein nagyon érdekes fejtegetéseket közöl arról, hogy a klasszikus determinizmus leírási nyelve a kétértékű logika, míg a kvantummechanikai lágy deteminizmusnak sokkal inkább megfelel a három- vagy többértékű logika leírási módja. Ez a kérdés, melynek igen sok vonatkozása van a modális logikával, nemcsak pusztán logikai szempontból érdekes, hanem ismeretelméleti problémákat is felvet, hiszen az, hogy melyik leírás alkalmas egy adott valóságterület visszaadására, az nagyrészt az ott alkalmazott megismerési formák és eljárások természetétől függ, természetesen figyelembe véve a tanulmányozott valóságterület speciális vonásait is.

Nem kétséges, hogy Zinovjev könyve még csak az első szó a többértékű logikákkal kapcsolatos filozófiai problémák marxista filozófiai interpretációjában, de mindenesetre olyan kezdeményezés, amely általános elveket is tartalmaz arra vonatkozóan, miként közelíthet meg a filozófia konkrét szaktudományos kérdéseket.

Sós Vilmos

Ernest Nagel a tudományos elméletek kognitív státuszáról[1]

Nagel könyve egyike a legjelentősebb és legátfogóbb önálló vállalkozásoknak a mai polgári tudományelméleti irodalomban. A szerző nemcsak a tudományos elmélet és magyarázat átfogó, általános problémáit tárgyalja, hanem rendszeresen feltárja az egyes szaktudományokban felmerülő speciális kérdéseket is. Könyvének második részében — a pszichológia kivételével — úgyszólván sorraveszi a tudomány minden fő területét. A klasszikus mechanika, a relativitáselmélet és a kvantumfizika után a tudományos elméletek redukciójának elemzésén keresztül eljut a biológiához, a társadalomtudományokhoz, a szociológiában és a történettudományban alkalmazott sajátos magyarázattípusok vizsgálatához. Ismertetésünk azonban nem követi végig a szerzőt ezen a hatalmas anyagon, csupán az általános koncepció bizonyos részeivel foglalkozik, s természetesen kritikai megjegyzéseink is csak ezekre vonatkoznak.

A tudományos elméletek kognitív státuszát vizsgálva Nagel abból indul ki, hogy egy tudományos elmélet deskriptív

[1] Ernest Nagel, The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. London, Routledge and Kegan Paul, 1961. XIII + 618 o.

terminusai között az elemzés két alcsoportot tud megkülönböztetni: *megfigyelési terminusokat* és *teoretikus terminusokat*. A deskriptív terminusok a nem-logikai terminusok (pl. zöld, inga, nagyobb), szemben az olyan logikai terminusokkal mint pl. „nem", „vagy", „minden". A megfigyelési terminusok megfigyelhető dolgokat, tulajdonságokat, viszonyokat jelölnek. A megfigyelhetőség itt egészen széles értelemben veendő, mind a hétköznapi, segédeszközöket igénybe nem vevő tapasztalat, mind a műszeres, tudományos megfigyelési technika értelmében. A teoretikus terminusok által jelölt dolgok, tulajdonságok, viszonyok nem megfigyelhetők. Ez azonban nem jelenti azt, hogy feltételezésük merőben spekulatív volna. (A továbbiakban éppen azt a kérdést fogjuk tárgyalni, hogy a teoretikus terminusok milyen módon kapcsolhatók össze a megfigyelési terminusokkal, mi a teória és a megfigyelés közti viszony.)

A Nageléhez hasonló álláspontot levő Carnap[2] a teoretikus és megfigyelési terminusok megkülönböztetését egy — idealizáló — logikai rekonstrukció keretében fejti ki. A tudomány „nyelve" egy meghatározott „szótárral" rendelkezik. Ez szigorú értelemben veendő, tehát, úgy hogy a tudományban használt terminusok egy esetleg igen hosszú, de *véges* sorba rendezhetők. Ebből a sorból egyértelműen kiválaszthatjuk a deskriptív terminusokat, és ezeken belül egyértelműen megkülönböztethetjük a teoretikus és a megfigyelési terminusokat. A tudományos nyelvben természetesen nem önmagukban álló terminusok, hanem kijelentések szerepelnek. A teória és megfigyelés különbségének tehát teoretikus és megfigyelési *kijelentések* különbségében kell kifejeződnie. A fenti logikai rekonstrukció alapján határozott és egyértelmű különbséget lehet tenni *megfigyelési* és *teoretikus kijelentések*, illetve a megfigyelési kijelentések egy alcsoportját alkotó *kísérleti törvények* és a teoretikus kijelentések egy alcsoportját alkotó *elméleti törvények* között. A megfigyelési kijelentések minden deskriptív terminusa megfigyelési terminus (ennek megfelelően a kísérleti törvények is csak megfigyelési deskriptív terminusokat tartalmaznak), a teoretikus kijelentések egy, néhány vagy minden deskriptív terminusa teoretikus terminus (ennek megfelelően az elméleti törvények is olyan törvények, amelyek legalább egy teoretikus terminust tartalmaznak).

Nagel azonban nem elégszik meg az idealizáló logikai rekonstrukcióval. Arra törekszik — és ez a törekvés egész könyvére jellemző —, hogy ezeket a rekonstrukciókat a tudomány valóságos állapotával vesse össze, azzal a tudománnyal, amely a tudományos kutatás *gyakorlatában* funkcionál. S ez az egybevetés olyan eredménnyel jár, amely az első pillantásra végzetesnek látszik a megfigyelési és a teoretikus jelleg megkülönböztetésére. Úgy tűnik, hogy a tudomány valóságos „nyelvében" szinte egyáltalán nincsenek megfigyelési terminusok, vagy legalábbis értelmetlennek látszik a teoretikus terminusoktól való merev elválasztásuk, s ennek megfelelően illuzórikus a kísérleti és a teoretikus kijelentések (törvények) megkülönböztetése is, amennyiben ez a teoretikus és megfigyelési terminusok megkülönböztetésén alapult. Pl. az a törvény, hogy „a hang sebessége a sűrűbb gázokban kisebb, mint a kevésbé sűrűekben", nyilván megfigyelési kijelentés, nem-elméleti, *kísérleti* törvény. A törvény tudományos megfogalmazásában azonban (a Laplace-féle formulában) a fizikai mennyiségeket jelölő megfigyelési terminusok matematikai változók formájában vannak megadva, s ezek viszonyának meghatározása, a Laplace-féle formula érvényességi körének, érvényességi feltételeinek megállapítása bonyolult *elméleti* törvényeket is felhasználó meggondolásokon alapul. Még jobban mutatja a kísérleti törvények és az elmélet egymásba olvadását, hogy az olyan magától értetődően kísérleti törvényként kezelt összefüggések, mint pl. a fénysugár színére és a fénytörésre vonatkozók, eleve olyan nyelven vannak megfogalmazva, amely teoretikus terminusokat, az adott esetben a fény hullámelméletének terminusait tartalmazza: Nem a sugár látható színe, hanem *rezgésszáma* és a fénytörés között állapítanak meg összefüggést. De a teoretikus jelleg oldaláról megközelítve is kérdésessé tehető a distinkció érvényessége: „bár az atomstruktúra mai elektronelmélete által posztulált alfa-részecskék — írja Nagel — nem megfigyelhetők abban az értelemben, amelyben a Hold másik oldala elvben megfigyelhető, de nyomaik a Wilson-féle ködkamrában bizonyosan láthatók." (82. o.)

A szerző ebből azt a következtetést vonja le, hogy nem tartható fenn az az éles és merev elhatárolás, amely a Carnap-féle rekonstrukcióban fejeződik ki, hiábavaló volna tisztán elméleti, és főleg tisztán megfigyelési, minden elméleti jelentéstől teljesen független megfigyelési terminusokat keresni a tudomány nyelvében. Véle-

[2] R. Carnap, The Methodological Character of Theoretical Concepts. H. Feigl—M. Scriven ed., Minnesot a Studies in the Philosophy of Science. Minneapolis, 1956. 1. köt.

ménye szerint azonban mégis lehet különbséget tenni teoretikus és megfigyelési jelleg között. Vannak olyan módszertani, tudománytörténeti kritériumaink, melyeknek hatékonysága elegendő a megkülönböztetés fenntartásához. Ezek a kritériumok, ezek a megkülönböztetési szempontok közvetlenül a valóságos, a tudományos kutatás gyakorlatában funkcionáló tudomány nyelvére, tehát a tudományos *kijelentésekre* vonatkoznak. A teoretikus és megfigyelési *terminusok* megkülönböztetése csak a teoretikus és a megfigyelési kijelentések megkülönböztetésén keresztül, közvetve kap értelmet.

Az első ilyen jellemző eltérés az, hogy míg a kísérleti törvények minden deskriptív terminusához hozzá van rendelve *egy* kísérleti, megfigyelési eljárás, addig az elméleti törvénynek nem minden deskriptív terminusához kapcsolódik ilyen procedúra, illetve azokhoz a teoretikus terminusaihoz, amelyekhez kapcsolódik kísérleti megfigyelési eljárás, kapcsolódhat több is. — A kísérleti törvények beépülnek az elméletekbe (az elméletek magyarázatot adnak a kísérleti törvényekre), de az elmélet esetleges falszifikálása nem teszi szükségessé a kísérleti törvények elvetését. A kísérleti törvények deskriptív terminusainak megmarad egy, az elmélettől függetlenül megadható jelentésük is; a kísérleti törvények az elmélettől független evidenciával is bírnak. A kísérleti törvényeknek ezen az önálló életén alapul a régi és az őket felváltó új elméletek közti folyamatosság. Az új elmélet megmagyarázza azokat a kísérleti törvényeket, amelyeket a régi megmagyarázott, s megmagyaráz olyanokat is, amelyeket a régi nem tudott megmagyarázni (éppen ez tette szükségessé az újjal való felváltását). Természetesen a már a régi elmélet által is megmagyarázott kísérleti összefüggések, bár kísérleti jellegük biztosítja számukra a továbbélést, maguk is új értelmezést, interpretációt nyernek. Nem térhetünk ki a szerző példáinak részletes ismertetésére, ezért csak utalunk a Fizeau-féle kísérletre, amelynek leírása a relativitáselmélettel foglalkozó minden ismeretterjesztő könyvben megtalálható. A Fizeau-féle kísérlet eredménye — természetesen egészen eltérő interpretációk alapján — éppolyan döntő kísérleti törvénye az éterelméletnek, mint a speciális relativitáselméletnek. — A szerző ezután több más megkülönböztető vonás mellett utal arra, hogy a kísérleti törvények viszonylag önálló megfigyelési kijelentések, az elméleti törvények azonban mindig egy rendszert alkotnak.

Külön kell hangsúlyoznunk, hogy Nagelnél a megfigyelési kijelentések, kísérleti törvények önálló jelentése, önállósága, az elméletrendszertől való függetlensége mindig csak *viszonylagosan* értendő. A szerző megtalálta a helyes középutat a Duhem-féle és a lapos pozitivista tényfelfogás, kísérletfelfogás között. A lapos pozitivista felfogás „nyers" megfigyelési adatokat, minden elmélettől független kísérleti tényeket tételez fel, amelyekhez kívülről, utólag, a kutatásnak a „tények" összegyűjtését, rendszerezését követő fázisában kapcsolódik csak az elmélet. Duhem ezzel szemben rámutat arra, hogy a tudományban a megfigyelések, a kísérleti összefüggések összeolvadnak az elmélettel. Éppen erre az összefonódásra utaltunk azokkal a példákkal, amelyeket a teoretikus és megfigyelési jelleg merev elválasztásának tarthatatlanságával kapcsolatban hoztunk fel. Duhem, és főleg követői ebből azt a következtetést vonják le, hogy a tudományos elméletek ismeretelméletileg tagolatlan egészként állnak szemben a tapasztalattal. Egy elmélet valamely tapasztalati következményének be nem igazolódása esetén *minden* korrekció, amely a megcáfolódott tapasztalati következményt kiküszöböli, egyaránt jogosult. S ezt szó szerint kell érteni: egyaránt jogosult akár a matematikai apparátust, akár a logikai következtetési szabályokat, akár az elmélet bármely tételét vagy tételcsoportját olymódon megváltoztatni, hogy a változtatás alapján a megcáfolt kijelentés már ne következzék az elméletből. Nagel ellenben, anélkül hogy a Duhem-féle irányzat által bírált hibába esnék, egy reális tudománytörténeti összkép alapján, éppen a tudományos elméleteknek a bizonyosság, a tartósság szempontjából való belső tagoltságára mutat rá, s éppen ezt a tagoltságot teszi fejtegetései alapjává.

Ha ezek a meggondolások lehetővé teszik az elmélet számára alapvető distinkció, a megfigyelési és teoretikus jelleg megkülönböztetésének fenntartását, akkor azoknak az idealizáló logikai rekonstrukcióknak, amelyeken a szerző további fejtegetései alapulnak, már nincsen döntő elméleti jelentőségük, csupán arra szolgálnak, hogy egyszerűbben lehessen jellemezni kísérlet és elmélet, megfigyelési és teoretikus terminusok, illetve kijelentések viszonyát. Ha az e rekonstrukciók alapjául szolgáló feltételezések jogosulatlanoknak bizonyulnának, ez csak a koncepció *kifejtésére* volna végzetes. Nagel feltételezi, hogy az elméletek axiomatizálva vannak, mégpedig úgy, hogy az axiómák csupán teoretikus deskriptív terminusokat tartalmaznak, tehát az elmélet primitív deskriptív terminusai teoretikus terminusok. (A primitív deskriptív terminusok az elmélet azon deskriptív terminusai, melyeknek segítségével

meg lehet határozni az elmélet összes többi deskriptív terminusát, de amelyek maguk nem határozhatók meg az elmélet deskriptív terminusai által.) Ez szerinte — legalábbis *elvben* — minden elméletnél megvalósítható, fejlődésében minden elmélet ehhez az állapothoz közeledik. Hogy mit jelent ez a leegyszerűsítés, világosan kitűnik, ha meggondoljuk: Az elméletek legtöbbje nincsen axiomatizálva, így még *egy bizonyos* kifejtésükön belül sem lehet éles különbséget tenni primitív és meghatározható terminusok, alapvető és nem alapvető kijelentések között; az elméletek legfontosabb kijelentései között szerepelnek olyanok, amelyek teoretikus és megfigyelési terminusokat egyaránt tartalmaznak, tehát azok a kijelentések is, melyeknek speciális funkciója az elmélet és megfigyelés összekapcsolása.

„Az elemzés céljából — írja Nagel a fenti feltevések alapján, s itt valóban az *elemzés* sorrendjéről, nem pedig genetikus sorrendről van szó — az elmélet három alkotórészét kell elkülönítenünk: 1. Egy absztrakt kalkulust, amely a magyarázó rendszer (explanatory system) logikai csontvázа, és amely implicite definiálja a rendszer alapfogalmait, 2. azon szabályok egy halmazát, amelyek empirikus tartalmat adnak a kalkulusnak azáltal, hogy összekapcsolják a megfigyelés és a kísérlet konkrét anyagával, és 3. az absztrakt kalkulusnak egy interpretációját vagy modelljét, amely a többé-kevésbé megszokott fogalmi vagy vizualizálható anyag terminusaiban hússal látja el a csontvázszerű szerkezetet." (90. o.)

Nézzük meg most már részletesebben az elmélet logikai csontvázát. A tudományos elméletek primitív deskriptív terminusai a legtöbb elmélet aktuális megfogalmazásában úgy szerepelnek, hogy bizonyos vizualizálható anyag kapcsolódik hozzájuk. De a rájuk tapadó képzetek mindig leválaszthatók róluk. Így kitűnik, hogy az elmélet alapvető kijelentései, amelyek a primitív deskriptív terminusokon kívül csak logikai terminusokat tartalmaznak, egy nem-interpretált posztulátumrendszert alkotnak. A posztulátumokban szereplő primitív deskriptív terminusok csak azzal a jelentéssel bírnak, amely a posztulátumokban elfoglalt helyükből következik (implicit definíció), és a posztulátumoknak ez a rendszere csak úgy vizsgálható, hogy a logikai dedukció szabályai szerint újabb kijelentéseket vezetünk le belőle. Pontosabban: Sem a posztulátumokat, sem a levezetetteket nem tekinthetjük kijelentéseknek. Ezek kijelentés*formák*. (Ha egy kijelentés egy terminusa helyén változó áll, kijelentésformával van dolgunk: „A réz jó vezető" — „x jó vezető." A változó helyére különböző terminusok helyettesíthetők be, s az így kapott kijelentések értelme, igazságértéke különböző lesz.) A posztulátumokban és a belőlük levezetett kijelentésformákban szerepelnek olyan deskriptív terminusok, amelyeknek nincs explicit definíciójuk, Ezek a deskriptív terminusok változóknak tekinthetők, mert különböző lehetséges meghatározásaik révén különböző kijelentéseket kapunk.

Igaz vagy hamis csak kijelentés lehet, kijelentésforma nem. Másrészt — ha ettől a problémától el is tekintünk — magától értetődő, hogy egy olyan elméletből, amelynek alapvető fogalmai teoretikusak, nem lehet tapasztalatilag ellenőrizhető előrelátásokat levezetni. Olyan kijelentéseket, amelyek egyáltalán nem tartalmaznak megfigyelési terminusokat, nem lehet a megfigyelési anyaggal összevetni. Ez az ellenőrzés csak akkor lehetséges, ha a nem-interpretált kalkulust valamilyen módon összekötjük a megfigyelési anyaggal. Ezt a feladatot az úgynevezett *korrespondencia szabályok* látják el. A korrespondencia szabályokat nem lehet egyszerű sémával jellemezni, lehetnek szükséges és elégséges, vagy csak-szükséges feltételt tartalmazó tárgynyelvi, továbbá egészen más típusú metanyelvi kijelentések. A korrespondencia szabályok működését egy, a Bohr-féle atomelméletből vett példán szemlélteti a szerző. A példában szereplő korrespondencia szabály logikai formája az „x est T, akkor és csak akkor, ha y est M", ahol az x a teoretikus, az y a megfigyelési terminusok változója. A Bohr-féle atomelmélet — bár ma már a tudomány*történetbe* tartozik —, viszonylagos egyszerűsége és közismertsége miatt, nagyon alkalmas a szemléltetésre. A Bohr-féle atomelmélet a többi között a színképjelenségek magyarázatára volt használatos. Az elmélet bizonyos posztulátumai az elektronoknak az atommag körüli pályák egyikéről egy másikra való „átugrására" vonatkoznak. Természetesen sem az elektronok, sem ezek az „ugrások" nem megfigyelhetők. Egy korrespondencia szabály azonban összekapcsolja az „elektron-ugrás" teoretikus terminusát egy színképvonal megfigyelési, kísérleti fogalmával. „Ha bevezettük ezt és más hasonló korrespondenciákat, az egy elem színképében levő vonalsorozatokra vonatkozó kísérleti törvények levezethetők az elektronoknak megengedett pályáikra való átmeneteiről szóló teoretikus feltevésekből." (95. o.)

A korrespondencia szabályok nem tekinthetők a terminusok teljes, explicit definícióinak. Egy valóságos teljes definíció definiáló részét mindig fel lehet cserélni a definiálandó fogalommal anélkül, hogy

megváltoznék annak a kijelentésnek az értelme, amelyben a definiálandó fogalom szerepelt. Az elektronokról szóló teoretikus kijelentések viszont nyilvánvalóan nem helyettesíthetők a színképvonalakról szólókkal. Megállapítható, hogy a jelen pillanatban egyetlen teoretikus fogalomra sincs explicit definíció egyetlen tudományban sem. Az a kérdés, hogy a teoretikus terminusokat *lehet-e* explicite definiálni, későbbi fejtegetések tárgya. Itt csak annyit jegyez meg a szerző, hogy e lehetőség *ellen* szól az a tény, hogy míg a fejlett tudományokban az elméletek logikai csontváza teljes precizitással van kidolgozva, addig a kísérleti fogalmaknál ilyen precizitás nem érhető el, a kísérleti fogalmak kontúrjai a mérések megközelítő jellege miatt nem lehetnek olyan élesek, mint a teoretikusakéi.

Egy elmélet nem minden deskriptív terminusához tartozik korrespondencia szabály. A legtöbb — ha ugyan nem *minden* — természettudományos diszciplínára, írja Nagel, jellemző ez a csak *részleges interpretáció*. Ez adja meg az elmélet rugalmasságát, azt a lehetőséget, hogy alkalmazási körét a posztulátumok, az elmélet struktúrájának megváltoztatása nélkül, csupán új korrespondencia szabályok bevezetésével új tárgyakra terjesszük ki. A teljes interpretáció tehát nem is kívánatos.

Az előbbi, a korrespondencia szabályokról szóló részben hozott példát folytatva: A Bohr-féle atomelmélet nem az absztrakt posztulátumoknak egy korrespondencia szabályokkal kibővített halmazaként jelenik meg, hanem egy modell (elemi részecskékből felépülő „bolygórendszer") is kapcsolódik hozzá. (A szerző a Duhem-féle állásponttal ellentétben a modellek alkalmazásának nem csupán pszichológiai jelentőséget tulajdonít. Külön fejezetben tárgyalja a modellek típusait, felhasználásuk teoretikus jelentőségét. Ezekre a fejtegetésekre nem térünk ki. Témánkkal kapcsolatban csak annyit szükséges megjegyezni, hogy a modellek alkalmazása nem teszi feleslegessé a korrespondencia szabályokat.)

Az elméletek három fő alkotórészének megkülönböztetése és a korrespondencia szabályok szerepének alapos elemzése teszi lehetővé a szerző számára, hogy feltegye az elméletek megismerési státuszával kapcsolatos alapvető kérdést: Mennyiben beszélhetünk a tudományos elméletek igazságáról vagy hamisságáról? Nagel a kérdésre vonatkozó felfogások két alapvető típusát különbözteti meg: Az elméletek *deskriptív* — ezt a továbbiakban gyakran *redukcionistának* fogjuk nevezni — és *instrumentalista* szemléletét. Saját álláspontja e két elmélettípus diszkussziójából bontakozik ki.

Egy tudományos elmélet igazságáról nyilván nem beszélhetünk közvetlenül abban az értelemben, amelyben a megfigyelhető egyedi jelenségekről szóló kijelentésekéről. A tudományos elméletek azonban a redukcionista, deskriptív felfogás szerint mégis tekinthetők igaznak vagy hamisnak, mert általános, teoretikus kijelentéseik *lefordíthatók* a megfigyelési anyagról szóló kijelentésekre, a teoretikus terminusok — pl. atom — csak rövidítések a megfigyelhető események, tulajdonságok egy komplexumának leírására, nem jelölnek önálló fizikai realitást.

A redukcionista elméletek egyik alapvető típusa a *fenomenalista* redukcionizmus. A fenomenalista redukcionizmusnak a marxista irodalomban legtöbbet említett képviselője E. Mach. A tudományos elméletek ezen álláspont szerint — írja Nagel — lefordíthatók a *szubjektív* atomi érzéki benyomások (p.l zöld, meleg stb.) nyelvére. Tehát a zöldről, melegről stb. nem mint tárgyi tulajdonságokról, hanem mint az én érzeteimről van szó. Nagel ezt a ma már teljesen meghaladott álláspontot csak *futólag* bírálja: Az elmélet elfogadja az atomisztikus pszichológia hamis előfeltevéseit; a fenti nyelv csak javaslat, senkinek sem sikerült kialakítania; kialakítása csak a természetes nyelv felhasználásával lehetséges, következésképpen ennek egy részét képezné csak stb.

E bírálat szonban nemcsak rövidsége miatt hiányos, nem meggyőző. A fenomenalista redukcionizmus végigvitelére tett legjelentősebb kísérlet — Carnap „A világ logikai felépítése" (1928) című munkája — nem atomisztikus pszichológiai előfeltevéseken alapul. Kétségtelen, hogy a könyv — hatalmas technikai apparátusa ellenére is — csak egy vázlatát, tervét adja a redukcióhoz szükséges fenomenalista nyelvnek. De Carnap azért nem folytatta e terv megvalósítását, mert felismerte, hogy tudományos jelentőségük csak azoknak a megfigyeléseknek lehet, amelyek legalábbis elvileg minden megfigyelő számára hozzáférhetőek. A fenomenalizmus szerint azonban a megfigyelési kijelentések a megfigyelő észleleteire vonatkoznak, s az észletek — szemben a külvilág anyagi tárgyaival — csak észlelőjük számára vannak adva, a többi embernek elvileg hozzáférhetetlenek. A fenomenalista redukcionizmusnak ezt az alapvető problémáját Nagel figyelmen kívül hagyja, pedig ez a probléma vezetett át a redukcionizmus másik, *realista* típusához, amelyet Carnap és Neurath „fizikalizmusa", Carnap „Ellenőrizhetőség és jelentés" (1936—37) című

munkája képviselt. (Egységes *realista* típusról beszélni valójában nagy, de az adott összefüggésben megengedhető leegyszerűsítés; Neurath fizikalizmusa nem realista hanem behaviourista érzékeléselméleti előfeltevéseken alapult, s az „Ellenőrizhetőség és jelentés"-ben már nem egy egyszerű megfigyelési nyelv, hanem speciális, a korrespondencia szabályokéhoz hasonló funkciójú kijelentések segítségével való redukcióról volt szó.)

A redukció, a lefordítás azonban a realista megfigyelési nyelvre, az ún. „tárgynyelvre" sem lehetséges, amely objektív megfigyelhető tárgyi tulajdonságokat, viszonyokat és fizikai tárgyakat jelölő terminusokat, s nem szubjektív érzetminőségeket jelölőket tartalmaz. — Egy mondat fordítása akkor adekvát, ha jelentése nem változik meg. Az adekvát fordítás megvalósításának szükséges feltétele, hogy a lefordítandó nyelv fogalmai explicit definiálhatók legyenek annak a nyelvnek a fogalmaival, amelyre fordítunk. A teoretikus és a megfigyelési nyelv viszonyában ez a feltétel nincs meg. A korrespondencia szabályok nem biztosítják a teoretikus terminusok explicit definícióját a megfigyelési nyelv terminusaiban.

A lefordíthatóság tézisének harmadik, enyhébb változata: „. . . minden teoretikus kijelentésre van a megfigyelési kijelentéseknek egy olyan *osztályuk*, amelyik logikailag ekvivalens az adott kijelentéssel, nyitva hagyva a kérdést, hogy ez az osztály végese vagy sem." (124. o.) Vegyük az „elektromos áram" teoretikus terminust. Ez a terminus a korrespondencia szabályok által össze van kötve a galvanométerek viselkedésére vonatkozó megfigyelési kijelentésekkel, de természetesen nemcsak egy bizonyos, hanem meghatározatlanul sok, akár végtelenül sok galvanométer viselkedésére vonatkozó megfigyelési kijelentésekkel is korrespondenciába kerülhet. Ez az érv amellett szól, hogy a teoretikus kijelentéssel ekvivalens megfigyelési-kijelentés-osztályt végtelennek kell tekintenünk. Az „elektromos áram" teoretikus terminus azonban nemcsak a galvanométerek viselkedésére vonatkozó kijelentésekkel, hanem más hő-, optikai, kémiai, fiziológiai jelenségekre vonatkozó megfigyelési kijelentésekkel is korrespondenciába hozható. A megfigyelési kijelentések azon osztályának, amely ekvivalens egy az „elektromos áram" teoretikus terminust tartalmazó teoretikus kijelentéssel, ezeket a kijelentéseket is tartalmaznia kell. De a jövőbeli felfedezések még további jelenségcsoportokat is kapcsolatba hozhatnak az elektromos árammal, s így az ekvivalens kijelentés-osztálynak az ezekre vonatkozó kijelentéseket is magában kellene foglalnia. A megfigyelési kijelentéseknek ez az osztálya már aligha tekinthető a redukcionista elmélet által követelt „fordításnak", mert „bár a megfigyelési kijelentéseknek ez az osztálya, amelyre egy tudományos elmélet így lefordítható, a posztulátum szerint ekvivalens az elmélettel, de olyan osztály, amelynek tagjait soha sem lehet teljesen megállapítani, sem számuk, sem változatosságuk tekintetében". (125. o.)

A deskpritív, redukcionista szemlélettel szembenálló instrumentalista álláspont — írja a szerző — jelentős alátámasztást kapott Craig tételében. Craig tétele és a bizonyítása mint a redukcionista elmélet logikailag *teljesen egzakt* kifejtése rendkívül élesen mutatja meg, hogy a redukcionizmus mennyire figyelmen kívül hagyja a tudományos elméleteknek az instrumentalisták által hangsúlyozott és középpontba állított funkcióit. A tétel szerint egy deduktív rendszerből, amely igaz teoretikus és megfigyelési kijelentéseket tartalmaz, s axiómáiban mind teoretikus, mind megfigyelési terminusok előfordulnak, elhagyhatjuk a teoretikus terminusokat, majd a rendszert — bonyolult logikai eljárással — újra axiomatizálhatjuk. Ily módon egy olyan rendszert kapunk, amelynek empirikus tartalma azonos lesz az előzőével (ugyanazokat a megfigyelési kijelentéseket tartalmazza), de nem tartalmaz teoretikus kijelentéseket. Csakhogy ebben az esetben végtelen sok axiómára van szükség ! S egy végtelen, vagy akár csak nagyon sok axiómával bíró rendszerrel nem lehet dolgozni, ez a rendszer nem képes ellátni a tudományos elmélet funkcióit (a jelenségek magyarázatát és előrelátását). Ez az átalakított rendszer logikailag is csak akkor egyenértékű az eredetivel, ha az eredeti elméletbe tartozó összes igaz megfigyelési kijelentés meg van állapítva, azaz az elmélet minden megfigyelési következményét már levonták és ellenőrizték már. Az elméletnek ez az elképzelt végállapota azt jelentené, hogy már teljesen betöltötte funkcióit.

„Az instrumentalista szemlélet alapvető feltevése az, hogy az elméletek nem tekinthetők sem a megfigyelési adatok közti viszonyok összegező leírásának, sem pedig általánosított megállapításának. Ellenkezőleg, az elmélet. . . egy technikai eszköz, amelynek segítségével megfigyelési kijelentésekből más megfigyelési kijelentésekre tudunk következtetni." (129. o.) Ezen álláspont képviselői — a szerző szerint C. S. Peirce, F. P. Ramsey, M. Schlick, J. Dewey, W. H. Watson, G. Ryle, és S. Toulmin — az elmélet instrumentum, eszköz jellegéből következően a lefordítási

és igazság-hamisság kérdéseket értelmetlennek tartják. Ez a felfogás az elméletek *logikai* státuszáról alkotott elképzelésükben is kifejeződik. Az elméletek nem premisszák, amelyek*ből*, megfigyelési kijelentések vezethetők le, hanem következtetési szabályok, *amelyekkel összhangban* megfigyelési kijelentésekből más megfigyelési kijelentésekre következtetünk.

S Nagel ezen a ponton kezdi meg az instrumentalizmus bírálatát: A levezetési szabályok és a premisszák megkülönböztetése kontextuális. Egy elmélet különböző megfogalmazásaiban egy kijelentés egyszer premissza, másszor — materiális — levezetési szabály szerepét játszhatja. (Pl. a „Minden ember halandó" kijelentés általakítható a következő materiális levezetési szabállyá: „Minden ‚*x* halandó' formájú kijelentés levezethető egy ‚*x* ember' formájú kijelentésből.") Figyelembe kell venni továbbá, hogy a tudományos elméletek aktuális megfogalmazásaiban a teoretikus kijelentések a premissza, nem pedig a levezetési szabály szerepét szokták játszani. Az instrumentalista felfogás szerint értelmetlen arról beszélni, hogy pl. az „elektron" teoretikus terminus valamilyen fizikai realitást jelöl, az „elektron" csupán fogalmi láncszem egy következtetési szabályban.

A két álláspont kritikájának e hosszúra nyúlt ismertetése után az olvasó joggal várhatja, hogy most már rátérünk Nagel pozitív koncepciójára a tudományos elméletek megismerő szerepéről. Nagelnek azonban nincs összefüggő pozitív koncepciója, illetve — pontosabban — pozitív elképzelései nem tartalmaznak többet, mint amit már a kritikából, a negatív részből is kivehettünk. Az elméletek nem tekinthetők abban az értelemben igaznak vagy hamisnak, amilyenben az egyedi megfigyelhető jelenségekről szóló kijelentésekkel kapcsolatban szoktunk erről beszélni, s az elméletek igazságának vagy hamisságának kérdése nem is *redukálható* az ilyen kijelentések igazságának vagy hamisságának kérdésére (a lefordítás lehetetlen, az interpretáció részlegessége miatt az elmélet még mindig inkább kijelentés*formák*, mint kijelentések rendszere stb.). Az instrumentalisták általában helyesen mutatnak rá arra, hogy a deskriptív szemlélet nem veszi figyelembe az elmélet alapvető funkcióit, hogy e funkciók betöltésének éppen a részleges interpretáltság, az elmélet nyílt jellege az egyik feltétele. De maguk is egy hibás álláspontot képviselnek, amennyiben teljesen tagadják az elmélet deskriptív jellegét. A valóságos tudományos gyakorlat az elméletek igazolására törekszik, s feltételezi az elektronok stb. fizikai realitását, amely összeegyeztethetetlen az elmélet levezetési szabályként való felfogásával... Nagel szerint tehát az egyik felfogásnak sincs igaza, bár mindkét felfogás a tudományos elméletek nagyon fontos jellemzőit tárja fel; másrészt, amennyiben igazuk van, nem is térnek el túlságosan egymástól, csak nyelvhasználat, kifejezésmód kérdése, hogy az elméletek igazságáról hamisságáról vagy alkalmasságáról-alkalmatlanságáról beszélünk-e.

A kifejtésnek ez a diszkusszionális jellege egyáltalán nem véletlen. Ez a diszkusszionális jelleg jellemző az egész mai polgári tudományfilozófiára. Történetileg a mai állapot különböző, de minden különbségük ellenére is egységesen szubjektív idealista koncepciókból alakult ki oly módon, hogy az eredetileg szubjektív idealista koncepció felőrlődött a tudomány valóságos gyakorlatának ellenállásán, egy reális tudományfelfogás érdekében sorra engedni kellett az idealista előfeltevésekből. Ez a folyamat visszavonulásnak, vereségnek tekinthető, amennyiben ennek során elveszett a kiinduló koncepciók belső egysége, másrészt azonban ebben a folyamatban a *valóság* győzedelmeskedett a kiinduló koncepciók szubjektív idealizmusán, ebben a folyamatban egy, bár egységes nagy elméletek kialakítására képtelen, de helyes megfigyelésekben, tudománylogikai felfedezésekben gazdag irodalom jött létre. Ebbe tartozik, ennek egyik jelentős alkotása Nagel könyve is.

Az eredetileg egységes tudományfilozófiák felbomlásának, a reálisabb tudományfelfogás kialakulásának egyik vonalára, a neopozitivizmusóra már az ismertetés során is próbáltunk célozni. Egészen utalásszerűen jellemeztük Carnap fejlődésének két régebbi periódusát. Nagel — mint láttuk — azt a Carnap[3] és Hempel[4] *mai* álláspontjához hasonló elképzelést vallja, amely nek középpontjában a részleges interpretáció tétele van, mely szerint az elmélet empirikus jelentésének biztosításához nincs szükség sem arra, hogy minden teoretikus terminushoz tartozzék korrespondencia szabály, sem arra, hogy a korrespondencia szabályok az elmélet explicit definícióját adják. Nagel tehát — a mai álláspontokat tekintve — nagyon közel áll ehhez a vonalhoz.

Az összehasonlítás azonban egy lényeges különbséget is felvet. Az az út, amely

[3] Carnap, The Methodological Character of Theoretical Concepts Id. kiad.
[4] C. G. Hempel, The Theoreticians Dile n na. H.Feigl—M. Scriven—G. Maxwell ed., Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Minneapolis, 1958. 2. köt.

Nagelt ehhez a mai koncepcióhoz vezette, nem a visszavonulás útja volt. Nagel egy tanulmánykötetének előszavában[5] filozófiai pályafutásának korábbi szakaszára emlékezve fontos adalékokat közöl fejlődése megértéséhez. Ennek alapján és régebbi írásainak[6] karakterével megegyezően megállapíthatjuk, hogy filozófiáját már a kezdettől, már a harmincas évek elejétől egy minden szubjektív idealizmussal szembeni határozott ellenállás jellemezte, jóllehet a szubjektív idealista alapon létrejött tudományfilozófiák eredményeinek felhasználására törekedett. Így ír filozófiájáról, amelyet „naturalizmusnak" nevez: „A dolgoknak a naturalizmus által javasolt felfogása annak a tudásnak a desztillációja, amelyet a világgal való érintkezés szokásos útján, illetve a speciálizált tudományos kutatásban szereztünk. A naturalizmus világosan kimondja a világnak azokat a jellemző vonásait, amelyek, éppen mert olyan nyilvánvalókká váltak, ritkán kerülnek említésre a szaktudományok vitáiban, de amelyek megkülönböztetik világunkat a más, elképzelhető világoktól. A naturalizmus fő állításai ennélfogva elég sovány tartalmúak; de ezek az elvek mégis hatásos vezérfonalai a megbízható kritikának és értékelésnek." S az első ilyen alapvető állítás „a szervezett anyagnak a természet rendjében mutatkozó kauzális és egzisztenciális primátusáról" szól.[7]

S Nagel e filozófiai állásfoglalásának fényében több koherenciát fedezhetünk fel az elméletek megismerő jellegére vonatkozó koncepciójában, mint amennyi az első pillanatban látszik. *Fő* ellenvetése mind a redukcionista, mind az instrumentalista felfogással szemben az, hogy radikális, végiggondolt formájukban nem adnak lehetőséget a teoretikus terminusok által jelölt dolgok fizikai realitásként való feltételezésére. Egész gondolatmenetét áthatja az a meggyőződés, hogy a részleges interpretáció elméletének keretén belül is van lehetőség a tisztán spekulatív, valóságos létezőket nem jelölő „teoretikus" terminusok (pl. szentháromság) és a tudományos teoretikus terminusok (pl. elektron) megkülönböztetésére. S nála ez a meggyőződés nemcsak deklarációkban nyilvánul meg, mint Carnapnál. Megoldási kísérlete itt is abban az irányban mozog, amelyre ismertetésünk elején, a kísérleti törvények és teóriák megkülönböztetésével kapcsolatban már utaltunk. Nem minden esetre érvényes, formalizált vagy éppenséggel a korrespondencia szabályok logikai formájára vonatkozó kritériumot keres, hanem kritériumok, pontosabban — főleg materiális — *elemzési szempontok* egész csoportját próbálja megadni, melyek alapján több-kevesebb bizonyossággal dönteni lehet a fizikai realitás kérdésében. Ezeknek a kritériumoknak az ismertetésére nem térünk ki, csak utalunk arra, hogy Nagelnek az a törekvése éles ellentétben van Hempelével, aki szerint a részleges interpretáció elméletének alapján nem lehet határvonalat húzni a tudományos és a spekulatív teoretikus fogalmak között.

Bár Nagel materialisztikus filozófiai alapállása egy bizonyos, az első pillanatban szembetűnőnél mélyebb koherenciát kölcsönöz elméletének (ami a könyv általunk nem tárgyalt részében még erősebben megnyilvánul), ez nem változtatja meg a kifejtés alapvetően diszkusszionális, nemszisztematikus jellegét. Változatlanul azt kell tartanunk, hogy a mű *beleillik* a fentebb vázolt összképbe. S bár e diszkusszionális jellegű tudományelmélet *keletkezése* — mint láttuk — sokban eltér a szokásostól, a diszkusszionális jelleg *okai* nem térnek el lényegesen a szubjektív idealista indítású vonalon felmerülő tényezőktől. Az egységes szubjektív idealista alapú tudományfilozófiák felbomlása, a reálisabb tudományszemlélet kialakítása ugyan a szubjektív idealista filozófiai pozíciók visszaszorulását jelentette, de ezeket nem más filozófiai tendenciák, hanem egy, a részkérdésekbe való belemerülés, egy filozófiátlanság váltotta fel. S hasonló okokból nem képes Nagel sem egységes elméletet kialakítani.

A neopozitivisták kezdeti szubjektív idealizmusa nem mint tudatos filozófiai pozíció jelentkezett. A neopozitivista vonal elméletileg mindvégig alapvetően filozófiaellenes. A klasszikus neopozitivista felfogás szerint kognitív jelentésük csak a szaktudományos tételeknek van, a szaktudományok hivatottak a valóságra vonatkozó legáltalánosabb kijelentések megalkotására is. A filozófia ontológiai kérdései vagy — megfelelő formulázás által — szaktudományos kérdésekre vezethetők vissza, vagy csak *látszólag* vonatkoznak a tudomány által feldolgozott valóságanyagra, valójában a tudomány nyelvére vonatkozó problémákat vetnek fel, vagy értelmetlenek. S Nagel „naturalizmusa" csupán egy a neopozitivista felfogáson *belül* maradó modus vivendi a filozófia számára. Önálló ontológiai kérdésfeltevéseket ő sem enged meg, a szaktudományok legáltalánosabb és ezért

[5] Logic Without Metaphysics and Other Essays. Illinois, 1956.
[6] 1. az előbb említett és a *Sovereign Reason* c. kötetét. (Illinois, 1954.)
[7] Logic Without Metaphysics ... Id. kiad. 6—7. o.

magától értetődő előfeltevéseinek explikálása azonban olyan feladat, amely minden esetre egy a hagyományos filozófiáéhoz hasonló eredményeket is felmutató elméleti tevékenység számára jelöl ki egy szűk kört. — Ez a naturalizmus „*sovány* tartalma".

Anélkül, hogy a filozófia kognitív státuszára vonatkozó vizsgálatokba bonyolódnánk, ami nem egy könyvbírálat feladata, meg kell mutatnunk, hogy az ontológiai kérdéseket nem lehet ilyen könnyen negligálni. A kérdések akkor is kérdések maradnak, ha nem veszünk róluk tudomást, vagy értelmetleneknek nyilvánítjuk őket. (Természetesen ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy a hagyományos filozófiai kérdések között egyáltalán nincsenek értelmetlenek.) Nagel az ontológiai problémák megoldatlansága miatt nem tudja teljesíteni munkájának egyik fő célkitűzését, a redukcionizmus bírálatát. Az ontológiai kérdések megoldatlansága miatt, bár módszertani szinten antiredukcionista megoldást ad, ismeretelméleti szinten redukcionista pozícióba csúszik vissza. A tudományelmélet kérdéseinek ismeretelméleti szintű megoldása a szubjektum-objektum viszonynak egy a neopozitivizmusban szokásosnál szélesebb, *társadalmi* felvetését tenné szükségessé. Egy ontológia kidolgozása csak részfeladat a szubjektum-objektum viszony kidolgozásán belül (esetleg csupán előfeltétele ennek). Az itt tárgyalt megoldatlanság azonban szorosabban az ontológiai kérdések kidolgozatlanságából ered.

Nagel világosan látja, hogy a tudományos törvények logikai formája nem a formális implikáció. Ha a tudományos törvények logikai formájának a formális implikációt tekintjük, akkor nem tudunk különbséget tenni a *véletlenszerű* és a *törvényszerű* általánosság logikai formája között. Tételezzük fel pl., hogy egy bizonyos t időpontban a Gellért-szálló minden vendége amerikai. Ennek alapján azt állíthatjuk, hogy „Minden x-re érvényes, hogy — — ha x a t időpontban vendég a Gellért-szállóban — akkor x amerikai". S vegyünk egy másik példamondatot, amelyik szintén formális implikáció: „Minden x-re érvényes, hogy, ha x réz, akkor x jó vezető". Az első kijelentés a véletlenszerű, a második a törvényszerű univerzalitás példája. A kettő közti logikai különbséget úgy adhatjuk meg, hogy, míg a törvényszerű általánosságú implikáció megfogalmazható *tényellentétes feltételezés* (contrary-to-fact conditional) formájában, addig az utóbbinak ilyen átalakítása elfogadhatatlan. Nem mondhatjuk, hogy „ha x egy t időpontban a Gellértben szállt volna meg, akkor x amerikai lett volna", de mondhatjuk, hogy „ha x anyag réz lett volna, akkor x vezette volna az elektromosságot".

Ha a tudományos törvény sajátos *logikai* formája a tényellentétes feltételezés, akkor problematikussá válik az extenzionális logika fenntartása a tudományos törvények vonatkozásában, s problematikussá válik az extenzionális logika által sugallt ontológia is, mely szerint a tulajdonságok és relációk másodlagosak, alárendelt szerepet játszanak a dolgokhoz képest.

Nagel azonban egyáltalán nem vesz tudomást erről, hanem az extenzionális logika univerzalitás-felfogásának alapján áll. Az extenzionális logika úgy fogja fel az univerzalitást, hogy a „Minden ember halandó" kijelentés logikailag ekvivalens az egyes emberekről szóló megfelelő kijelentések konjunkciójával: „Kis János halandó és Kovács Pál halandó és. . ." Természetesen ez az ekvivalencia itt principiálisan értendő, s nem úgy, hogy a fenti konjunkciósorozatot valóban gyakorlatilag megalkothatónak kellene tekinteni. S éppen erről beszél Nagel, csak a gyakorlati megvalósíthatatlanságot hangsúlyozva, amikor a redukcionista elmélet harmadik, enyhébb változatát elemzi. S erre a felfogásra illik rá előbbi megállapításunk: Módszertanilag nem redukcionista (gyakorlatilag megvalósíthatatlannak tartja a redukciót), de ismeretelméletileg az.

Nagel szerint egy tényellentétes feltételezés („Ha Zeusz ember volna, halandó volna") akkor igaz, ha van egy olyan kijelentés („Minden ember halandó"), amely a tényellentétes feltételezés előtagjának kijelentő formájával („Zeusz ember") együtt premisszaként véve konklúzióként a tényellentétes feltételezés utótagjának kijelentő formáját („Zeusz halandó") adja.[8] Az extenzionális logikában a „Minden ember halandó" kijelentésnek az egyes emberekről szóló megfelelő kijelentések konkjunciójával való ekvivalenciája teszi lehetővé az olyan típusú következtetéseket, hogy az osztály minden elemét megillető predikátumok megilletik az osztály egyes elemeit is. Nagel egy ilyen következtetésre gondol, amikor a tényellentétes feltételezés igazságának eldöntéséről beszél. Csakhogy mit jelent a tényellentétes feltételezés előtagjának kijelentő formája, példánkban a „Zeusz ember"

[8] Az itt következő érv R. M. Chisholm *The Contrary-to-Fact Conditional* c. munkáját követi (Mind, 1946. 289—307. o.). Újranyomva: H. Feigl-W. Sellars ed., Readings in the Philosophical Analysis. New-York, 1949.

kijelentés? Nyilván azt, hogy Zeusz azonos a fenti konjunkciósorozat valamelyik tagjában szereplő individuummal, mondjuk Kis Jánossal. De ha Zeusz azonos Kis Jánossal, akkor Zeusz és Kis János nem két személy, ugyanazt a személyt illettük kétféle névvel, akkor viszont értelmetlen a *tényellentétes* feltételezés eredeti formája („Ha Zeusz ember *volna*..."), hiszen Zeusz *tényleg* ember. Ha fenn akarjuk tartani a tényellentétes feltételezéseket, márpedig erre a tudományos törvények sajátos logikai formájának meghatározásához szükség van, akkor érvénytelennek kell tartanunk a tényellentétes feltételezések igazságának meghatározására javasolt extenzionális logikai következtetést.

Úgy véljük, hogy fel kell adni az extenzionális logika univerzalitásfelfogását és az ezáltal sugallt ontológiát is. Bizonyos meggondolások azt mutatják,[9] hogy ez nem vezet ontológiai abszurdításokhoz. Ha nem tételezzük fel, hogy a tulajdonságoknak van egy olyan dologi hordozójuk, amely maga változatlan marad a tulajdonságok, viszonyok megváltozásakor, ha nem tételezzük fel, hogy vannak dolgok, amelyek változatlanok maradnak, bármilyen környezetbe kerüljenek is, egyáltalán nem tűnik abszurditásnak a tulajdonságok és relációk emancipációja. Amennyire elfogadhatatlannak tartjuk a dolgok egy relációiktól abszolút független „belső természetének" feltételezését, annyira elfogadhatónak kell tartanunk azt a javaslatot, hogy a tulajdonság és a viszony a dologgal egyenrangú ontológiai kategória. Ezen az alapon azután már nem lehetetlen a törvények egy olyan felfogása, mely szerint a törvények elsősorban a valóság relacionális strukturáját dolgozzák fel, s elvileg nem vezethetők vissza az egyes dolgokról szóló kijelentések semmilyen osztályára sem, ami a dolgoknak a tulajdonságokkal és relációkkal szembeni elsődlegessége alapján lehetetlen volna.

Rövid fejtegetésünk természetesen még az itt adódó probléma megfogalmazásának sem tekinthető, ez legfeljebb a kérdés felvetése. A problémának azonban már ez a puszta felvetése is érzékelteti, hogy Nagelnek a mindennapi gondolkodás és a tudományos gyakorlat ösztönös materialista előfeltevéseit explikáló „naturalizmusa" nem pótolhatja az önálló filozófiai — ismeretelméleti és ontológiai — elemző munkát.

Bence György

Realism and the Background of Phenomenology[1]

12 írást tartalmaz a kötet, a kortársi polgári filozófiában immár klasszikussá vált munkákat, melyek az ún. realista irányzatot hivatottak reprezentálni. A 12 munka koncepciója az első pillanatban olyannyira elütőnek tűnik, hogy felmerül a kérdés: Mi késztette Roderick M. Chisholmot, a kötet szerkesztőjét arra, hogy egy kötetben gyűjtse össze őket? Némelyik írás „realizmusa" kimerült egy tudatunktól független realitás létezése lehetőségének elismerésében, más szerzők koncepciója lényegében materialistának tekinthető.Nem több-e az olyan vonás a kötetben összegyűjtött írások szerzőinek koncepciójában, amely elválasztja őket egymástól, mint az olyan, amely összeköti őket? Ha önmagukban véve vizsgáljuk ezeket az írásokat, ha csupán a bennük felvetődő problémák konkrét megoldását tartjuk szem előtt, akkor azt kell mondanunk, hogy Chisholm törekvése egy realista irányzat megkonstruálására minden komoly alapot nélkülöz. Csakhogy a kérdés ilyen megközelítése hibás, s ha el akarunk igazodni a XX. sz. polgári filozófiájának útvesztőjében, ha látni akarjuk valóságos irányzatait, akkor el kell fogadnunk Chisholm koncepcióját, mely szerint a realizmus mint irányzat — létezik.

Egy — a kortársi polgári filozófia megközelítése és tartalmi kritikája szempontjából alapvető jelentőségű — módszertani kérdésről van ugyanis szó. Arról, hogy napjaink történelmében is tudjuk-e érvényesíteni — a marxista metodológia lényegéhez tartozó — történelmiség szempontját. Ha a filozófia történetét általában vizsgáljuk, akkor egyetlen marxistának sem jut eszébe, hogy úgy tárgyalja a filozófia történetét, mint amelyen belül külön története van a materializmusnak, az objektív idealizmusnak stb. Amint azonban a kortársi — pontosabban a Marx utáni — polgári filozófia történetéről kerül szó, sokszor úgy teszünk,mintha megállt volna a történelem. A felmerülő tendenciákat és irányzatokat nem belső fejlődésük, történelmi-logikai egymásból következésük alapján vizsgáljuk, hanem megkíséreljük elhe-

[9] Vö. Márkus György: Vita az univerzálékról. Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 1. sz. 97—99. o.

[1] Ed. by Roderick M. Chisholm. The Free Press of Glencoe, Illinois, 1960. (The Library of Philosophical Movements)

lyezni őket az imént említett skatulyák valamelyikébe. Ez, a modern polgári filozófia marxista kutatói körében csekély számú kivételtől eltekintve általánosan elterjedt, hibás metodológia alapjában véve két forrásból táplálkozik. Az egyik: a történelmi távlat hiánya. Kétségtelenül igen nehéz feladat az írások kusza tömegéből kiválasztani azokat, amelyekkel egyáltalában érdemes foglalkozni, amelyek — legalábbis viszonylagos értelemben — időtállóak. Ez egy olyan objektív körülmény, amely mindenképpen sokkal nehezebbé teszi a közelmúlt filozófiájának történelmi vizsgálatát, mint a már „történelmi" korszakok filozófiájáét. Hogy a XVII. sz. gondolkodói közül kiknek a rendszere időtálló és vizsgálatra érdemes, ezen ma már nem lehet vitatkozni. Hogy azonban kik tartoznak bele a XX. sz. polgári filozófiájának történetébe — ezt nem olyan egyszerű megállapítani. S létrejön a bűvös kör: ahhoz, hogy megírjuk a modern polgári filozófia történetét, tudnunk kellene, hogy kikről írjunk; ahhoz viszont, hogy tudjuk, kikről kell írnunk, látnunk kellene a történelmi fejlődésmenetet.

A másik forrás: az egész kérdéskomplexum dogmatikus megközelítése. Az a furcsa logika, amely abból az igaz megállapításból, hogy Hegellel lezárult a nagy polgári filozófiai rendszerek kialakulásának lehetősége, arra következtet, hogy a Hegelt követő polgári filozófiának nincs is története. Abból az úgyszintén igaz megállapításból pedig, hoy korunk nagy világnézeti-ideológiai küzdelme a marxizmus és polgári gondolat harca, arra a megállapításra jut, hogy a polgári filozófián belüli világnézeti küzdelmeknek semmiféle jelentőségük nincsen. Ez a dogmatikus megközelítés végképp lehetetlenné teszi, hogy leküzdjük az első forrásból származó nehézségeket, minthogy lényegében feleslegesnek is tekinti hogy leküzdjük. Ha ezekután mégis kezdeni akarunk valamit a modern polgári kilozófiával, akkor belehelyezzük őket fényelmes skatulyáinkba — s ezzel mindent megtettünk, amit egyáltalában tenni lehetséges.

Meggyőződésem, hogy ennek a hibás módszertannak az eredményeképpen nem vettük észre mind a mai napig, hogy a századforduló idején a neokantiánus-pozitivista irányzatok megerősödésével egyidőben egy ezzel ellentétes tendencia is kibontakozott a polgári filozófiában, az ún. realista irányzat, melynek lényegét így fogalmazhatnánk meg: szembefordulás a külvilág szubjektivista felfogásával. A negatív mozzanatot kell hangsúlyoznunk, a szembefordulást, mert ami a pozitív megoldásokat illeti: az irányzat jónéhány képviselője maga sem tudja ténylegesen áttörni a szubjektív idealizmus korlátait, megreked egy hume-i típusú agnosztikus szemléletnél. De a polgári filozófia történetének megértése szempontjából ez a pusztán negatív mozzanat is nagy jelentőségű. Meg kell magyaráznunk ezt az „objektivizmus" irányába tett fordulatot, ki kell hámoznunk lényegét, meg kell világítanunk a szembefordulás eredménytelenségének okait. Mert ez az objektivista fordulat gyengének és eredménytelennek bizonyult azokban az esetekben is, amikor kezdetben túl is lépett azon a félszeg megállapításon, hogy lehetséges az objektív realitás. E realizmus erőtlenségének és felemás voltának talán legpregnánsabb megnyilvánulása. Husserl filozófiai fejlődése, aki egy platonista jellegű objektív idealista felfogástól jut el — rendszere belső logikájánál fogva szükségszerűen — a „transzcendentális szolipszizmus" határáig, hogy ott egy irracionalista fordulattal felépítse az egzisztencializmusnak alapot nyújtó késői rendszerét.

A kötet alapjául szolgáló koncepció tehát nemcsak hogy nem megalapozatlan, hanem alapjában véve helyes. Helyes nemcsak annyiban, hogy az angolszász realizmust irányzatként kezeli, hanem annyiban is, hogy ezt együtt tárgyalja Husserl korai periódusával és a korai husserli filozófiával igen sok rokon vonást mutató Meinong-féle Gegenstandstheorie-val. Chisholm filozófiatörténeti „koncepciója" azonban mindössze azt jelenti, hogy feltárja és elemzi ezt a logikai egységet, amelyet a kötet gondolkodói között a fent vázolt negatív mozzanat teremt. Chisholm ennél nem is kíván mélyebbre hatolni, nem vizsgálja meg sem a szubjektivista argumentummal való szembefordulásnak, sem pedig e szembefordulás erőtlenségének és felemás voltának történelmi okait. Chisholm bevezető tanulmánya azonban ennek — az analitikus módszerből szükségszerűen fakadó — korlátozottságnak ellenére is — vagy inkább e korlátozottságán belül — kitűnő munka, kristálytiszta képet ad az elemezett realista gondolkodók koncepciójának belső logikájáról, a realizmus különböző „fokozatainak" és a különböző típusú realista gondolatrendszereknek az egymáshoz való viszonyáról.

Chisholm öt fejezetre osztja a XX. sz.-i realizmus történetét. Az első három a „kontinentális" realizmus — a fenomenológia — kialakulását és hátterét, az utolsó két fejezet pedig az angol-amerikai realizmsut vizsgálja. Ez a „történet" azonban nem abban az értelemben történet, hogy kronológiai sorrendben vizsgálat tárgyává tenné az egyes gondolkodókat, ill. azok gondolati

fejlődésének periódusait. Ilyen értelemben ugyanis nincs is története a realizmusnak. Nincs szó arról, hogy az egyik filozófus a másikhoz kapcsolódva továbbfejleszti vagy módosítja a megelőző koncepcióját. Nemcsak hogy a kontinentális realizmusnak (Meinong, Husserl) nem volt semmiféle hatása a valamivel később fellépő angolszász realistákra, hanem még Meinong és Husserl is lényegében egyidőben, de egymástól teljesen függetlenül dolgozta ki a maga rendszerét, és az angol és amerikai realisták egyes csoportjainak egymáshoz való viszonya is többségében esetleges és véletlenszerű. Ez a tény csak megerősíti azt a megállapításunkat, hogy a realizmus esetében olyan tendenciával van dolgunk, melynek jelentkezését a marxista vizsgálatnak vissza kell majd vezetnie meghatározott társadalmi tényezők hatására. Nem lehet szó ugyanis arról, hogy a realista irányzat valamely jelentős gondolkodó pusztán gondolati hatásának eredményeképpen bontakozott volna ki.

A kontinentális realizmusnak azonban mégis megvan a maga ősatyja — Franz Brentano —, akinek intencionalitás koncepciója mind Meinong, mind pedig Husserl filozófiájának kiindulópontját képezi. Csakhogy maga Brentano nem tekinthető a realista irányzat képviselőjének, legalábbis azon korai periódusában nem, amelyben elindítja útjára Meinong és Husserl gondolatait.

Chisholm a tanulmányának első fejezetében Brentano filozófiáját elemzi, kiemelve a fizikai és pszichikai megkülönböztetésének problémakörét, melyen belül Brentano az „Intentionale Inexistenz" elméletét kidolgozta. Kevesebb teret szentel a késői Brentano realista koncepciójának, melyről megállapítja, hogy igen közeli rokonságban áll az angolszász realizmus általa dualizmusnak, ill. fenomenalizmusnak nevezett válfajához. A Brentano korai korszakában felvetődő gondolatokhoz kapcsolódva elemzi azután Chisholm — tanulmányának második, és harmadik fejezetében — Meinong, ill. Husserl filozófiáját, a kontinentális realista irányzatot. Mindkét fejezet — rövidsége ellenére — kitűnő összefoglalása a tárgyalt gondolkodó koncepciójának, iskolapéldája annak, hogyan kell és lehet kiemelni valamely filozófiai rendszer logikai magvát anélkül, hogy a felvetődő kérdéseket túlzottan leegyszerűsítenénk és ezáltal meghamisítanánk. Egyes szerzők kötetekre rúgó elemzései nem hatolnak olyan mélyre a husserli rendszer logikájában, mint Chisholm néhány oldalas írása. A Husserl-elemzés ennek ellenére — s tekintetbe véve azt is, hogy Chisholm igénye nem megy túl a vizsgált rendszer gondolati strukturájának elemzésén — egy szempontból problematikus. Chisholm rámutat ugyan arra, hogy Husserl filozófiai fejlődésében döntő fordulatot jelent áttérése a platonikus logicista álláspontról a transzcendentális idealizmus álláspontjára, sőt rámutat arra is, hogy a transzcendentális idealizmus koncepciója lényegében „idealista" koncepció. (Az idealizmus terminus Chisholmnál — ahogyan az angolamerikai realisták többségénél is — a realizmus által támadott határozottan szubjektív idealista álláspontot jelöli.) Ennek ellenére tanulmánya — amely a realizmust van hivatva vizsgálni — elemzi Husserlnek ezt a korszakát is, sőt a kötetben közölt mindkét Husserl-szemelvény ebből a periódusból való. Ezáltal Chisholm mintegy elmossa a határt éppen a kötete koncepciója által feltárt s — mint mondottam — tendenciáját tekintve feltétlenül létező határvonalat realizmus és „idealizmus" (a fenti értelemben!) között. Igaz ezáltal is világossá válik számunkra, mennyire inkonzekvens és ellentmondásos a realisták realizmusa. Ha azonban Chisholm ezt akarta volna megmutatni, akkor Husserl-elemzésének a fordulat, az átmenet megvilágítására kellett volna törekednie. Ehelyett azonban a két korszakot pusztán egymás mellé helyezi, s létrejön az a látszat, mintha valamiféleképpen a késői Husserl is a realista tendencia képviselője lenne.

Igen frappáns módon elemzi Chisholm az angolszász realizmust. Megkonstruálja azokat a logikai lépéseket, melyeken keresztül az „idealizmus" eljut a szubjektivista argumentum végső konkluziójához: „Amikor azt gondoljuk, hogy valamely külső fizikai dolgot észlelünk, érzékeink csak valami olyanról informálnak bennünket, aminek létezése *szükségszerűen* tőlünk függ." Ezt a végső konkluziót egy logikai következtetésmenet ötödik lépésének tekinti abban a sorozatban, melynek kiindulópontja az a megállapítás, hogy; „Azokban az esetekben, amikor azt gondoljuk, hogy valamely külső fizikai dolgot észlelünk, érzékeink csak bizonyos jelenségekről vagy jelenségcsoportokról informálnak bennünket." A realizmus „legenyhébb" változata csak a konkluziónak a szükségszerűséget illető megállapítását veti el, míg a leghatározottabb realista koncepció már a kiinduló tételt sem fogadja el. Chisholm az angolszász realizmuson belül az öt logikai lépésnek megfelelő öt fokozatot különbözteti meg. A legkevésbé határozott, „dualista" koncepciót Arthur Lovejoy írása képviseli a kötetben, majd a további — egyre határozottabb — fokozatok képviseletében Chisholm Russel egy 1915-ös munkáját, az ún. „New Realism" kiáltványát,

végül Samuel Alexandert vonultatja fel. Meglepő, hogy az angolszász realizmus leghatározottabb változatát nem szerepelteti külön tanulmánnyal. Ez az a változat, amely a fent említett szubjektivista argumentum kiindulópontját sem fogadja el, s amelyet Chisholm a következőképpen jellemez: „Amikor azt gondoljuk, hogy azt észleljük, hogy valamely dolog bizonyos érzéki karakterisztikummal rendelkezik, akkor az a tény, hogy mi azt gondoljuk, hogy észleljük azt, prima facie evidenciát jelent azon hitünk számára, hogy a dolog rendelkezik azzal a karakterisztikummal." Egyszerűbben: az ember a valóságot észleli, nem pedig valamiféle szubjektív jelenségeket. Ez az álláspont önmagában véve nem feltétlenül materialista — igen jól megfér pl. egy platonikus állásponttal —, s nem véletlen, hogy Chisholm szerint Meinong lényegében ezt az álláspontot képviseli. Másrészt viszont ideszámítja a materialista Roy Wood Sellarst és — önmagát. Annak, hogy ez az álláspont az antológiában nem kapott helyet, feltételezhetően éppen az az oka, hogy maga Chisholm képviseli. Ennek ellenére — furcsa módon — saját álláspontja sem kap részletesebb méltatást Chisholm tanulmányában, s nem állíthatjuk azt sem, hogy ezen álláspont mellett nyomósabb érveket sorakoztatna fel, mint bármelyik másik mellett. Ezt — úgy hiszem — nem csupán azzal kell magyaráznunk, hogy Chisholm objektív, minden elfogultságtól mentes ismertetést kíván nyújtani az antológia tárgyát képező irányzatról, hanem az is szerepet játszik, hogy félig-meddig Chisholm is tisztában van vele: saját álláspontjának éppúgy megvan a maga Achilles-sarka, mint valamennyi többinek.

Nem lehet célunk, hogy egy ilyen szűkterjedelmű „realista" antológia vázlatos ismertetése kapcsán bármiféle kísérletet tegyünk azoknak az alapvető kérdéseknek a felvetésére, amelyek a realista szemléletmód egésze, annak minden válfaja mögött meghúzódnak. Nemcsak a fentebb vázolt objektivista fordulat történelmi gyökereinek feltárása jelent olyan feladatot, amely alapos, sokoldalú s el nem hamarkodott kutatómunkát igényel. Az egész áramlat belső következetlenségének feltárása — ami az előbbinél valamivel könnyebb feladat — sem intézhető el néhány szokványos frázissal.

Világosan láthatjuk azonban a következőket. Mindezek a realisták, akik — legalábbis a többségük, a határozottabb álláspontok képviselői — meg vannak győződve egy objektív realitás, egy tudatunktól független valóság létezéséről — a legcsekélyebb mértékben sem érdeklődnek ez iránt a valóság iránt. Ezeket a „realistákat" sokféle kérdés foglalkoztatja, csak éppen egy nem: milyen a realitás? Mindezek a gondolkodók — akár a kontinentális realizmus képviselőiről, a korai fenomenológusokról és a korai fenomenológiával rokon gondolkodókról legyen szó, akiknek érdeklődése alapjában véve arra irányul, hogy a racionális gondolkodás valóságtartalmát megtalálják, akár pedig az angolszász realistákról, akiknek fő érdeklődési körét az érzékelés problémái teszik ki — közösek abban, hogy kizárólag ismeretelméleti gondolatkörben mozognak, s megfeledkeznek arról, hogy ontológia is van a világon. A realizmus kiindulópontja — éppen úgy, ahogy az „idealizmusé" is — az individuum tudata. Az individuális tudatból, az individuum tudatának tartalmából kiindulva kíván eljutni a realitáshoz, az objektív valósághoz. Ez a vállalkozás azonban eleve kudarcra van ítélve, mert a kiindulópont, a premissza hamis: feltételezi az objektivitástól független individuális tudatot. Ha az illető gondolkodó következetes, akkor nem is lehet képes arra, hogy áttörje szubjektivizmusának korlátait. Ha kevésbé következetes: „megteremt" a maga számára valamilyen objektivitást, ez azonban, gondolatrendszere kiindulópontjánál fogva, csak valamiféle ál-objektivitás lehet.

Vajda Mihály

M. Kagan: Az esztétikai jelenségek dialektikája[1]

M. Sz. Kagan a Leningrádi Egyetemen tartott esztétika-előadásainak első részét jelentette meg ebben a kötetben. A publikált hat előadás a valóság esztétikai elsajátításának általános törvényszerűségeit vizsgálja. A második rész — „A művészet dialektikája" — a művészi visszatükrözés törvényszerűségeivel, a harmadik rész — „A művészettörténet filozófiája" — pedig a művészet történelmi fejlődésének általános törvényszerűségeivel fog foglalkozni. A most megjelent kötet bevezetőjében a szerző hangoztatja, hogy célja az esztétika tudományának rendszeres kifej-

[1] Лекции по марксистско—ленинской эстетике. Часть I. Диалектика эстетических явлений. Изд. Ленинградского Университета, 1963. 130. o.

tése — megállapíthatjuk, hogy e célt az egyetemi oktatás magas színvonalán sikerült megvalósítania.

Az első előadás az esztétikai kutatás tárgyával, módszerével és céljával foglalkozik. Koncepciója szerint az esztétikának három aspektusa van: egyfelől a valóság esztétikai elsajátításával, másfelől a művészettel foglalkozó tudomány, végül pedig az esztétikai nevelés általános elmélete (az esztétikáról mint tudományról adott meghatározásában Kagannak sem sikerült elkerülnie a körbenforgást, a továbbiakban azonban tisztázza, hogy mit ért esztétikai elsajátításon és esztétikai nevelésen). A szerző, miután leszögezi, hogy az esztétika a második aspektusát tekintve abban különbözik az egyes művészeti ágak elméletétől, történetétől és kritikájától, hogy a művészet legáltalánosabb, valamennyi ágra nézve érvényes törvényszerűségeit kutatja, bírálja azokat a szovjet esztétákat, akiknek „a művészet általános törvényeiről szóló elmélkedései csupán az irodalom, a színház, a film, a festészet elemzésére támaszkodnak, vagyis a művészetek azon csoportjáéra, amelyek a valóság ábrázolásának képességével tűnnek ki, azon képességgel, hogy a valóság tárgyainak és jelenségeinek konkrét arculatát reprodukálják. Ami azonban az olyan művészeteket illeti, mint a zene, a tánc, az építészet, az iparművészet, amelyeket a reális világ visszatükrözésének más — feltételesen szólva ‚nem-képzőjellegű' (неизобразительный) — módja jellemez, ezeket... egyszerűen ignorálják..." (13. o.)

Elhatárolja a könyv az esztétikát a pszichológiától is, de ugyanakkor megállapítja, hogy: „nem lehet megérteni a szépnek a lényegét anélkül, hogy feltárnánk a *szépérzék* pszichológiai természetét, annak a természetét, amit rendszerint *esztétikai élvezetnek* nevezünk; nem lehet megérteni a fenségesnek a lényegét anélkül, hogy be ne hatolnánk a *fenséges érzésének* pszichológiai mechanizmusába; nem lehet megérteni a komikum lényegét anélkül, hogy a *komikum érzésének, a humorérzéknek* a pszichológiáját ne vizsgálnánk." (14. o.) E pszichológiai vonatkozások figyelmen kívül hagyása nagymértékben magyarázza azt a tényt, amelyet Kagan sajnálkozva állapít meg, hogy ti. az esztétikai nevelés elméletének kidolgozásában a marxista esztéták még nem mutathatnak fel jelentősebb eredményeket. A feladat megoldásában az esztétika és a neveléstudomány szerepe a következőképpen viszonyul egymáshoz: „Azt lehetne mondani, hogy az esztétika nyújtja az esztétikai nevelés *stratégiáját*, a neveléstudomány pedig a *taktikáját* minden konkrét szférában: a mindennapi életben, a munkában, a sportban, a művészet felfogásában a gyermekek óvódáskori nevelésében, az iskolában stb." (16. o.)

Az esztétikai jelenségek természetéről szóló előadást rövid történelmi áttekintés vezeti be. Ezután Kagan röviden ismerteti azt a vitát, amely a szovjet esztétikában az utóbbi években kibontakozott erről a kérdésről. Meggyőzően mutatja ki annak a koncepciónak a tarthatatlanságát, amely a szépséget a dolgok objektív természeti tulajdonságának tartja. Elhatárolja magát attól az állásponttól is, amely a szépséget társadalmi lényegűnek, de objektívnak fogja fel oly módon, hogy a társadalmi léttel, a társadalmi praxissal hozza genetikus összefüggésbe. A szerző koncepciója szerint a szépség és a többi esztétikai jelenség az objektumnak és szubjektumnak az egységét képezi, „*kettős információt* foglal magában: az objektumról is és a szubjektumról is; beszél az észlelt tárgyról is és a tárgyat észlelő emberről is. Ezért nemcsak a tárgy *meghatározása*, hanem *értékelése* is. Ez pedig azt jelenti, hogy: „... nem tisztán tárgyi, nem tisztán objektív, az emberen kívül és az embertől függetlenül létező tulajdonsága a világnak, hanem olyan tulajdonság, amely bizonyos, *a természet és az ember, az objektum és a szumbjektum közötti viszonyt* fejez ki." (15. o.)

Kagannak igaza van, amikor a szubjektív tényezőt számon kéri azokon, akik az esztétikai érték objektivitását hangoztatva nem veszik észre az értékelő szubjektivitását. Valóban, nincs az az áramvonalas autó, amely szép lehetne anélkül, hogy képes lenne emberekben a szépség érzését felkelteni: a szépség mint érték éppen ebben a képességben áll. A kérdés azonban az, hogy milyen tulajdonságánál fogva képes a tárgy ilyen hatást gyakorolni, illetve milyen tulajdonságánál fogva képes az ember e hatást fogadni.

A könyv külön-külön vizsgálja ugyan az esztétikum objektív oldalát és a szubjektív oldalát, de a válassszal végül is adós marad. Az objektív oldalon a tartalmas formát említi, nem térve ki rá, hogy milyen tartalomnak kell a formában kifejeződnie ahhoz, hogy a tárgy ilyen vagy olyan esztétikai hatást keltsen. A szubjektív oldalon hangsúlyozza az esztétikai élmény érdeknélküliségét, anélkül hogy felvetné a kérdést, hogy mi lehet az a tényező, amely szubjektív volta ellenére is objektív, amely az érdeknélküliségben teszi érdekeltté az esztétikai élvezetet kereső embert. Végül is abban véli megtalálni mindezen problémák közös kulcsát, hogy az esztétikumot a reálisnak és az ideálisnak az egységeként fogja fel: „Innen — csakis és éppen innen! — válik érthetővé az esztéti-

kai jelenségek összes sajátossága: az is, hogy ezek nem redukálhatók az anyagi világ tisztán természeti tulajdonságaira, az is, hogy szubjektív oldaluknak érdeknélküli-szellemi, nem pedig tisztán érzéki jellege van, az is, hogy az esztétikai viszony értékelő viszony, az észlelt tárgy pozitív vagy negatív értékelése. . . ." (48. o.)

A gondolat gyümölcsözőnek bizonyul: Kagan ebből vezeti majd le az esztétikai jelenségek (az esztétikai tulajdonságok helyett használja ezt a kifejezést, jelezve, hogy nem a tárgy objektív tulajdonságáról, hanem a tárgy és az ember viszonyában létrejövő objektív-szubjektív jelenségről van szó) három párja — a szép és a rút, a fenséges és az alantas, a tragikum és a komikum — közötti összefüggéseket. Mégsem tekinthető a megoldás végső kulcsának, hiszen még az ízlésítéletek problematikájának ellentmondásmentes megoldását sem teszi lehetővé a szerző számára: „Azt mondom, ‚ez szép' vagy ‚ez rút', ‚ez tragikus' vagy ‚ez komikus' " — olvassuk a könyvben —, „amikor egy tárgy észlelésének folyamatában meghatározott érzést érzek, és éppen ez az érzés szolgál *egyetlen és elégséges alapul* nekem az esztétikai ítélethez. Ha pedig valaki ezt az ítéletemet vitatni kezdi, határozottan védelmezni fogom, mert ítéletemben *nemcsak a tárgy tulajdonságai* tükröződnek, *hanem saját tárgyészlelésem is.* Ki és milyen módon tudja hát bizonyítani ennek a közvetlen emócionális észlelésemnek a helytelenségét? Azt lehet *elvetni*, de *megdönteni* lehetetlen." (37. o.) A következő oldalon azonban rájön a szerző, hogy: „ha a szépség mindössze az individuum érzékelése, eltűnik az ízlés értékelésének mindenféle kritériuma. Bármely ízlésítéletnek ugyanolyan létjogosultsága van, mint az összes többinek (‚ízlések és pofonok különbözők', ‚de gustibus non est disputandum'), tehát nem lehet általában jó és rossz ízlésről, fejlett és fejletlen ízlésről, normális és eltorzult ízlésről beszélni. Természetes, hogy ugyanilyen egyenjogúnak bizonyulnak történelmi relativitásukban az egyes korok ízlései, minthogy itt sincs semmiféle kritérium összehasonlító értékelésükre." Mivel elméleti kiindulópontjának e szükségszerű konklúzióját vállalni nem tudja, mégis kénytelen a szubjektumon kívül posztulálni valamilyen kritériumot: „Nyilvánvalóan léteznek valamiféle *ízlésnormák*, amelyek kritériumot nyújtanak az embereknek egyik vagy másik személy ízlésének minősítéséhez. Ezek a normák a társadalom, a nemzet, az osztály esztétikai tudatában alakulnak ki egy adott korban, és az emberek individuális ízlésének afféle, ‚mértékegységéül' szolgálnak. Ezért a relatívnak és az abszolútnak a dialektikája itt mint az *egyéninek és a társadalminak* a dialektikája jelentkezik. A kultúra egész világtörténete szempontjából azonban relatívnak bizonyulnak maguk ezek a társadalmi-történelmi ízlésnormák, minthogy szakadatlanul változnak, meg aztán a különböző nemzeteknél és osztályoknál egy és ugyanazon korban is különböznek. Miben foglaltatik itt az abszolút mozzanat? Abban, amit rendszerint *általános-emberinek* neveznek." (38. o.) Az ízlés ez utóbbi világtörténeti kritériuma Kagannál egészen homályosan van meghatározva, az pedig, amit történeti kritériumként megad — az átlagízlés —, nyilvánvalóan elfogadhatatlan.

Az esztétikai jelenségek egész problematikájának megoldása véleményünk szerint csakis e jelenségek objektivitásának elismerésével lehetséges, hiszen az objektivitás itt elsősorban éppen az értékelés kritériumának objektivitását jelenti. A kritérium objektivitásának nem mond ellent, hogy maga az értékelés szubjektív mozzanatot is tartalmaz, annál is inkább nem, mert az esztétikai értékelés szubjektivitását — az utilitarisztikus értékeléstől eltérően — az érdeknélküliség objektivitása jellemzi. Tulajdonképpen nemcsak az értékelő viszonynak van objektív és szubjektív oldala, hanem magán az értékelő szubjektumon belül is ki lehet emelni egy objektív és egy szubjektív mozzanatot. Szubjektivitásában is objektív az embernek az a szükséglete, amely egy szép tárgy vagy jelenség szemlélésekor kielégül, amely az esztétikai élmény érzelmi színezetét adja (vö.: „A szép pszichológiája", MFSz, 1962. 4. sz.). Szubjektív a szükséglet kielégülésének módja, az egyénnek azok a korábbi élettevékenysége során kialakult pszichikus tartalmai, amelyek tudattalanul a tárgy vagy jelenség aktuális észleléséhez társulnak oly módon, hogy a tárgy vagy jelenség érzéki formája e pszichikus tartalmak kifejezőjeként jelenik meg a szubjektum előtt. Továbbmenően: még a pszichikus tartalmaknak is van objektív mozzanatuk, amennyiben az egyén élettevékenysége, amelyben ezek kialakulnak, többé-kevésbé szerves módon kapcsolódik valamely osztály tevékenységéhez, ennek közvetítésével pedig az össztársadalmi praxishoz, végső soron a társadalom termelőtevékenységéhez, a társadalmi léthez. A marxista esztétika természetesen nem tagadhatja le az esztétikai értékelés szubjektív oldalát. De mindenképpen feladata, hogy a szubjektív oldalon belül is feltárja az objektív momentumokat, erre pedig csak olyan koncepció képes, amely a társadalmi lét objektivitásából indul ki. A társadalmi praxisban

nyernek az ember által alkotott tárgyak valóságosan emberi tartalmat, és itt alakul ki az ember azon képessége, hogy a tárgy közvetlenül adott érzéki képe, formája mögött ezt az emberi tartalmat felismerje, valamint az az érdeknélküli szükséglete, amely az ilyen emberi tartalmat kifejező forma szemlélésekor kielégül. Az a tény, hogy a társadalmi praxisban kialakult szubjektív mechanizmus viszonylag önállósul saját forrásától, és, miután az emberi tartalommal valóságosan felruházott tárgyak kialakították, megnyilvánul olyan tárgyakkal szemben is, amelyeket a társadalmi praxis nem érintett (ez a szűz természet esztétikai jelenségeinek sokat vitatott problémája), egyáltalán nem menti fel a marxista esztétát az alól, hogy az eredeti genetikus összefüggéseket tisztázza. Csakis az esztétikum és a társadalmi praxis közötti összefüggések dialektikus — mind a pragmatizmus, mind a l'art pour l'art egyoldalúságát elkerülő — tisztázása nyújt objektív kritériumot az esztétikai értékeléshez.

A könyv a továbbiakban konkrétan rátér az egyes esztétikai jelenségpárok elemzésére.

A szépről és a rútról a harmadik előadás megállapítja, hogy ez a legáltalánosabb, a természetben, a társadalomban és a művészetben mindenütt megfigyelhető jelenségpár, ami azzal magyarázható, hogy a valóság és az eszmény közötti viszony a szépben és a rútban a legáltalánosabb jellegű: a valóság megfelelése vagy meg nem felelése az eszménynek. E megfelelést vagy meg nem felelést Kagan külön-külön elemzi az emberre, a szűz természetre, az ember által alkotott dolgokra és a művészetre vonatkozóan anélkül, hogy az egyenként színvonalas elemzéseket megpróbálná valamilen összefüggésrendszer egységére hozni.

„... a ‚szép' és a ‚rút' a reálisnak és az ideálisnak a viszonyítását *minőségi* vonatkozásban, a ‚fenséges' és az ‚alantas' *mennyiségi* vonatkozásban fejezik ki" — írja a szerző a negyedik előadásban. (69. o.) Vizsgálja az előadás a fenséges tartalom (vallás, állameszmény) kifejezésére szolgáló monumentális formák (eposz, tragédia, misztériumdráma, kultikus célokat szolgáló épületek monumentális festményekkel és szobrokkal, szimfónia stb.) kialakulását és hanyatlását. Hasonló vonásokat állapít meg a Sztálin kultuszát szolgáló művészet, ill. az egyiptomi és a klasszicista művészet között. Foglalkozik a fenségesnek és az alantasnak a modernizmusban való jelentkezésével.

A tragikumot és a komikumot a valóságnak és az eszménynek az összeütközéséből, konfliktusából vezeti le Kagan az ötödik előadásban. Az a konfliktus, amely az ideál bukásával végződik, tragikus, amelyből pedig az eszmény végül úgy kerül ki, hogy legyőzi a valóságot, komikus konfliktus. Persze az összefüggések itt sokkal bonyolultabbak. Ez az előadás további részeiből is kitűnik, amelyek pl. a pesszimista és az optimista tragédia kérdésével foglalkoznak. Borev koncepciójával (vö. Borev: A tragikumról.) vitatkozva a szerző kijelenti, hogy a pesszimista tragédia „és az alapját képező pesszimista világfelfogás törvényszerűen kifejlődtek bizonyos történelmi korokban: történelmi fordulatok korában, amikor egy meghatározott életrend és az általa kialakított ideálok pusztulását sok ember annak bizonyítékaként fogta fel, hogy az eszményinek, a nemesnek, a fényesnek a sötét és aljas valóság feletti győzelme *lehetetlen*". (96—97. o.) Ehhez Kagan még a következőket teszi hozzá: „Figyelembe kell... venni, hogy a pesszimizmus korunkban nemcsak a Spengler- vagy Céline-típusú reakciósokra, nemcsak a betegséget és a halált, a sötétséget, a gonoszt és a pusztulást magasztaló dekadensekre jellemző, hanem szubjektive nemes, az ember szabad és boldog földi életéről álmodozó művészekre is, akik nem képesek elfogadni a marxista programot a társadalom forradalmi átalakítására, és ezért arra vannak kárhoztatva, hogy pesszimista módon a perspektivátlanságát és értelmetlenségét vallják minden harcnak a társadalomban és az emberben található gonoszság ellen..." (98—99. o.) Emellett azonban elismeri a szerző optimista tragédiák létezését is, tehát olyanokét, amelyekben az eszményt képviselő hős a valósággal összeütközve elbukik ugyan, a tragédia befejezése mégis az eszmény végső diadalának irányába mutat. A komikummal foglalkozva igen érdekes elemzését adja a könyv annak a kérdésnek,hogy az egyes művészeti ágak mennyiben képesek komikus tartalomnak keretet nyújtani:„ *A tagadás, a bírálás, a leleplezés, a kinevetés* képessége sem minden ágára és műfajára jellemző (a művészetnek — G. L.) — egyesek közülük csak az *igenlés* képességével bírnak, szép és fenséges művészi képeket hozva létre." (107. o.) Utóbbiak közé sorolja mindenekelőtt az építészetet és a zenét, bár később megjegyzi, hogy a XX. század zenéje — Sztravinszkij, Prokofjev, Sosztakovics — keresi a komikus tartalom kifejezésének eszközeit (valójában ilyen eszközöket már a romantika ismert — pl. Beckmesser dala a nürnbergi mesterdalnokokban, Musszorgszkij számtalan, nem csupán vokális műve hallatlanul szellemesen juttatnak kifejezésre komikus tartalmakat —, de a klasszikus zenéből is lehetne említeni

olyan pompás példáját a komikus hatásnak, mint Beethoven VI. szimfóniájának 3. tétele a „falusi muzsikusok" jelenetével stb.). A képzőművészeteken belül Kagan a grafikában látja a legnagyobb, a szobrászatban a legkisebb lehetőségeket komikus tartalom kifejezésére. Végül megállapítja: „Az irodalom, a színház, a film—ezek a művészet azon ágai, amelyek a legkedvezőbb feltételeket teremtik a komikum minden formájának a kibontakozásához. A komikum itt a speciális műfajok egész sorát veszi birtokába — az epigrammától a vígjátékig —, és szabadon hatol be az összes többi műfajba, humoros, ironikus vagy szatirikus jelleget kölcsönözve az elbeszélő költemény, a tragédia, a regény, a film egyes alakjainak." (109. o.) A könyv az egyes művészeti ágak komikus lehetőségeinek különbözőségével hozza kapcsolatba a művészeti ágak egyenlőtlen történelmi fejlődését: „... azok az irányzatai (a művészetnek — G. L.), amelyek fő pátosza az élet esztétikai *igenlése*, nem nyújtanak széles teret a művészet vígjátéki formáinak; ezért az antik klasszikus művészet és a középkori szimbolizmus, a reneszánsz-művészet és a XVII—XVIII. századi klassziczizmus, a XIX. századi romantika és szimbolizmus legnagyobb művészi vívmányaikat az építészet, a monumentális szobrászat s festészet, az epikus és a lírai költészet, a tragédia és a zene terén érték el. Amikor viszont az újkor művészi kultúrájában kezdett kialakulni az az irányzat, amelynek alapját a *kritikai* realizmus módszere képezte, az építészet, a zene, a lírai költészet, a monumentális festészet és szobrászat e módszer hatómezején kívül maradtak, és a kritikai realizmus fő alkotói sikereit éppen azokban a művészeti ágakban és műfajokban érték el, amelyek megengedték, hogy a komikum a valóság esztétikai kritikájára irányuló lehetőségeinek teljes gazdagságában bontakozzék ki." A művészetek igenlő és bíráló lehetőségeinek számbavétele igen gyümölcsöző, de a szerző leegyszerűsíti az összefüggéseket, amikor a kritikát és a komikumot hallgatólagosan szinte teljesen azonosítja. Egyfelől a humor nem összeférhetetlen az igenlő lírai ábrázolásmóddal, sőt kifejezetten erősíti ennek igenlő hatását (gondoljunk pl. a „Te" c. kisfilmünkre vagy Profokjev Klasszikus szimfóniájának derűs lírájára). Másfelől a kritika távolról sem mindig komikus hangvételű, éppen olyan gyakran tragikus vagy tragikomikus, legtöbbször pedig a rút és az alantas szférájában mozog — csak a szép és a fenséges egyértelműen igenlő esztétikai jelenségek, mivel csak ezekben valósul meg a valóságnak és az észménynek az összhangja.

Az utolsó előadás összegezi az elmondottakat az esztétikum egyes aspektusaira — a valóság esztétikai elsajátítására, a művészetre és az esztétikai nevelésre — vonatkozóan. Megállapítja, hogy a három esztétikai jelenségpár „nem valamiféle tulajdonságok véletlen és önkényes gyűjteménye, hanem *szerkezetében mélyen törvényszerű rendszer*". (111. o.) A szép és a rút, a fenséges és az alantas, a tragikum és a komikum az alapvető esztétikai jelenségek, amelyek mindegyike köré különböző válfajok csoportosíthatók (pl. szép: gyönyörű, kecses, pompás stb.; rút: torz, undorító, visszataszító stb.). Az alapjelenségek és ezen „izotópjaik" ritkán jelennek meg tiszta formában, legtöbbször mind a valóságban, mind a művészetben több jelenség ötvözetével állunk szemben (pl. a romantika szép és alantas, rút és fenséges hősei, a tragikomikum stb.)

Igen fontos megállapításokat olvashatunk az esztétikai nevelésről, amelyet, mint írja: „nagyon gyakran igen leszűkítve úgy fognak fel, mint az ember képessé tételét arra, hogy a művészetet megértse és szeresse, vagy pedig mint az embernek a művészet eszközeivel való nevelését." (119. o.) Valójában az esztétikai nevelés sokkal komplexebb jelenség mind célját, mind eszközeit tekintve: „... *az esztétikai nevelés az ember esztétikai viszonyának alakítása a természethez, a társadalmi élet jelenségeihez és a művészethez*, vagyis a valóság minden területéhez, minthogy mindezek meghatározott esztétikai értékkel bírnak. Ezért a művészi ízlés formálása az esztétikai nevelés általános folyamatának elengedhetetlen és igen lényeges *oldala*, ez a folyamat azonban nemcsak hogy nem redukálható a művészethez való esztétikai viszony nevelésére, de mégcsak e folyamat legfontosabb elemének sem lehet vallani... Az ember kora gyermekkorától kezdve minden oldalról esztétikai ‚besugárzásnak' van alávetve. A játékszerek és a játékok, a családi élet berendezése, az iskola, a nagyobbak és a kortársak viselkedése, a természet, a város, az utca hatása, az első munkakészségek és a továbbiakban kibontakozó részvétel a munkatevékenységben, a sport és természetesen a művészet is — mindez alakítja az ember esztétikai viszonyát az élethez. Ebből az következik — és ennek a konklúziónak nemcsak elméleti, hanem hatalmas gyakorlati jelentősége is van —, hogy az ember és az egész nép esztétikai nevelését nem szabad úgy tekinteni, mint valami *külön, önálló és öncélú* nevelési formát. Mivel az ember esztétikai viszonyának formálása az élethez elszakíthatatlan a munkához való viszonyának alakításától,

politikai, erkölcsi, vallási vagy ateista nevelésétől, testi nevelésétől és végül művészeti nevelésétől, ezért az esztétikai nevelés csupán *meghatározott oldala* vagy *sajátos aspektusa* a nevelő tevékenység valamennyi többi formájának... De... venném magamnak a bátorságot azt állítani, hogy a nevelő tevékenység egyetlen formája sem teljes értékű, nem ér el nagy hatást, ha nem foglalja magába az esztétikai nevelés elemét." (119—120. o.)

Ez utóbbi megállapítását Kagan sokoldalúan és meggyőzően bizonyítja.

Kagan munkája az esztétikai jelenségek legfontosabb problémáival foglalkozik, az egyetemi oktatás igényeinek megfelelően didaktikus jelleggel, de végig magas színvonalon, elkerülve a vulgarizálásnak az ismeretterjesztéskor mindig fenyegető veszélyét.

Garai László

P. Jersov: A színészi alkotás

A Színháztudományi Intézet sorra jelenteti meg korunk nagy rendezőegyéniségeinek esszéit, memoárjait, műhelymunka-jegyzeteit, rendezőpéldány-forgácsait. Jersov, a Korszerű Színház új kiadványának szerzője is hivatásos rendező, tanulmánya azonban nem sorolható a fentiek közé. Vállalkozása tudományos igényű: a színészi alkotófolyamat vizsgálata, pontosabban e folyamat eddigi legszeniálisabb leírásának, az un. Sztanyiszlavszkij-rendszernek ad tudományos alapvetést.

Munkája két szempontból is figyelemre méltó. Az utóbbi időben mintha elmosódtak volna a Sztanyiszlavszkij-rendszer érvényességi határai. Sokak szerint nem több, mint esetleges rendezői tapasztalatgyűjtemény, egy a sok közül, melynek kötelező erejű általánosításai múló divatnak bizonyultak. Másrészt Jersov műve úttörő jelentőségű a speciális, alkalmazott *alkotáslélektan* területén, tehát a művészetelmélet egyik legfeltáratlanabb, igen gyakran tudománytalanul mitizált zugában.

Jersov e második probléma megoldásával szándékozik megoldani az elsőt — a tudományos tételek vitathatatlanságával fegyverzi le a kételkedőket. A vállalkozás újszerű és jogos, hiszen maga Sztanyiszlavszkij is mintegy kötetlen formában, egy képzelt színiiskola mindennapi életében „dramatizálva" rögzítette és foglalta össze alkotáslélektani elméletét, és szovjet követői (pl. Gorcsakov, Toporkov, Popov) is napi színházi gyakorlatukhoz kötve keresik érvényességi körének határait. Jersov viszont arra vállalkozik, hogy a zseniális megfigyelések, tapasztalatok gazdag tárházában végleges rendet teremtsen, és az eddig *metodikai* rendszernek tekintett Sztanyiszlavszkij-elméletet a *tudományos* rendszer rangjára emelje.

Jersov abból indul ki, hogy Sztanyiszlavszkij rendszere egyrészt *közös* valamennyi tudománnyal abban, hogy objektív folyamatokat általánosít, igazolja és segíti a gyakorlatot, másrészt *speciális* tudományként választ ad a színházművészetnek a célra, az „eszközre" és a „felhasználási" módra vonatkozó három alapkérdésre: a) Mi a színház, és mi szerepe a társadalomban? b) Milyen a színész? c) Hogyan realizálhatja képességeit?

Jersov hangsúlyozza, hogy Sztanyiszlavszkij az első, aki a fenti kérdésekre egységes, összefüggő választ tudott adni, tehát épp ezért övé a színészet-esztétika *első tudományos* rendszere. Természetesen nem előzmények nélkül való. Az előző elméletek (pl. Diderot-é) azonban még nem emelkedhettek tudományos rangra, mégpedig azért nem, mert nem rendelkeztek elégséges tudásanyaggal. Sztanyiszlavszkij mögött viszont már ott állt a) a klasszikus orosz esztétika (Csernyisevszkij, Belinszkij), mely elméletileg megalapozta a rendszer eszmeiségét, népiségét, realizmus-igényét (szemben például Vahtangov és Meyerhold elméleteivel), b) a tudománnyá fejlődött pszichológia (Szecsenov, Pavlov), c) a nagy orosz színészek tapasztalatanyaga.

A feltételek tehát megértek a színészet tudományának megalkotására. Jersov ezek után azt a döntő momentumot keresi, amelynek alapján éppen Sztanyiszlavszkijnak sikerült a szintézis. Mint a tudományos hipotézisek esetében oly gyakran, itt is egyetlen zseniális felismerés adja a lökőerőt. Sztanyiszlavszkij rájött — szemben számos teoretikus elődjével —, hogy mi a színészet speciális művészi kifejező eszköze. A régebbi álláspontok szerint ez vagy a szó, vagy a taglejtés, mozdulat, vagy maga az emberi test, vagy e három kombinációja.

[1] P. Jersov: A színészi alkotás. I—II. köt. A magyar Színházművészeti Szövetség Kiskönyvtára; Korszerű Színház 59—60. sz. A Színháztudományi Intézet kiadása, 1963. 190 + 230 o.

Jersov, miután tisztázza a művészi kifejezőeszköz kritériumait, kimutat a, hogy egyik meghatározás sem elégséges. Sztanyiszlavszkij új oldalról ragadta meg a problémát: a színészet kifejezőeszközének (anyagának) a *cselekvést ismerte fel.*

Jersov állításának lényegével a cselekvés központi helyzetét illetően egyetértünk, definíciója és bizonyításmódja azonban vitára indít. Így fogalmaz: „A színész művészetében az emberi cselekvés tökéletesen ugyanolyan szerepet játszik, mint a szó az irodalomban, a hang a zeneművészetben, a szín a festészetben stb."

Nos, érzésünk szerint ez így nem igaz. A művészet anyaga, kifejezőeszköze általában az, amivel az egyes művészeti ágakhoz tartozó műalkotás *érzékeinkre* hat, eljut tudatunkhoz. Evidens, hogy ebben az értelemben a szín és a cselekvés nem azonosítható. Cselekvést nem érzékelünk — csak beszédhangot és gesztust. A cselekvés már nem elem, hanem *struktúra*, amely magába foglalja a színészi alkotás anyagelemeit. (A strukturális felépítettség nemcsak a színészi alkotás sajátja, hiszen pl. a festészetnek sem lehet kizárólagos kifejezőeszköze — anyaga — a szín, legalább a formával kell strukturális kapcsolatba kerülnie.)

Pontosabban fogalmazva tehát: Sztanyiszlavszkij felfedezése abban van, hogy felismerte: a színészet anyagai (beszéd, gesztus, mimika) csak a cselekvéstől meghatározott strukturális kapcsolatukban válnak felfoghatóvá, kifejezővé.

A zavart némileg fokozza még, hogy Jersov nem definiálja, mit ért cselekvésen, csak elhatárolja Sztanyiszlavszkij dialektikus cselekvésfelfogását az idealista és a metafizikus-materialista nézetektől. Helyesen fogalmazza meg és emeli ki viszont — és végeredményben ez a lényeg —, hogy csak a *pszichofizikai* folyamatnak felfogott cselekvés felel meg a drámaművészet igényének, így válik a megismerés eszközévé. Hegelre hivatkozik, aki szerint: „a cselekvés az ember legvilágosabb és legkifejezőbb feltárulkozása, szellemi hangulatának és céljainak feltárása. Hogy az ember legmélyebb alapjában milyen, elsőnek a cselekvés által mutatkozik meg."

Ebből kiindulva Jersov a továbbiakban azt kutatja, hogyan szolgálja a cselekvés minden művészet közös funkcióját, a megismerést, hogy jeleníti meg magában a lényeget (pl. a jellemet), azaz szellemes hasonlata szerint: mi teszi a néző számára „közérthető olvasmánnyá" a színpadon látottakat?

Mindenekelőtt az, hogy a cselekvés *célszerű*. Célszerű, amennyiben feltétlenül a) valaminek az átalakítására irányul, *b*) a cselekvő érdekében áll, c) tárgya van — tehát érzékileg felfogható.

A néző így a felfogott tevékenységekből (izommozgás, beszéd) a célra tud következtetni, a színész művészetétől függően a legdifferenciáltabban alkothat képet a célról. De a cselekvés nemcsak a célt,hanem ugyanakkor a cselekvőt is „feltárja",megismerteti, abban — az izommozgásban — érzékelhető dialektikus folyamatban, amelyben a cselekvőnek a tárgyról alkotott *elképzelései* — a tárgy *valódi* tulajdonságainak következtében — a tevékenység közben átalakulnak. E folyamat *sajátszerűsége* — mely minden cselekvőnél (múltja, környezete, tapasztalatanyag stb. miatt) feltétlenül más és más — tárja fel a jellemet. A néző a cselekvésben felismeri az *általánost*, a célt, amely miatt ő is hasonlóképpen cselekednék, és a *sajátszerűt*, a megismerendő emberi lelkialkatot.

Természetesen egy-egy cselekvés további kisebb cselekvésekre bontható, és viszont: a részcselekvések egyetlen átfogó cselekvéssé összegeződnek, szerveződnek. Hierarchiájukat nevezi Jersov a *cselekvés logikájának*. A cselekvés logikájában — tehát abban, hogy ki milyen részcélokkal és milyen sorrendiséggel akarja végcélját elérni — tárul fel legplasztikusabban egy-egy szerep lényege, tartalma, itt fut össze a cselekvés *általános, különös és egyedi mozzanata*. Ezért Jersov, helyesen, éppen a cselekvés logikájának teljes kimunkálását tartja a színészi alkotómunka művészi szférájának. Kimutatja, hogy ha az alkotásban a cselekvés logikájának minden egyes láncszeme nincs érzékelhetőleg kidolgozva, úgy a játék általános, elvont, illusztratív marad — és fordítva, ha a cselekvések nem integrálódnak egy átfogó cselekvésben, úgy naturalista, eszmeietlen, jelentéktelen lesz. Dialektikus egységük tehát a színészi alkotás *művészi voltának* fő kritériuma.

Jersov kitűnően mutat rá, hogy a színpadi cselekvés logikája nem másolja, hanem sűríti, ábrázolja az élet cselekvési logikáját. Ebből következik, hogy a) a cselekvéseknek koncentráltan kifejezőeknek kell lenniük. A színpadi cselekvés annál kifejezőbb minél plasztikusabban jeleníti meg a cselekvő *érdekeit*. b) Az élet cselekvési logikája kaotikusan többsíkú (egyszerre fiziológiai, társadalmi, filozófiai stb.). A színpad cselekvési logikájának — a színpadi alkotás jellege (pl. műfaja) szerint — plasztikusan kell kifejeznie e síkok hierarchiáját.

Jersov ezután a legkisebb egység, az elemi cselekvés természetét taglalja. Megállapítja, hogy minden elemi cselekvés

három mozzanatot tartalmaz. Ezek: *a)* a célfelismerés: *értékelés*, b) a környezetfelismerés: *alkalmazkodás*, c) az átalakító aktus: *ráhatás*. Valamennyi mozzanat pszichofizikai, tehát egyszerre tudati és izomtevékenység.

Ez a felosztás nagyon termékenynek bizonyul. Tekintve, hogy már az alkalmazkodás, de különösen a ráhatás mozzanata a tárgy élő vagy élettelen voltától meghatározott, világos, hogy a drámaművészet lényegéből adódóan a fő kutatási terület a *színpadi szöveg megjelenítése, a ráhatás előre*. E megfogalmazás egyszeriben megvilágítja Sztanyiszlavszkij vulgárizálóinak tévedését, akik a „fizikai cselekvés" fogalmának fetisizálása miatt éppen a dráma szövegével nem tudtak mihez kezdeni, ugyanakkor szervesen kapcsolja az újabb kutatási területeket (hallgatási zónák; lásd Popov: Színész és rendező. Korszerű színház 26—27. köt.) a Sztanyiszlavszkij-rendszerhez.

A színész által előadott szöveg tehát a ráhatás, *a tudatátalakítás* eszköze. Pontosabban: nem is a szöveg, a beszéd, hanem a beszédben megőrizve-megszüntetett képi-érzéki anyag, a *látomás*.

Ebben az értelemben a beszéd *szóbeli festészet*, benne a képalkotás kompozíciós törvényszerűségei érvényesülnek. A jersovi analógia rendkívül szellemes:

Kompozíciós problémák

a festészetben:	az előadóművészetben:
A tárgyak elhelyezése a térben.	A teljes képet alkotó képelemek elhelyezése.
A kép felületének kidolgozása (a sík ritmikus felosztása).	Hangbeli eszközök felhasználása.
Az ábrázolás vizuális befogadtatása (nézőpont, látószög).	A képet alkotó tárgyakhoz való viszony kialakítása (kiemelés).

Az analógiát még tovább vezeti a tárgyelhelyezés lehetséges eseteire:

Egynemű tárgyak sora.	Felsorolás.
Különböző, de egy jelentőségű tárgyak.	Egybevetés.
Kontrasztos tárgyak.	Szembeállítás.
Nem egyforma jelentőségű tárgyak egymásra vonatkozása.	Magyarázat, indokolás.
Egyforma jelentőségű tárgyak egymásra vonatkozása.	Elbeszélés.

A látomás megelevenítésének fenti törvényszerűségei még nem speciálisan drámaiak (pl. a szavalatban is' érvényesek). A színész látomása — szemben a szavalóéval — a ráhatás funkciójának megfelelően feltétlenül kapcsolatba lép egy másik — már működő — tudattal, tehát a színész céljától meghatározott. Ennek alapján Jersov a szóbeli cselekvés összes lehetséges módozatait 11 alaptípusra korlátozza. Az efféle feltérképezés gyakran művészetellenes pedantéria, Jersovnál azonban rendkívül elgondolkoztató munkahipotézis.

A szerző felsorolva a tudatműködés alaptípusait (figyelem, érzés, képzelet, emlékezet, gondolkodás, akarat) rámutat, hogy a színész mindig ezek *egyikére* akar hatni, és ez szabja meg a saját tudatműködését. Jersov szerint a szóbeli cselekvés lehetséges esetei:

1. Megszólítani: hatás a *figyelemre*.
2—3. Buzdítani, korholni: hatás az *érzelemre*.
4—5. Figyelmeztetni, meglepni: hatás a *képzeletre*.
6—7. Tudakozódni — állítani: hatás az *emlékezetre*.
8—9. Magyarázni — megszabadulni:[2] hatás *a gondolkodásra*.
10—11. Kérni — parancsolni: hatás az *akaratra*.

A fogalompárokban a tudatműködés ellentétes pólusai mutatkoznak meg.

Jersov hangsúlyozza, hogy a színész természetesen nem egyetlen tudattevékenységre, hanem a tudat *egészére* 'hat, de mindig a „partner tudatának egyik vagy másik oldaláról hatol be", hogy a tudatot átalakítsa. Ugyanígy világos, hogy a szóbeli cselekvések fenti esetei sem válnak

[2] A meghatározás nem szerencsés. Jersov e fogalommal azt jelöli, hogy míg a magyarázat együttgondolkodásra indít, ellentéte az együttgondolkodás megszakítását célozza.

külön egymástól, hanem kombinálódnak. Jersov leszögezi azt is, hogy a szóbeli cselekvés annál kifejezőbb, minél világosabb az összetétele. A kusza összetétel a szándék elmosódottságának következményeimíg a drámailag erőteljes szándék a szóbeli cselekvésnek plasztikus szerkezetet kölcsönöz.

Bátran mondhatni, hogy Jersov a szóbeli cselekvés gondolatát emeli a Sztanyiszlavszkij-rendszer centrumába. Ez választja el a realista színészt a deklamálótól (aki a szöveget pusztán gondolat- és érzéskifejezésnek tekinti), ez mutat rá szövegmélye („ami rákényszerít bennünket, hogy kimondjuk a szerep szavait") és szöveg dialektikus viszonyára, ez szabadítja meg a színészt a hangvétel sablonjaitól, felismertetvén, hogy a szavak értelme nem határozza meg a velük való cselekvés módját.

Jersov a monológot is a szóbeli cselekvés egy sajátos formájának tartja (ráhatás a saját tudatra, problémamegoldás). E gondolat némileg túlhajtottnak tűnik, inkább tekinthető az értékelés mozzanata színpadi stilizációjának. De ezzel, és általában a stilizáció problémájának megvitatásával már a tanulmány befejező része foglalkozik majd.

Az eddigi gondolatmenet *analizáló* jellegű volt, a színészi alkotást elemeire bontotta A *szintézis* magát az *alkotófolyamatot* vizsgálja. Ez Jersov könyvének legvitathatóbb része..

Jersov helyesen állapítja meg, hogy mindenféle színészi alkotás, alkotófolyamat célja az *átlényegülés*, és hogy ez szükségképpen csak *feltételesen* és nem valójában végbemenő átalakulás, tehát apellálnia kell a néző *hiszékenységére* is. A probléma lényege: a feltételesség mértéke, azaz hogy miben és mennyiben kell átlényegülnie a színésznek.

Közismert, hogy Sztanyiszlavszkij az átlényegülés kritériumának az *átélést* tartja. És sajnos Jersov azzal, hogy ezt a fogalmat nem ütközteti midazokkal az ellenérvekkel, amelyek Sztanyiszlavszkij óta a modern színjátszásban felmerültek, nem tudja a Sztanyiszlavszkij-rendszer érvényességi körét kitapinthatóvá tenni. Jersov ugyanis úgy utasítja el az *ábrázolást*, a nem átéléses, hanem demonstráló színjátszást, mintha Brecht, de akár Racine vagy a commedia dell'arte a világon sem lett volna. (Nem véletlen, hogy Jersov példatára szinte kizárólag a XIX—XX. századi ún. nagyrealista drámairodalomra korlátozódik. Sztanyiszlavszkij koncepciójának alapja, hogy a színész nem vesz tudomást a „negyedik falról", a nézőről, ezért lényegül át az átélésig, míg számos színjátéktípus éppen a néző jelenlétére, ezért a demonstrálásra épül).

Jersov tehát a Sztanyiszlavszkij-rendszer egyik, történeti vonását abszolutizálni akarja. Pedig — mértani hasonlattal élve — az eukleidészi rendszer tudományos értékéből sem von le semmit, hogy nem abszolút érvényű, hanem konkrét *érvényességi határai* vannak. Jersov akkor járt volna el helyesen, ha az analizált elemek általános érvényűsége mellett rámutat a szintézis többfajta lehetőségére.

A befejező gondolatmenetben Jersov a színház alkotóművészeinek (színész, rendező, író) viszonyát, kölcsönös meghatározottságát boncolja. Feladatkörük sajátos profiljának és szoros egymásrautaltságuknak rendkívül érdekes esztétikai-filozófiai indoklását adja. E szerint az *író a cselekmény, a színész a cselekvés, a rendező a küzdelem* művésze. A dráma cselekménye ugyanis a cselekvések és ellencselekvések szakadatlan küzdelmében, a konfliktusokban realizálódik. Így a színészi cselekvések fonalát a rendező szövi a konfliktusok értelmezésével, megjelenítésével a dráma cselekményébe.

Szekeres József fordítása világos, olvasmányos, különösen ha figyelembe vesszük, hogy e területen minden fordító egyben szaknyelvteremtő is. A jegyzetanyag viszont néhol figyelmetlen. (Conan Doyle nem fantasztikus, hanem detektívregényeiről ismert – 80. o., az Antigonét nem Aiszkhülosz írta — 125. o., a Poljuska c. dalt Knyipper szerezte, nem pedig Alexandrov — 136. o.)

Dévényi Róbert

R. Palme Dutt: Korunk történelmi problémái[1]

R. P. Dutt angol marxista történész és politikus könyve a szerzőnek a Moszkvai Egyetemen 1962-ben — diszdoktorrá avatása alkalmából — elhangzott előadásait tartalmazza. A kötet négy kérdést elemez: 1. A történetírás és az igazság; 2. A hidegháború; 3. Miért késik Nyugaton a szocialista forradalom? 4. Marxizmus és szocializmus Nagy-Britanniában.

Könyvének alapgondolata, vezérfonala annak elemző bemutatása, hogy a történetírás, a történettudomány számára is

[1] Kossuth, 1964. Ford. Halász Zoltán. 192 o.

szükségszerű a marxizmus—leninizmus elméletének alkalmazása, és hogy napjaink eseményeiről is csak azzal lehet valóban időtálló, tárgyilagos ítéletet formálni.

„A történetírás és az igazság" című fejezetben ennek az alapgondolatnak a marxista és nem-marxista történetszemlélet, történelemírás összehasonlítása, illetve szembeállítása alapján történő általános kifejtését találjuk. A történetírást csakis a marxista módszer alkalmazása teszi tudománnyá. A mai burzsoá történészek nagy része tagadja a történelem mint tudomány létezésének a lehetőségét is. Szerintük pl. a történetírásnak nincs objektív realítása, a történelem csupán a történész tapasztalása. Dutt a történelem szubjektivista szemléletének okát, alapját elemezve leszögezi: „Nincs ember, aki a történelmen kívül élne, vagy ne állna azon társadalom és gondolkodásmód hatása alatt, amelyben felnőtt, s amelynek részese." (11. o.) Napjainkban, a kapitalizmus általános válságának korában, a burzsoá történészek zöménél megnyilvánuló tehetetlen szkepticizmus vagy léha nihilizmus alapja az, hogy a burzsoázia, melyet képviselnek, szembekerült az általános társadalmi haladás érdekeivel. Ez a magyarázata annak, hogy a burzsoá történetírás és az objektivitás szembenállnak egymással.

Természetesen a marxista történészek sem állnak a történelmen kívül, az ő felfogásukat is befolyásolják, meghatározzák azok a körülmények, amelyek között élnek. De ez még nem indítja őket a történeti objektivitás tagadására, valamiféle szkepticizmusra, nihilista álláspontra a történelemmel szemben. Szerintük a történész és történelem egymáshoz való viszonyában a társadalom életében megnyilvánuló objektív és szubjektív tényezők közötti viszony jut kifejezésre. A történetírás objektív alapját az adja meg, hogy az emberiség maga csinálja a történelmet, de olyan körülmények között, amelyet a történelem alkotott meg számára. Lenin mutat rá arra, hogy az emberi társadalom törvényszerűségei nem abban az értelemben objektívek, hogy emberek, tudatos lények létezésétől függetlenül létezhetnének és fejlődhetnének. Objektivitásuk abban áll, hogy azok a feltételek, amelyekhez kötve vannak és amelyek között vagy amelyek alapján hatnak,függetlenek az emberek tudatától és akaratától.

Dutt kimutatja: a történetírásnak mint történettudománynak olyan folyamatot kell tanulmányoznia, amely a társadalmi fejlődés objektív törvényei alapján megy végbe — nyilvánvaló tehát, hogy egyáltalán nem közömbös, milyen filozófiai módszerre támaszkodik.E feladat megoldására csak olyan filozófia képes, amely összhangban van a jelen történelmi fejlődésének tényleges irányával, nem pedig egy halódó társadalmi rendszert képvisel, mint a burzsoá filozófia: „... a marxizmus a történészek kezébe adja, ha nem is az eleve alkalmazható, kész választ, de legalább is a módszert a történeti igazság felderítéséhez. Ezzel szemben a nem-marxista történelemszemlélet az igazság eltorzítását eredményezi." (26. o.)

A könyv az SZKP XX. és XXII. kongresszusa nyomán felvet egy speciális és feltétlenül érdeklődésre számot tartó problémát: egy meghatározott történelmi korszak újraértékelésének a kérdését. Rámutat arra, hogy a személyi kultusz érvényesülésének időszakában a politika eltorzulása rendkívül káros hatással volt a marxista—leninista történészek munkájára: a hibák következtében ugyanis a jelenkori történelem feldolgozása is torzulásokat szenvedett; Dutt ezzel összefüggésben felhívja a figyelmet a történelmi igazságok kutatására, marxista elemzésére. Nagyon élesen — s hozzátehetjük, feltétlenül jogosan — mutat rá annak szükségességére, hogy a rendelkezésünkre álló ismeretanyag alapján létrehozzuk e korszak lehető legalaposabb és legtárgyilagosabb történelmi feldolgozását, nem csak puszta tájékozódás végett, hanem azért is, hogy megcáfoljuk az ellenséges hazugságokat, amelyek bőségesen megtoldották a tényleges hibáinkat. Rámutat arra, hogy e történelmi elemzést bátran és határozottan elvégezhetjük, a végkonkluziók ugyis a kommunizmus igazát fogják bizonyítani, hiszen a kommunizmus a mi történelmi korszakunk alapvető történelmi igazsága. Kár, hogy a szerző a kérdésfelvetésen nem megy túl.

A könyv második fejezete a hidegháború kérdésének részletes elemzését adja. Joggal mutat rá arra az ellentmondásra, hogy míg a hidegháború korunk igen égető problémája, addig a nyugati történetírás feltűnően agyonhallgatja. E tekintetben kivétel Fleming professzor 1961-ben kiadott könyve, melyet Dutt elismerően ismertet is. Dutt nem elégszik meg a kérdés propagandisztikus felvetésével, hanem tényeket, történelmi dokumentumokat dolgoz fel, és így vonja le elméleti következtetéseit, meggyőző erővel mutatva be — a burzsoá propaganda hazugságaival szemben — a hidegháború lényegét, célját, eszközeit, ugyanakkor belső ellentmondásait és csődjét. „A hidegháború nem más — állapítja meg —, mint a nyugati hatalmak politikájában a II. világháború után domináló szovjetellenes ellenforradalmi összeesküvés sajátos formája." (67. o.) Kimutatja,

hogy a hidegháború kezdetét arra az időpontra tehetjük, amikor a Nyugat ráébredt, hogy számítása kudarcba fúlt, a náci hadigépezet nem fogja megsemmisiteni a Szovjetuniót. Ez 1942 nyarán történt. Churchill 1942 októberében dolgozta ki titkos memorandumát, s ebben kereken kimondta, hogy gondolatai „elsősorban" akörül forognak, miképpen lehet majd legyőzni „az orosz barbárságot" Európában. S a Nyugat politikáját ezután alapvetően valóban ez az irány határozta meg. Az, hogy a hidegháború meghirdetésére csupán 1946-ban, Winston Churchill híres fultoni beszédében került sor, valamint hogy hivatalos formát csak 1947-ben, egy ünnepélyes amerikai kormánynyilatkozatban, a Trumann-elv meghirdetésével nyert, nem jelenti azt, hogy a hideg-háború ekkor kezdődött volna.

Dutt a II. világháború óta eltelt fejlődés alapján kimutatja azt is, hogyan jutott csődbe a hidegháború politikai és katonai elmélete, valamint stratégiája. És itt hozzátehetjük, hogy 1962 (előadása elhangzása) óta a hidegháború csődjének folyamata — különösen a Karib-tengeri válság megoldásával és az atomcsend-egyezmény aláírásával — tovább fokozódott. Ennek hatása mindenekelőtt abban jut kifejezésre, hogy az irreálissá vált „erőpolitika" elmélete helyett az un. „fellazítási" politikát kezdik alkalmazni, amelyben nagy szerepet szánnak a szocialista országok belső problémái felnagyításának, valamint az un. pszichológiai hadviselésnek.

Természetesen igaza van a szerzőnek — és ez napjainkra is vonatkozik — amennyiben „nem állíthatjuk azt, hogy a hidegháború immár a múlté", (108. o.) sőt ama megállapításának is van létjogosultsága, hogy a hidegháborúnak „még nem lépett helyébe a békés egymás mellett élés". (108. o.) De mindezen megállapításai túl kategorikusak, nem veszi eléggé számításba azokat a változásokat, amelyek a nemzetközi politikában, a nemzetközi kapcsolatokban végbementek. Igaz az, hogy a békés egymás mellett élés nemcsak a „meleg", hanem a hidegháborúnak is ellentmond, így a békés egymás mellett élés elvének teljes, tényleges érvényesüléséhez a hidegháború teljes felszámolása szükséges. De a békés egymás mellett élés megvalósulása folyamat, amely lépésről lépésre tör magának utat a hidegháborús politika kudarca arányában.

A könyv két utolsó fejezete Nagy-Britanniával foglalkozik. Dutt itt mindenekelőtt azt a széles körű érdeklődést kiváltó kérdést veti fel: Miért késik Nyugaton a szocializmus? A nyugateurópai országok egykor a civilizáció élén haladtak, technikai és gazdasági vonatkozásban még ma is az élvonalba tartoznak. Ezekben az országokban született meg a szervezett munkásmozgalom. Itt bontakoztak ki a szocializmus eszméi. Itteni tapasztalataira építette fel Marx és Engels a tudományos szocializmus elméletét. Ámde a nyugateurópai országok, ahonnét mindez útjára indult, jócskán lemaradtak. A revizionizmus e tényben a marxizmus cáfolatát véli felfedezi. Dutt Nagy-Britannia sajátos fejlődésének s helyzetének marxista elemzésével cáfolja meg a revizionizmusnak, a szociáldemokratizmusnak a kapitalizmust védelmező opportunista elméletét. Kimutatja, hogy Nyugaton csupán késik a szocializmus, de Angliában is szükségszerűen meg fog valósulni. Ehhez azonban éppen a szociáldemokrácia opportunizmusát, befolyását kell legyőzni, mindenekelőtt azzal, hogy objektív alapját — a brit imperializmus gyarmati rendszerét, mely az extraprofiton keresztül a munkásarisztokrácia, az opportunizmus társadalmi-gazdasági bázisát képezi — kell felszámolni. Korunk a gyarmati rendszer összeomlásának időszaka — egyre inkább megérnek a szocialista forradalom objektív társadalmi-gazdasági feltételei Angliában is, és az angol Kommunista Párt vezetésével a forradalmi marxizmus győzelme ott is elkerülhetetlen.

Garai Károlyné

A magyar forradalmi demokraták világnézete[1]

M. A. Hevesi könyve két szempontból is feltétlen figyelmet érdemel. Ez az első könyv a Szovjetunióban, mely a magyar forradalmi demokraták világnézetét ismerteti, és Magyarországon sem született mind ez ideig olyan munka, mely e témát ilyen teljességgel tárgyalná.

A könyv már megjelenése tényével többet jelent annál, hogy egy fehér foltot térképez fel a szovjet olvasó számára.

[1] М. А. Хевеши Мировоззрение венгерских революционных демократов (40-е годы XIX века). Изд. Ак. Наук СССР, Москва, 1962. 205 о.

A történelem kutatói mind nagyobb figyelmet fordítanak a kelet-európai nemzetek fejlődésének közös, sokszor egymást magyarázó vonásaira. Ez a szemlélet az irodalomtörténetben és a filozófiatörténetben is gyümölcsöző, éppen a társadalmi alap fejlődésének számos lényeges megegyezése miatt.

A forradalmi demokrácia a múlt században döntően kelet-európai jelenség volt. Heves így foglalja össze e világnézet-típus legáltalánosabb történelmi előfeltételeit: „Amint a történelem mutatja, a forradalmi demokrata ideológia különösen azokban az országokban terjed el, ahol még erősek a feudalizmus pozíciói, s ugyanakkor nincs forradalmi polgárság, még kevésbé fejlett proletariátus." (173. o.). Ez a szituáció a legtisztábban Oroszországban jött létre, és — az ideológiai tükröt tekintve — az orosz forradalmi demokrata filozófia érte el a legnagyobb teljesítményt, vált a forradalmi demokrácia „klasszikus" formájává. Megvan azonban a többi nemzet forradalmi demokrata ideológiájának is a maga jelentősége, nemcsak az illető nemzet vonatkozásában, hanem egy filozófiatörténeti korszak összetevőjeként is. Épp ezért lehet jelentős a magyar ideológia történetének e fejezete az egyetemes filozófiatörténet számára is.

Magyarországon a Hevesi által is leírt osztály-konstelláció nem alakult ki olyan tisztán, mint Oroszországban. A nemzeti függetlenség problémája bonyolította össze és akadályozta meg az osztályálláspontok kikristályosodását. Ezenkívül nálunk a forradalmi demokrácia története nem is ír le folytonos vonalat, hanem mintegy összecsomósodik az 1848-as forradalom előtt és alatt. Hevesi ezt a csomópontot választotta vizsgálódása tárgyául, ami tehát a kérdés monografikus feldolgozásával egyértelmű.

Hevesi szálanként fejti fel a múlt századi magyar fejlődés szövetét. E munkájában elsősorban Révai József elemzéseire támaszkodik. Könyvének első fejezetében ezzel a forradalmi demokrata világnézet megjelenésének általános előfeltételeit tárja fel. Kiemeli a magyar helyzet sajátosságát, a középnemesség ellentmondásos szerepét és azt, hogy a feudális pozíciók leghatározottabb védelmezője a főnemesség és a katolikus főpapság volt. Ez utóbbi magyarázza a magyar forradalmi demokraták különösen éles antiklerikalizmusát, mely Horárik János gondolatvilágában nyerte el megfogalmazását.

E fejezet után Petőfi, Vasvári, Táncsics és Horárik gondolkodói portréját rajzolja meg egy-egy fejezetben. Ez a szerkezeti megoldás — bár az anyag elrendezésének nehézségei részben indokolják — nem mondható egészen szerencsésnek, mert közös nevezőre hozza az egyes gondolkodókat. Holott a pontos, egyénre szabott osztályelemzés a magyar forradalmi demokratáknál különösen fontos, hiszen mint azt Hevesi is kiemeli, nézeteik jelentősége nem a filozófiai általánosítás magas fokában áll, hanem eseményekre adott többé-kevésbé közvetlen ideológiai reflexekként jellemezhető. Így Petőfi gondolkodói arcéle a középnemességhez és a feudális parasztsághoz kialakított viszonyában, népiességének sajátos plebejus színezetében világlik meg. Hevesi hajlik affelé, hogy a magyar forradalmi demokraták világnézetét egységesen paraszti osztályalapra helyezze. Ezért Táncsics portréja sikerül a legvilágosabbra és legösszefüggőbbre, míg Petőfié inkább ismertetés jellegűvé válik. Hevesi helyesen látja, hogy a forradalmi demokrácia talaja a paraszti és plebejus rétegek. Azt a különösséget azonban nem veszi eléggé figyelembe, hogy nálunk, eltérően az orosz helyzettől, e két réteg érdekei nem estek teljesen egybe: a plebejus érdekek ideológusai a nemzeti függetlenség problémáira reagáltak érzékenyebben, míg Táncsicsot a társadalmi problémák megoldása érdekelte konkrétabban. A magyar fejlődés e kettős problémáját mindannyian összekötötték, s forradalmi úton kívánták megoldani, az osztályárnyalattól függően azonban más-más oldal került előtérbe.

Hasonló fenntartással olvassuk az utolsó fejezetet is, mely a magyar forradalmi demokraták közös sajátosságait hivatott feltárni. Itt a szerző a forradalmi demokrata világnézet legáltalánosabb sajátosságaiból indul ki, melyek a következők: a feudalizmus éles kritikája, mély demokratizmus, a forradalmi megoldás és az elvont szocialista távlatok összekötése. E vonásokon belül emeli ki azután azokat a jegyeket, melyek a magyarok sajátjai voltak.

A forradalmi demokrácia megítélésében valóban az oroszok jelentik a mércét és a fogódzót, mint e világnézet-típus „klaszszikusai" — ez azonban nem jelentheti azt, hogy belőlük deduktive meg lehetne kapni a magyar gondolkodók specifikumait. Ami a magyar forradalmi demokratákra elsősorban jellemző volt, és koruk többi ideológusától döntően megkülönböztette őket, az az, hogy a nemzeti függetlenség gondolatát összekötötték a társadalmi forradalommal. E sajátosság első helyen való kiemelése azonban az orosz forradalmi demokraták felől megközelítve nem lehetséges, hiszen ott a nemzeti függetlenség kérdése nem játszott olyan szerepet, mint nálunk.

Itt is tulajdonképpen egy helyes elvi és módszertani meggondolás túlzásáról van szó. Hevesi hangsúlyozza a kelet-európai összefüggéseket, de egyoldalúan, a problémákat deduktive közös nevezőre hozva, ahol ha a nemzeti sajátosságok jegyei nemis, de e jegyek rendszere, egymásközti értékrendje elsikkad.

A nemzetközi összefüggések hangsúlyozása viszont segíti abban a polémiában, mely a könyvön végigvonul, s mellyel közvetlenül a magyar vitákba szól bele. Itt konkréten arról a vitáról van szó, mely 1956-ban folyt a Társadalmi Szemlében. Hevesi bírálja azokat a nézeteket, melyek tagadják az önálló magyar filozófia létét, melyek a magyar fejlődésben a líra és a filozófia között kizáró ellentétet látnak, és Forgács László vita-hozzászólásával ért egyet, aki a magyar filozófia fejlődésének kezdő impulzusát épp a társadalmi tudat e két területének dialektikájában látja. Hevesi érvelése azért meggyőző, mert az orosz forradalmi demokraták felől tekintve szemébe tünhet az, ami a magyar gondolkodókban egyetemes értelemben eredeti.

Hevesi könyve lelkiismeretesen feldolgozott anyagával sokat nyújthat a forradalmi demokrácia történetével fog lalkozó kutatóknak, s könyvével ezután a magyar vitákban is számolni kell.

Farkas János

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1964. 6. SZÁM

Vita a természet dialektikájáról mint önálló filozófiai tudományról

Néhány éve, amióta megerősödött a filozófusok és természettudósok kapcsolata, s mind behatóbban tárgyalják a természettudományok filozófiai problémáit, egyre élesebben vetődik fel a Szovjetunióban a filozófia felépítésének, a dialektikus materializmus és a természet dialektikája viszonyának kérdése. Jelentős állásfoglalás volt ebben a vonatkozásban G. V. Platonov és M. N. Rutkevics közös tanulmánya (Voproszi Filoszofii 1963/3.), melynek főbb tézisei a következők: A dialektikus materializmus centrális helyet foglal el a marxista filozófiában, a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényszerűségeit vizsgálja. E három terület általános törvényszerűségeinek feltárása három önálló tudomány, a természet dialektikája (más néven a természettudományok filozófiai problémái), a történelmi materializmus és a dialektikus logika feladata. Mindhárom tudomány a dialektikus materializmus alkalmazása a valóság megfelelő területére, de a dialektikus materializmus kategóriáin kívül saját, önálló kategória rendszerrel is rendelkeznek.

E tanulmány alapján széles körű vita indult meg, a Voproszi Filoszofii szerkesztőségébe számos cikk érkezett, közülük néhány az 1964/6. számban meg is jelent. A vita azért is különös figyelmet érdemel, mert a következő filozófiai konferenciának egyik témája lesz.

P. Sz. Zabotin és F. D. Kramar közös hozzászólásukban a fenti tézisekhez csatlakoznak, a természet dialektikájának tárgya szerintük is a dialektikus materializmus törvényeinek specifikus megjelenése a természeti jelenségekben. A dialektikus materializmust a marxista filozófia „magjának" nevezik, s a marxista filozófiát Platonovval és Rutkeviccsel megegyező felépítésűnek tartják. A természet dialektikája és az egyes természettudományok kapcsolatát illetően pedig a következőkre mutatnak rá. A fejlődés során minden tudományban felmerültek általános érvényű, filozófiai problémák, a tudományok képviselői ennek megfelelően maguk is elkezdtek filozófiai kérdésekkel foglalkozni. A tudományok fejlődésének ez a tendenciája a szerzők szerint egyrészt azt mutatja, hogy megérett egy rendszeres, önálló, a természettudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozó marxizmuson belüli tudomány kialakulásának a szükségessége, mert a filozófia csak így tudja a természettudományoknak a kutatásaikhoz szükséges segítséget és irányítást megadni. Ugyancsak sürgető szükségszerűséggel veti fel az általánosítás, a szintézis igényét a természettudományok differenciálódásának, a határtudományok kialakulásának, a hatalmas empirikus anyag felgyülemlésének mind jobban érvényesülő tendenciája.

A szerzők azonban egy lépéssel továbbmenve még egy közbeeső láncszemet is létre akarnak hozni a természet dialektikája és a természettudományok között. Szerintük ugyanis a természet dialektikájának az általános kérdéseken túl tovább kell differenciálódnia az élő és az élettelen természet dialektikájára, sőt az utóbbin belül is (pl. a fizika, a kémiai, a geológia dialektikájára). Utalnak arra, hogy a tudományok differenciálódása a fejlődéssel járó progresszív jelenség, s ez alól a marxista filozófia sem vonhatja ki magát, a természet dialektikájának kiválása és ezen belül résztudományok kialakulása ennek a folyamatnak az eredménye.

Kifejtik, hogy az önálló „természet dialektikája" fordulatot hoz majd a dialektikus materializmusban is, közvetítőül szolgál majd a természettudományok legújabb eredményeinek általánosításához. Ennek eredményeként a természettudományok felfedezései nemcsak illusztrációs anyagul szolgálnak majd, hanem a filozófiai elemzés tárgyává is lesznek. Befejezésül megemlítik, hogy ebbe az irányba mutatnak a természettudományok filozófiai kér-

déseiről tartott módszertani szemináriumok gazdag tapasztalatai is.

A. V. Sugajlin cikke az előzőkkel egyetértve leszögezi, hogy bár a természettudósok nagy része ösztönös dialektikával közelíti meg a vizsgálandó természeti jelenségeket, ez az ösztönös dialektika azonban, mint korunk több nagy természettudósának példája mutatja, idealistává és metafizikussá torzulhat. A filozófiai és a természettudományok kapcsolatának ezt az akadályát oldaná fel a természet dialektikájának a kidolgozása.

A szerző hangsúlyozza, hogy mivel a filozófusok nem rendelkeznek megfelelő természettudományos ismeretekkel, a természettudományok művelőinek viszont alacsony volt a filozófiai képzettségük, a természet dialektikájának kidolgozása tudománypolitikai, szervezési kérdés is. Felhívja a figyelmet arra, hogy egyes nyugati országokban már folyik ilyen irányú képzés. Angliában pl. maga Heisenberg vezetett speciális tanfolyamot a modern fizika filozófiai problémáiról.

Sugajlin tehát a természettudományok filozófiai problémáiról szóló előadássorozat bevezetését javasolja a megfelelő felsőoktatási intézményekben, amit persze megfelelő káderek kiképzésének kell megelőznie. Az előadássorozat a természettudományok általános filozófiai problémáit, továbbá az egyes természettudományok filozófiai problémáit tárgyaló részből állna. Ennek kapcsán vitába száll Platonovval és Rutkeviccsel, akik az előbbi terület kidolgozását a filozófusok, az utóbbiét a természettudósok feladatának tartják, míg Sugajlin szerint a kettő egységes problémakör, így mindkettőnek a művelésére a filozófusok hivatottak.

Befejezésül megállapítja, hogy a fenti előadássorozatnak tartalmaznia kell: 1. a természet dialektikája tárgyának meghatározását, 2. a természettudomány és társadalom viszonyának elemzését, a természettudományok és a technika fejlődésének perspektiváit s jelentőségét a társadalom fejlődésében, 3. a természettudományos világkép kialakulásának útját és felépítését, ehhez csatlakoznék a dialektikus logika egyes problémáinak tárgyalása is, 4. a természettudományok filozófiai problémáit a materializmusnak az idealizmussal és a metafizikával folytatott harca kapcsán.

T. Abdildajev hozzászólása szintén a Platonov—Rutkevics-féle álláspontra helyezkedik. Utal Engels törekvéseire a természet dialektikája kidolgozásában, de nem utal arra, hogy a materialista ontológiának és a természet dialektikájának különálló kidolgozása már a marxizmus klasszikusainak munkásságában megkezdődött, s hogy ez a vonal csak a későbbiekben szakadt meg, amikor a marxizmus egyéb területeivel együtt a természet dialektikája is leegyszerűsítés, vulgarizálás áldozata lett a dogmatizmus szakaszában.

A természet dialektikájának tárgya Abdildajev szerint: 1. a dialektikus materializmus törvényeinek specifikus megjelenése a természeti jelenségekben, 2. a természet fejlődésének általános törvényszerűségei, 3. a dialektikus materializmus kategóriái (pl: rész-egész, tartalom és forma stb.) alkalmazásának sajátosságai a természettudományokban, 4. a természettudományok közös filozófiai és módszertani problémái, 5. a természettudományokhoz kapcsolódó idealista-metafizikus, valamint vallásos nézetek és iskolák bírálata.

Felhívja a figyelmet arra, hogy a természettudományok fokozódó differenciálódásával megjelenik a szűk specializáció veszélye, amelyet csak általános természettudományos elmélet kidolgozásával lehet elkerülni. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a természet dialektikájának mint önálló filozófiai tudománynak a tételezése korántsem jelenti a régi természetfilozófia (Naturphilosophie) feleleventését. A Marx előtti természetfilozófia spekulatív alapokon állt, és a világ általános képét, az ismeretek zárt és végleges rendszerét igyekezett megadni. Ezt a véglegesen rögzített rendszert nem a valóság elemzéséből, a természettudományok eredményeire, konkrét anyagára támaszkodva építették ki, hanem absztrakt és spekulatív filozófiai alapelvekből vezették le. Az így kialakított természetfilozófiát a tudományok tudományának tekintették, amely felette áll a természettudományoknak, és megszabja a lehetőségeiket. A XIX. sz. közepe óta azonban a nagy tudományos felfedezések nyomán a természetfilozófia ideje lejárt, ezzel kapcsolatos Engels kísérlete a dialektikus materializmus alapjain álló természet dialektikája létrehozására.

Az eddigi hozzászólásokkal ellentétben V. I. Malcev élesen támadja Platonov és Rutkevics téziseit. Nem ért egyet a marxista filozófia tagolására vonatkozó elképzeléseikkel, nevezetesen azzal, hogy azon belül a természet dialektikája önálló tudomány lenne, szerinte a természet dialektikája és a dialektikus materializmus közötti bármely különbségtétel értelmetlen. Nem fogadja el azt, hogy a természet dialektikája éppúgy a dialektikus materializmus törvényeinek — a természetre vonatkozó — konkretizálása lenne, mint ahogyan a dialektikus materializmus az — a társadalom szintjére vonatkozólag. Érvelésének lényege a következő: a társadalmi mozgás a valóságnak a természetinél magasabb szintje,

bonyolúltabb mozgásának visszatükrözésére tehát külön tudomány kell, ez a történelmi materializmus; a természeti jelenségek azonban megközelíthetők a dialektikus materializmus keretében is. Utal arra, hogy a társadalmi mozgás dialektikájának feltárása a materializmus kialakulásának utolsó lépcsője, zárómozzanata, a marxizmus, a történelmi materializmus kidolgozásában, a materializmusnak a történelem területére való átvitelében jelent alapvető fordulatot, ezzel szemben a természeti jelenségek dialektikájának feltárását sokkal kisebb fordulatnak tekinti.

Ebből következik Malcev szerint, hogy míg a történelmi materializmusnak van saját, a dialektikus materializmusétól különböző kategóriarendszere, addig a természet dialektikájának nincs. Malcev itt egyrészt eltekint attól, hogy a természet dialektikájának sajátos kategóriarendszere éppen azért nem jöhetett létre, mert a két diszciplina még nem differenciálódott, másrészt lebecsüli Platonovnak és Rutkevicsnek az előbbi kidolgozására irányuló erőfeszítéseit.

A vita az eddigi hozzászólásokkal valószínűleg még nem ért véget, kiszélesítése nyilván elmélyülését is jelenti majd.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1964. 7. SZÁM

V. N. Cserkovec: A gazdasági törvények tudatos felhasználása a szocialista társadalomban

A szocializmus politikai gazdaságtanának egyik központi módszertani kérdése — s egyben legvitatottabb problémája — a gazdasági fejlődés objektív törvényszerűségeinek felhasználása, azaz az objektív törvény és a tervgazdálkodás tudatos alapelvei közötti viszony. A szerző két szakaszt különböztet meg az emberiség történetében: a gazdasági törvények empirikus megjelenési formáihoz való alkalmazkodást, illetve a tudatos és tudományos felhasználásukat. Az előbbi az emberi termelés egész történetére jellemző, míg az utóbbi csak a tervgazdálkodás következménye.

Már a termelésbe való fokozott állami beavatkozás, majd az állami monopolkapitalizmus kialakulása megmutatta, hogy a kapitalista termelés hagyományos ösztönös mechanizmusai csütörtököt mondtak: a centralizált nagyipar megköveteli a tervgazdálkodás és a társadalmi ellenőrzés bizonyos formáit. A szocialista gazdaságban a konkurrencia mechanizmusát teljesen felváltja a tervgazdálkodás mechanizmusa. Az új törvények jellemzője, hogy tervszerű formát nyernek, azaz eleve feltételezik, hogy megvalósulásuk az emberek tudatos tevékenységén keresztül történik. Ez a szerző szerint feloldja azt a hamis dilemmát, melyet korábban a törvényszerűségek objektivitása és a tudatos megvalósulásuk között kialakítottak.

A tervgazdálkodás rendszerében a törvényszerűség egyfelől úgy valósul meg, hogy átmegy az egész társadalom tudatán, a különböző felépítményi formákon, s a tervezés és irányítás különböző szintjein objektiválódik. A népgazdaság tervező és irányító rendszerében együttesen hatnak gazdasági, politikai és jogi tényezők, az utóbbiak azonban a kommunizmus felé való közeledéssel fokozatosan elhalnak. Másfelől a tervgazdálkodást a szerző úgy fogja fel, mint a társadalmi termelés egészének anarchiája és a tudatos individuális munka közötti ellentét feloldását: a termelés tudatos, célszerű jellege leveti individuális korlátozottságát, s a termelés egészében találja meg mozgásformáját. Utal V. Sz. Nemcsikov véleményére, amely szerint a tervgazdálkodás voluntarista felfogása azonos következményekre vezethet, mint a konkurrencia ösztönös mechanizmusa a kapitalista társadalmi viszonyok között: azaz anarchiához. Ezért bukkan fel időnként a szovjet közgazdászok körében az a nézet, hogy a voluntarista tervezést megfelelő spontán automatizmusokkal ki kell zárni. Cserkovec szerint viszont a gazdasági élet bármely területén ösztönösen működő mechanizmusok ellentmondanak a tervgazdálkodásnak. A gazdálkodást ugyanis a megszakítottság és folyamatosság egysége jellemzi — azaz adott tervek megvalósulását a korrekciójuk, illetve új tervekkel való felváltásuk követi —, az ösztönös mechanizmusok pedig ezt a folyamatot gátolnák.

A továbbiakban a szerző megállapítja, hogy a gazdasági törvények a felhasználhatóság szempontjából erősen eltérőek, egyeseknek általános metodológiai, másoknak közvetlen gazdasági jelentőségük van. Hatásuk iránya szerint is különbözők lehetnek, egyesek érvényesülését fékezi, másokét felgyorsítja a szocialista tervgazdálkodás. Érvényesülésük megtervezése normatívák formájában történik, melyek egy adott szakaszra vonatkoztatva megszabják a gazdasági élet megfelelő területének fejlődési kritériumait és irányát. Ebben a folyamatban — bizonyos korlátok között —

szerepe van az ösztönösségnek is: az ösztönös ingadozás a norma által megszabott keretben a törvényszerű megjelenési formája.

Befejezésül a szerző az értéktörvénynek a szocialista tervgazdálkodás keretei közötti szerepével foglalkozik. Leszögezi, hogy e funkció — bár a termelés szabályozásában gyökeresen megváltozott — bizonyos formában fenn marad, sőt erősödik is, s így a tervgazdálkodás részévé, a szocializmusban tudatosan felhasznált törvények egyikévé válik. *(á. a.)*

ELLINIKI ARISZTERA, 1963. 3. SZÁM

J. Imbriotisz: A modern görög kultúra értékeinek kritikája

A szerző a mai görög kultúra állapotának, keresztmetszetének fő elemeivel és tendenciáival foglalkozik, „vizsgálódásának határa magában foglalja a múltat és a jövőt".

Az egyik ilyen elem a görög antikvitás egyoldalú, felszínes, metafizikus eszményesítése, amellyel Görögországnak a török iga alóli felszabadítása óta mindmáig találkozunk, az adott társadalmi-gazdasági, szellemi állapotokhoz azonban képtelen idomulni, s csak mint „elkáprázt tató, megszédítő ősi hagyaték él tovább, de teremtő cselekvésre nem adhat lendületet". Az ógörög „csoda" mai megismétlése napjainkban lehetetlen, hiszen egyrészt a mai történelmi szintér nem azonos az ókorival, hanem az egész földre kiterjedt már, másrészt pl. magában foglalná a rabszolgaságot, barbárnak tekintve az összes többi népeket, továbbá a történelem során, saját eredeti tartalmát is többször változtatva, szétválaszthatatlanul keveredett keresztény elemekkel, és e „görög-keresztény" szintézis keresztény oldala is sokszorosan és végletesen — egészen az inkvizícióig — eltorzult. A klasszikus görög kultúra pozitív tartalmainak, eszményeinek életre keltése, korszerűvé átlényegesítése a nép feladata.

A modern görög kultúra egy másik eleme az a demokratikus mozgalom volt, amely a nemzeti nyelvért, a népi kultúráért küzdött. E liberális polgári mozgalomnak — bár nem vállalkozott a valóság teljes és helyes elemzésére, s a gazdasági problémákat az uralkodó osztály nézőpontjából szemlélte — voltak elvitathatatlan érdemei. A munkásosztály megjelenésével azonban elveszítette haladó társadalmi-politikai részt artalmait is, tevékenysége pusztán a nyelvészeti kérdésekre korlátozódott. E mozgalom haladó örökségét is a dolgozó nép veszi át, de kiegészítve, továbbfejlesztve, a mai problémákra konkretizálva.

Igen fontos eleme a mai görög kultúrának a görögség anyagi-gazdasági és szellemi életébe egyaránt széles körben behatolt európai kultúra és civilizáció. Pozitív oldalai mellett természetesen behatoltak a negatív vonások is. Terjednek egy üres Európa-kultusz szimptómái, a felszínesnek komikus majmolása, de ez a jelenség a tragikum határait is súrolja, fenyegetve a görögség létét, hiszen itt elsősorban nem eszményekről, hanem idegen érdekeknek az érvényesülését szolgáló gyakorlatról van szó.

A görög nép kulturális szempontból is legfontosabb feladata azoknak az objektív feltételeknek — gazdasági-politikai-társadalmi viszonyoknak — a megteremtése, amelyek között e kultúrelemek haladó, életképes vonásait új szintézisbe foglalva össze az egész kultúrát továbbfejleszthető.

(m. p.)

LA PENSÉE, 1964. ÁPRILIS

J. Chesneaux: Az ázsiai termelési mód

Az ázsiai termelési mód vizsgálatát napjainkban főleg az un. „elmaradott országok" fejlődési problémái teszik időszerűvé. De közrejátszik a marxizmus belső megújulási folyamata is, a küzdelem egy olyan, sokáig uralkodó szemlélet ellen, amely egyetlen, kizárólagos „menetrendet" szab ki a történelemnek, és azokról a társadalmi alakulatokról, amelyek ebbe nem illeszthetők bele, egyszerűen nem vesz tudomást.

Az ázsiai termelési mód kategóriájának létjogosultságát először Plehanov vonta kétségbe. Közismert, hogy az orosz fejlődéssel kapcsolatban ez a kérdés vita tárgya volt Lenin és Plehanov között, de eddig még nem került sor Lenin nézeteinek összefüggő elemzésére.

1920—25 között, amikor a Kommunista Internacionálé a kínai forradalom problémájával foglalkozott, a kérdés ismét napirendre került. A feladat ekkor főleg az volt, hogy dokumentálják egy sajátos ázsiai termelési forma fennállását — de a kínai forradalom időleges veresége, valamint Sztálin szakítása a párton belüli ellenzékkel a kutatások megmerevedéséhez vezetett. Az 1931-ben Leningrádban megtartott történész-konferencia óta a szovjet tudósok álláspontja az volt, hogy önálló ázsiai termelési módról nem beszélhetünk. A kínai történészek véleménye máig is ez. Szerintük Kína az európai országokhoz hasonlóan a „klasszikus" — rabszolgatartó, feudális — termelési módokat járta végig.

A mai marxisták előtt kettős feladat áll: rendszeres képet kell nyújtaniuk Marx nézeteiről, és elemezniük kell az „ázsiai" országok konkrét történelmi problémáit. Marx cikkei és tanulmányai — elsősorban „A tőkés termelés előtti tulajdonformák" — alapján az ázsiai termelési módot úgy határozhatjuk meg, mint faluközösségek termelő tevékenységét, amely egy centralizált államhatalomnak van alárendelve. Az állam egyrészt szervezi, irányítja, másrészt kizsákmányolja a termelőket.

A falusi termelést Marx a magántulajdon hiányával, a földművelés és kézművesség differenciálatlan egységével, a fogyasztás és termelés autarchiájával jellemzi. Ezzel kapcsolatban egy sor kérdés tisztázásra vár: milyen a föld elosztásának tényleges mechanizmusa, milyen mértékben különül el a kézművesség a mezőgazdaságtól, meddig terjed a faluközösség autarchiája stb. Hasonlóképpen konkrét feltárásra szorul az állam gazdasági szerepének kérdése. Kétségtelen, hogy az ázsiai termelési mód esetében Marx az államot tekintette — éppen úgy, ahogy az antik társadalomban a rabszolgatartót, vagy a feudalizmusban a hűbérurat — a termelés irányítójának. Úgy látszik, hogy funkcióját elsősorban a csatornázási munkák irányításában látta, de az állami irányítás egész rendszerét nem fejtette ki. Ez ma annál is fontosabb lenne, mert a tudományos kutatások időközben kétségessé tették, vajon valóban akkora szerepe volt-e a csatornázásnak az „ázsiai" társadalmakban, mint ahogy Marx gondolta. Azt is fel kellene tárni, mennyire különült el az államapparátus a faluközösségektől, nem létezett-e köztük közvetítés, mint a régi Vietnamban, ahol a községi elöljáró egyben az apparátusnak is tagja volt.

Az a tény, hogy az ázsiai termelési mód nem ismert földmagántulajdont, egészen sajátosan alakította az osztályviszonyokat. Marx szavaival ez az „általánosított rabszolgaság" állapota volt, vagyis olyan tulajdonforma, amely az egész lakosságot alávetette az államnak. Így az osztályviszonyok a lakosság és az állam, illetve az államapparátus közötti ellentmondásban kristályosodtak ki. De a hivatalnokok személy szerint nem voltak a lakosság teljhatalmú urai, csak mint az állam képviselői rendelkeztek hatalommal. A valódi kizsákmányoló az állam mint egész volt. Mivel azonban az állam nemcsak mint kizsákmányoló lépett fel, hanem úgy is, mint a társadalmi munka megszervezője, a lakosság és az állam közötti antagonizmus kiegészült az egymásrautaltság, egység jegyével.

A termelési és tulajdonviszonyoknak ez a rendszere magyarázza az „ázsiai stagnálás" jelenségét. Ma különösen fontos tisztázni, hogy ez a megmerevedés csak kívülről felrobbantható sajátsága-e az ázsiai termelési módnak, vagy pedig léteznek-e olyan belső erők, amelyek a fejlődés motorjává lehetnek? Le kell azonban szögezni, hogy társadalmak keletkezése és pusztulása az ázsiai termelési módon belül nem jelent fejlődést. Fejlődésről csak akkor beszélünk, ha ezek a társadalmak az ázsiai termelési módból egy magasabb alakulatba lépnek át. Meg kell tehát találnunk azt a belső ellentmondást, amely az ázsiai termelési módon túlvezethet. Kézenfekvő és gyakori eljárás a faluközösségek és az állam közötti ellentmondásra hivatkozni. Itt valóban szembeszökő jelenséggel van dolgunk: a keleti országok történetén végighúzódnak a faluközösségek lázadásai. De ez az ellentmondás nem nyerhet megoldást magasabb rendű, tehát *magán*kisajátításon alapuló termelési módban, mert mindkét pólusán a közösségi tulajdon valamilyen formája áll. Magántulajdonon épülő társadalmi rend csakis magán- és kollektív tulajdon közötti küzdelemből jöhet létre. Meg kell tehát vizsgálni, hogy létezhetett-e olyan erő a közösségeken belül, amely elég erős ahhoz, hogy szétrobbantsa a primitív közösségi szervezetet. Talán ez volt az eset Kínában — noha a történészek többsége (Tőkei is) azon az álláspontón van, hogy Kínában nem jött létre valódi feudalizmus, hanem az ázsiai termelési mód egészen a kapitalizmus XIX. századi betöréséig fennmaradt.

Végül fel kell tárni azt is, melyek azok az országok, ahol az ázsiai termelési mód valóban uralkodott, és nyomai ma is észlelhetők. A szerző szerint elsősorban olyan országok sorolhatók ide, mint Kína, Irán, India és Vietnam. Az sincs kizárva, hogy mielőtt a klasszikus rabszolgatartó államok létrejöttek volna, Európában is fenn-

állt az ázsiai forma. (Talán a krétai kultúra is ilyen típusú volt.) Nem szabad azonban abba a hibába esnünk, hogy mindazokra a formációkra, melyek a „hagyományos" termelési módok egyike alá sem sorolhatók, ráüssük az „ázsiai" bélyegét. Ez csak a dogmatizmus újabb változata lenne.

(k. j.)

REVUE PHILOSOPHIQUE, 1964. 1. SZÁM

V. Goldschmidt: Természeti állapot és „szerződés" Hegel filozófiájában

A természeti állapot és az emberek közötti szerződés gondolatát Hegel az angol és francia felvilágosítóktól vette át, elsősorban Hobbes és Rousseau gondolatvilágából. De az az értelmezés, amelyet ennek a történelmi fikciónak adott, természetesen túlemelkedik a felvilágosodás látóhatárán.

Számára a természeti állapot nem volt „paradicsomi lét", a jog és szabadság állapota: az ilyen nézeteket úgy tekintette, mint az ember *fogalmának* és *létének*, a végnek és a kezdetnek összezavarását. A természeti állapot, ez a csak magánvalóan emberi lét Hegelnél nem lehetett más, mint a közvetlen-természeti vágy, az egyediség, az „elmerült öntudat" foka. De éppen ezért nem tekinthető az „igazságtalanság, jogtalanság" állapotának sem: ezek a kategóriák szerinte a szellem fejlődésének magasabb stádiumából lettek egy alacsonyabb szintre visszavetítve.

A természeti állapot nem ismer önálló személyiséget, így az emberek közötti harcot itt az önkény, a véletlen dönti el, nem pedig személyes képességek. Ez az általános értéktelenség (Wertlosigkeit) állapota, ebben gyökerezik, hogy a „természeti" népek semmiféle fejlődésre nem képesek, nem jutnak el ugyanis ahhoz az igazsághoz, hogy „az élet általában csak annyiban rendelkezik értékkel, amennyiben az emberben magában megvan egy felsőbb érték" (Történelemfilozófia). A természeti állapot tehát egy történelemelőtti korhoz tartozik.

Goldschmidt szerint Hegelnél az igazi történelem csak akkor kezdődhet meg, amikor az emberek már nem ilyen véletlenszerű harcokat vívnak egymás között, hanem *személyiségük* elismertetéséért harcolnak. Kétségtelen, hogy most is az erőszak viszonyaival van dolgunk, de *ez* az erőszak, az ember fogalmához viszonyítva, mégsem olyan „abszolút és teljes jogtalanság", mint amely a természeti állapotban uralkodott. Anélkül, hogy a „jog alapja" volna, „szükségszerű és legitim" átmenetet képez a jog lépcsőfokához. A rabszolgaság, amely ebből a küzdelemből megszületik, ugyan „magán- és magáért-valóan . . . igazságtalanság, mert az ember lényege a szabadság — de előbb meg kell érnie a szabadságra (uo.). Ezáltal nyer az átmenet történelmi igazolást.

A felvilágosítók ezt az átmenetet általában úgy magyarázták, hogy valamennyi személy szerződést köt egymás között (társadalmi szerződés), vagy a köznép köt szerződést az uralkodóval (behódolási szerződés). Hegel a szerződés minden formáját összeegyeztethetetlennek tartja az állam lényegével: „Az állam természete nem nyugszik szerződéses viszonyon, akár mindenki mindenkivel kötött szerződése, akár mindenkinek a fejedelemmel és a kormányzattal kötött szerződése eredményének tekintsük." (Jogfilozófia). A szerződéselméletek közös hibája abban rejlik, hogy összekeverik a *fogalmat* a *kezdettel:* igaz, hogy az állam lényege az akarat (és Hegel Rousseau nagy érdemének tartja, hogy ezt felfedte), de ez nem azért van, mintha valamikor különös akaratok szövetségre léptek volna egymással. Valójában a szerződéskötés szabadságával csakis az *államban* élő ember rendelkezik, ezért az államot semmiféle szerződés nem előzheti meg.

Más kérdés, hogy a szerződés melyik formája áll közelebb az állam hegeli fogalmához — kétségtelen, hogy a társadalmi szerződés. Hegel a behódolási szerződést mint teljes lemondást az egyén szuverenitásáról Rousseau-val teljesen megegyező módon bírálja. A behódolási szerződés nem tesz különbséget a személy elidegeníthetetlen tulajdona (pl. a saját teste) és elidegeníthető tulajdona (mindazon tárgyak, melyeknek birtokába jut) között, ezért a rabszolgaság fokának felel meg.

De éppen ezért a történelem *tényleges* lefolyását a behódolási szerződés közelíti meg jobban. A társadalmi szerződés gondolatára ugyanis, közelebb lévén az állam fogalmához, sokkal nagyobb mértékben igaz, hogy a lényeget vetíti vissza a kezdeti helyzetre.

Azt a fejlődési fokot, amely a természeti állapotot felváltja, az Enciklopédiában Hegel két alapvonással jellemzi: egyrészt a szük-

ségletek kölcsönösen összefüggő rendszerével, másrészt „magáértvalóan-egyedi létel" az úr pólusán és az „általános öntudathoz való átmenettel" a szolga pólusán, aki az úr szolgálatában „megsemmisíti saját különös akaratát". A szerző szerint Hegel hasonló vonásokkal ruházza fel a Jogfilozófiában a „polgári társadalom" szféráját. Az a szféra tehát, mely az egyének harcából létrejön, nem volna más, mint a „polgári társadalom". Genezisének ismerete most már hozzásegíthet ahhoz hogy új oldaláról közelíthessük meg ezt a hegeli problémakört.

A cikk befejező része módszertani kérdésekkel foglalkozik. A szerző itt az immanens filozófiatörténeti módszer kizárólagos létjogosultságát igyekszik kimutatni; ezen az alapon — a többi között — Marxot is belemagyarázással vádolja. Ezt azonban erősen deklaratív módon teszi, alig kapcsolódva a tanulmány érdemi részéhez.

(k. j.)

E szám szerzői:

Vereckei Lajos, a Pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének tanársegéde és Élettani Intézetének tudományos munkatársa,
Vas Ida az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkartása,
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa,
S. Morawski, a varsói egyetem filozófia kara esztétikai tanszékének tanára,
Korom Mihály docens, a Szegedi József Attila Tudományegyetem Tudományos Szocializmus tanszékének vezetője,
S. Molnár Edit, a pszichológiai tudományok kandidátusa (Magyar Rádió),
Bóna Ervin, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kovács László, a Debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének docense,
Rudas János pszichológus,
Pelle József, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtárának tudományos munkatársa,
Sós Vilmos, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György, egyetemi hallgató,
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Garai László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Dévényi Róbert dramaturg,
Garai Károlyné, a Mosonmagyaróvári Agrártudományi Főiskola Marxizmus-leninizmus tanszékének adjunktusa,
Farkas János, az MTA tudományos gyakornoka az MTA Filozófiai Intézetében.

A kiadásért felelelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1964. XI. 1. — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 10 (A/5) ív

64.59621 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Лайош Верецкеи: Исторический путь и необходимость исследования высшей нервной деятельности 1
Ида Ваш: К пониманию противоречия у Аристотеля 34
Агнеш Хеллер: Эстетика Киркегарда и музыка 48
Стефан Моравски: Проблема объективности и субъективности в английской эстетике XVIII века 75

ДИСКУССИЯ

Михай Кором: Замечания к статьи Йаноша Шипоша «Об особенностях народно-демократической революции в Венгрии» 87

ОБОЗРЕНИЕ

Ш. Эдит Молнар: О микроструктуре массового сообщения 101

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Наука и человечество *(Эрвин Бона)* 105
О некоторых философских проблемах биологии и медицины *(Ласло Ковач)* 113
Ласло Винце—Флора Винце: Телостроение и характер *(Йанош Рудаш)* 117
Ласло Зрински: Этические воззрения Макаренко *(Йожеф Пелле)* 121
Логика или философия? *(Вильмош Шош)* 123
Эрнест Нагел о когнитивном штатусе научных теорий *(Дьёрдь Бенце)* 129
Realism and the Background of Phenomenology *(Михай Вайда)* 138
М. Каган: Диалектика эстетических явлений *(Ласло Гараи)* 141
П. Ершев: Творчество актёра *(Роберт Девени)* 146
Р. Палм Дутт: Исторические проблемы современности *(К. Гараине)* 149
Мировоззрение венгерских революционных демократов *(Йанош Фаркаш)* 151
Рецензии журналов 154

CONTENTS

Lajos Vereczkei: The Historical Necessity and Course of the Examination of Higher Level Activity 1
Ida Vas: On the Conception of Contradiction of Aristoteles 34
Ágnes Heller: Music and Kierkegaard's Aesthetics 48
S. Moravski: The Problem of Objectivity and Subjectivity on XVIIIth Century English Aesthetics 75

DISCUSSION

Mihály Korom: Remarks on János Sipos' Essay entitled "Contributions to the Special Features of the People's Democratic Revolution in Hungary" 87

OBSERVER

Edit S. Molnár: About the Microstructure of the Transmittance of Mass 101

CRITIQUES AND REVIEW

Science and Mankind *(ErvinBóna)* 105
About Some Philosophical Problems of the Biology and the Medical Sciences *(László Kovács)* 113
László Vincze — Flora Vincze: Stature and Character *(János Rudas)* 117
Zrinszky László: Makarenko's Ethical Views *(József Pelle)* 121
Logic or Philosophy *(Vilmos Sós)* 123
Ernest Nagel about the Cognitiv Status of the Scientific Theories *(György Bence)* 129
Realism and the Background of Phenomenology *(Mihály Vajda)* 138
M. Kagan: Dialectics of the Aesthetical Phenomena. *(László Garai)* 141
P. Jersov: The Work of the Dramatic Artist *(Robert Dévényi)* 146
R. Palme Dutt: The Historical Problems of Our Age *(Mme Károly Garai)* 149
The World-view of the Hungarian Revolutionist Democrats *(János Farkas)* 151
Periodical Review 154

Ára : 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Lajos Vereczkei: La nécessité et la voie historique de l'étude du fonctionnement du système nerveux supérieur 1
Ida Vas: La conception aristotélicienne de la contradiction 34
Ágnes Heller: L'esthétique de Kierkegaard et la musique 48
S. Morawski: Le problème de l'objectivité et de la subjectivité dans l'esthétique anglaise du XVIIIe siècle 75

DISCUSSION

Mihály Korom: Réflexions à propos de l'étude de J. Sipos sur les particularités de la révolution démocratique populaire en Hongrie 87

LA VIE SCIENTIFIQUE

Edit S. Molnár: De la microstructure de la mass-communication 101

REVUE ET CRITIQUE

Science et Humanité *(Ervin Bóna)* 105
I. Törő—Gy. Csaba—T. Ács.: A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái (De quelques problèmes philosophiques de la biologie et des sciences médicales) *(László Kovács)* 113
L. Vincze — F. Vincze: Testalkat és jellem (Caractère et structure physique) *(János Rudas)* 117
L. Zrinszky: Makarenko etikai nézetei (Les conceptions morales de Makarenko) *(József Pelle)* 121
A. A. Zinoviev: Filosofskie problemi mnogoznatchnoï logiki (Prolèmes philosophiques de la logique polyvalable) *(Vilmos Sós)* 123
Ernest Nagel: The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation *(György Bence)* 129
Realism and the Background of Phenomenology *(Mihály Vajda)* 138
M. Kagan: Dialektika estetitcheskih yavlenii (La dialectique des phènoménes esthétiques) *(László Garai)* 141
P. Yerchov: La création artistique *(Róbert Dévényi)* 146
R. Palme Dutt: Problèmes historiques de notre temps *(K. Garai)* 149
M. A. Hevesi: Mirovozrenie vengerskih revolutsionnih demokratov (La conception du monde des démocrates révolutionnaires hongrois) *(János Farkas)* 151
Revue des Revues 154

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 HIRLAP IRODA-nál, Budapest V., József nádor tér 1.
Telefon : 180—850
Csekkszámla : egyéni 61.257, közületi 61.066

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

KILENCEDIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1965

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

HORVÁTH IMRE
A modellalkotás mint tudományos kutatási módszer

KULCSÁR KÁLMÁN
Magatartás és társadalmi jelenség

BÓNA ERVIN
Az alkalmazott tudományok néhány tudományelméleti kérdéséről

S. AMSTERDAMSKI
A valószínűség mint az ítéletek relációs jellemzője

TORDAI ZÁDOR
Teilhard de Chardin és a katolikus ideológia válsága

ÁGH ATTILA
Hozzászólás Sípos János tanulmányának vitájához

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

MARX
A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (részletek)

b

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Horváth Imre: A modellalkotás mint tudományos kutatási módszer 161
Kulcsár Kálmán: Magatartás és társadalmi jelenség 192
Bóna Ervin: Az alkalmazott tudományok néhány tudományelméleti kérdéséről 223
S. Amsterdamski: A valószínűség mint az ítéletek relációs jellemzője 249

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai 274

FIGYELŐ

Teilhard de Chardin és a katolikus ideológia válsága *(Tordai Zádor)* 292

VITA

Népi demokratikus forradalmunk néhány kérdése. Hozzászólás Sípos János tanulmányának vitájához *(Ágh Attila)* 298
A marxista-leninista filozófia anyagfogalmáról *(P. Kovács Ferencné—Bodnár István)* 308
Az anyagfogalom sokoldalú kidolgozása érdekében *(Sípos János)* 319

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Dr. Huszár Tibor: Fiatalkorú bűnözők *(Vígh József)* 327
Mary B. Hesse: Models and Analogies in Science *(Altrichter Ferenc)*. 330
Neumann János: A számológép és az agy *(Székely Sándor)* 335
Ju. B. Borev: A tragikumról *(Garai László)* 338
G. F. Fridlender: K. Marx, F. Engels és az irodalom kérdései *(Knopp András)* 343
Munka és esztétikum *(Fukász György)* 349
Gerd Dicke: Azonossággondolat Feuerbachnál és Marxnál *(Bence György)* 353
Hegel nyelvfilozófiája *(Koncz Ilona)* 355
L. M. Arhangelszkij: A marxista etika kategóriái *(Pelle József)* 359
Kínai filozófia. Ókor. II. kötet *(Lenkei László)* 361
Az 1963. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája *(Kovácsné Tóth Ilona)* 385
Folyóirat-ismertetések 382

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 modellalkotás mint tudományos kutatási módszer

HORVÁTH IMRE

1. Bevezetés: a „modell" és a „modellalkotás" problémája

Mind a tudományos kutatás legkülönbözőbb területein, a természet, a társadalom és a gondolkodás törvényeinek vizsgálatában, mind a köznapi szóhasználatban a „modell", és a „modellalkotás" kategóriája — különösen az utóbbi évtizedekben — eléggé elterjedt.

A „modell" alatt teljes általánosságban a való világ valamely adott jelenségének, állapotának többé-kevésbé hű mását értjük, amely szintén az anyagi világ meghatározott része. *A „modellalkotás" pedig olyan emberi tevékenység, amely a világ két vagy több jelensége között bizonyos vonatkozásban megfelelőséget állapít meg, illetve ilyen, egymásnak megfelelő jelenségeket, objektumokat hoz létre.* E tevékenység alapján létrejövő jelenséget, állapotot, a másik objektum „modell"-jének tekinthetjük, mely a tudományos — esetleg csupán a köznapi — megismerés megkönnyítését szolgálja. A modellalkotás részben objektívnek, részben szubjektívnek tekinthető. Objektívnek azért, mivel a jelenség vagy a meghatározott oldalaik közötti megfelelőség, hasonlóság objektív jellegű, szubjektívnek pedig a megfelelőségi kapcsolatok felismerésének szubjektív vonatkozása miatt.

Thomson szerint egy dolgot megérteni annyi, mint megalkotni a mechanikai modelljét. E megállapítás tisztán mechanisztikus világszemléletre utal ugyan (ez természetes is, hiszen *Thomson* is meg volt győződve a mechanikai mozgás alapvető jellegéről), de jól szemlélteti a modellalkotás lényegét, célját. *Maxwell, Thomson* és *Boltzmann* ezen az alapon szerették volna visszavezetni a különböző mozgásformákhoz tartozó jelenségek magyarázatát a mechanikai mozgásra. A megoldás lehetőségét az analógiákban látták.

Mint említettük, a modell csupán többé vagy kevésbé megfelelője az eredeti jelenségnek, s így a megfelelőségnek bizonyos fokáról lehet csak beszélni. Azt, hogy egy vizsgálandó jelenség és a modellje között minden szempontból megfelelőség álljon fenn, nem lehet megvalósítani. Ez azonban a tudományos kutatásban általában nem is lényeges. Például egy repülőgép aerodinamikai szempontból (pl. szélcsatornában) történő vizsgálatánál a külső forma — az áramvonalasság — a döntő, és ugyanakkor lényegtelen a belső térkialakítás, a berendezések elhelyezése stb. Más vonatkozású vizsgálatban persze a fenti lényegtelen szempontok lényegessé válhatnak, például amikor a repülőgép belső tere optimális kihasználásának a vizsgálatáról van szó. Mindig az adott eset határozza meg, hogy milyen szempontokban kell fennállnia a megfelelőségnek, és melyek azok a vonatkozások, amelyektől eltekinthetünk. A tudományos kutatásban — mint a későbbiekben a hasonlósági modellek elemzésénél erre részletesen kitérünk — mindig a konkrét eset határozza meg, hogy a megfelelőség milyen fokát kell elérni. A megfe-

lelőséget általában matematikai (geometriai) kritériumok formájában kell igazolni.

A „modell" és a „modellalkotás" kategóriáinak rövid elemzése után tekintsük a modellalkotás néhány *formáját.*

A tudományos kutatás eredményeképpen szerzett ismeretek a megismerési folyamat kezdetén hipotetikus jellegűek, majd egyre inkább bizonyított kvalitatív, illetőleg kvantitatív összefüggésekké, törvényekké válnak. Így az ismeretek bővülésével egyre inkább megközelítjük az objektív világ jelenségeit, és ez a közelítés a világról alkotott tükörkép, a tudat formáinak fejlődésében nyilvánul meg. Mivel az objektív valóság és a tudati képe csupán bizonyos vonatkozásokban és csak többé-kevésbé pontosan fedik egymást, mégpedig oly módon, hogy a tükörkép tartalmában és formájában minden esetben szegényebb, *a tudati kép* teljes általánosságban a *való világ modelljének tekinthető.*

A modellalkotás problémája a tudományos kutatásban — különösen a filozófiai és természettudományos vizsgálatoknál — mindenkor jelentős szerepet játszott. Ha végigtekintünk a tudományok történetén, azt tapasztaljuk, hogy egy-egy tudományág, diszciplina fejlődésének intenzitását sok esetben a területén alkalmazott átfogó jellegű, esetleg az egész tudományágat megalapozó *diszciplina-modell* helyes megalkotása és alkalmazása határozta meg. Különösen szembetűnő e megállapítás érvényessége a mechanika és a termodinamika területén.

Más vonatkozásban az is megállapítható, hogy bizonyos fejlődési szakasz után egy diszciplina-modell az őt definiáló axiómarendszerével a fejlődés gátjává is válhat. Ez abban is megnyilvánul, hogy a kérdéses tudományág a kutatás során egyre több olyan ismeretanyaggal rendelkezik, amely a régi modell alapján teljes egészében nem magyarázható. Ekkor válik szükségessé a régi alaptételek felülvizsgálása, módosítása vagy esetleg a régi axiómarendszer teljes feladása. Egy jelenségről alkotott és definiált modell fejlődésének ez a folyamat a tulajdonképpeni hajtóereje. A modellek fejlődése abban nyilvánul meg, hogy a modellalkotásnál alkalmazott absztrakciók mértéke csökken, aminek eredményeképpen az eredeti jelenség és a modell közti többoldalú megfelelés mértéke fokozódik. Jó példa erre a hasonlóság-elméletnek mint diszciplina-modellnek a fejlődése.

Az eddigiekben említést tettünk a modellalkotás legáltalánosabb formájáról, ami a világról, az objektumairól alkotott tükörkép kialakítását jelenti. Majd az összetettől az egyszerű felé haladva vizsgáltuk az úgynevezett diszciplina-modellt, amely végeredményben egy adott tudományág elvi modelljét jelenti, és azért alkotjuk meg, hogy az adott területen érvényesülő törvényeket a modell alapján egységesen tudjuk megmagyarázni, általában a világ bonyolult jelenségeinek leegyszerűsítése mellett.

A modellalkotás módszerét először leginkább a fizikában alkalmazták *szerkezeti* (strukturális, statikus) és *folyamat-* (funkcionális, dinamikus) modellek konstruálásával. A klasszikus hidromechanika a súrlódásmentes folyadék, az inkompresszibilis közeg, a permanens stacioner állapotok stb. definiálásával a klasszikus mechanika a koncentrált erő, az egyenletesen megoszló erő, az anyagi pont, a merev test stb. fogalmainak bevezetésével a strukturális és funkcionális modellek egész sorát hozta létre. Tovább lehetne a felsorolást folytatni a termodinamika, az elektrosztatika (pontszerű töltés), az elektrodinamika (statikus, stacionárius terek), a matematika, a geometria (a végtelen féltér, az euklidesi geometria stb.) területén is.

A természettudományokon kívül a társadalomtudományokban, mint például a közgazdaságtanban is egyre nagyobb mértékben alkalmazzák a modelleket, különösen matematikai modellek formájában. Például a népgazdaság egyes ágai, a gazdasági viszonyok egyes részei közti kapcsolatot mérlegek formájában dolgozzák ki, aminek elvi és módszertani alapjai a matematikai modellek. (Az ágazati kapcsolatok mérlegének matematikai modellje lényegében egy lineáris egyenletrendszer.[1,2]) Hasonló meggondolások alapján beszélhetünk például a lineáris programozások modelljeiről is, amelyeknek szintén egyenletrendszerek, illetőleg matrixok a matematikai alapjaik. Sőt az utóbbi időben a teológiában is egyre gyakrabban alkalmazzák a modellalkotás módszerét, mondván, hogy a szemléletesség hiánya a teológiában — a modern kvantumfizikához hasonlóan — célszerűvé teszi a modellek alkalmazását.[3,4]

A modellek megalkotásának a célja tehát minden esetben az, hogy absztrakció útján a tudományos kutatás megkönnyítésére vizsgálati alapot (modellt) teremtsünk oly módon, hogy ez a világ jelenségeinek lényeges tulajdonságait térbeli időbeli és anyagi viszonyait adekvátan tükrözze.

1.1 A modellek osztályozása

A modell és a modellalkotás fogalmainak bevezetése után rátérünk a *modellek osztályozásának* a problémájára.

Az osztályozás többféle alapon történhet, mint ezt az eddigiekben az egyes kutatók által felállított rendszerek is mutatják. Például *C. W. Churmann, R. L. Ackoff* és *E. L. Arnoff* — idézett munkájukban — a *képszerű*, az *analóg* és a *szimbolikus* modelleket különböztetik meg. Képszerű modell alatt értik például a térképet, a különböző maketteket stb. Az analóg modellek fogalmát pontosan nem definiálják, és talán ebből adódik az, hogy ezek szerepét helytelenül ítélik meg, mondván, hogy a kutatásban betöltött szerepük nem nagyobb, mint egy kísérleti állaté. A szimbolikus modellek alatt a matematikai es logikai modelleket értik, mivel „az alkalmazott szimbolumok általában matematikai vagy logikai jellegűek".

Megállapítható, hogy a fenti osztályozásnak nincs egységes alapja, és így például nem lehet azonos rendű osztályoknak tekinteni a képszerű és az analóg modelleket.

A továbbiakban kísérletet teszünk arra, hogy a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás jelenségeit tükröző különböző modelleket elvi alapon rendszerezzük oly módon, hogy egyes osztályaik rendűsége is kifejezésre jusson. Az alábbiakban kétféle osztályozási módot vezetünk be.

a) Az első osztályozási mód alapjának *az alapvető mozgásformákat* tekintjük, amelyek a jelenségek, így a rendszerezés *tartalmi* oldalát képviselik.

b) A második osztályozási mód alapjául pedig *a viszonyított dolgok, jelenségek természetét*, jellegét tekintjük, ami a rendszerezés *formai* oldalát képviseli.

Mint a későbbiekben látni fogjuk, mindkét rendszerezési mód önmagában egységes, és minden lehetséges modellformát magába foglal.

[1] Bródy András: Az ágazati kapcsolatok modellje. Akadémiai Kiadó, 1964.

[2] Churmann, C. W.—Ackoff, R. L.—Arnoff, E. L.: Introduction to operations research. Wiley and Slons. New York 1957.

[3] Auer, J.: Die Begründung „der Modell-Idee" für die Hilfsbegriffe des katolischen Dogmas. Einsicht und Glaube, Freiburg, Basel, Wien 1962.

[4] Schöngen, G.: Analogie und Metapher. Karl Alber. Freiburg, München 1962.

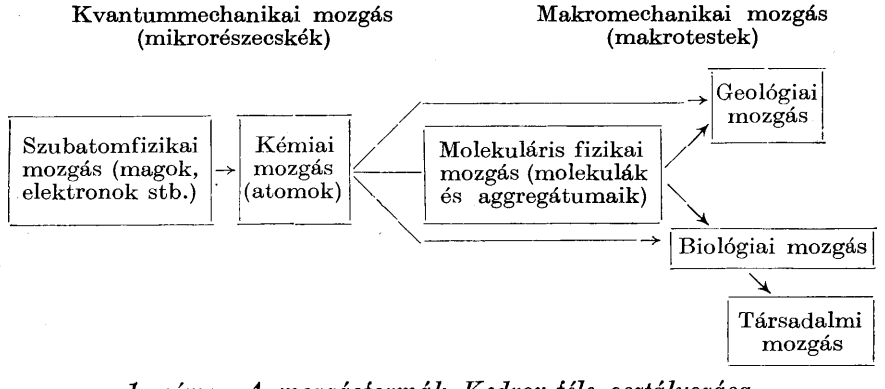
1.2 A mozgásformák alapján történő osztályozás

A modellek osztályozása tartalmi szempontból történhet az alapvető mozgásformák alapján. Amint a későbbiek során az analóg és a hasonlósági modellek, illetőleg problémák elemzésénél, osztályozásánál látni fogjuk, a mozgásformák alapján történő osztályozás elvi és gyakorlati szempontból egyaránt feltétlenül célszerű. Ugyanakkor általános is, mivel a való világ valamennyi jelensége az alapvető mozgásformákba besorolható. Persze létezhetnek még fel nem ismert alapvető mozgásformák, feltárásukkal természetesen az ismert alapvető mozgásformák köre is bővülni fog.

A feladat megoldása érdekében a modern természettudományok ismeretei alapján röviden foglalkozunk az anyag természeti mozgásformáival kapcsolatos néhány általánosabb tétellel, illetőleg e mozgásformákkal és összefüggéseikkel.

Mint ismeretes, az anyag különböző fajtáinak és a mozgásformák kölcsönös kapcsolatának problémáját először *Engels* vetette fel és oldotta meg. *Engels* munkássága óta azonban már eltelt több évtized, ezalatt, különösen a természettudományok, jelentős fejlődésen mentek át. Ennek folytán olyan mozgásformák is ismertté váltak, amelyekről *Engelsnek* még nem lehetett tudomása. Ily módon szükségessé vált a mozgásformák újabb rendszerbe foglalása. Ez természetesen nem csupán osztályozás. *N. M. Rutkevics* erről a következőket írja: „... a tudomány ... különböző fajta szálakból álló egységes szövedékének kialakulása idején át kell gondolnunk ezt a folyamatot. Ennek lényeges momentuma a tudományok kölcsönös kapcsolatának, és ezen kölcsönös kapcsolat objektív alapjának a megvilágítása; ez az objektív alap nem más, mint a mozgásformák sokfélesége és egysége a természetben."[5]

A mozgásformák rendszerbe foglalására több kísérlet történt. A modern természettudományok alapján készült egyik legmodernebb osztályozás *B. M. Kedrovtól* származik.[6] További vizsgálataink során a *Kedrov*-féle rendszert tekintjük alapnak, a *Rutkevics* által tett néhány módosítás figyelembevételével.



1. séma. A mozgásformák Kedrov-féle osztályozása

[5] Rutkevics, N. M.: Hozzászólás B. M. Kedrov előadásához. A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1962. (524. o.)

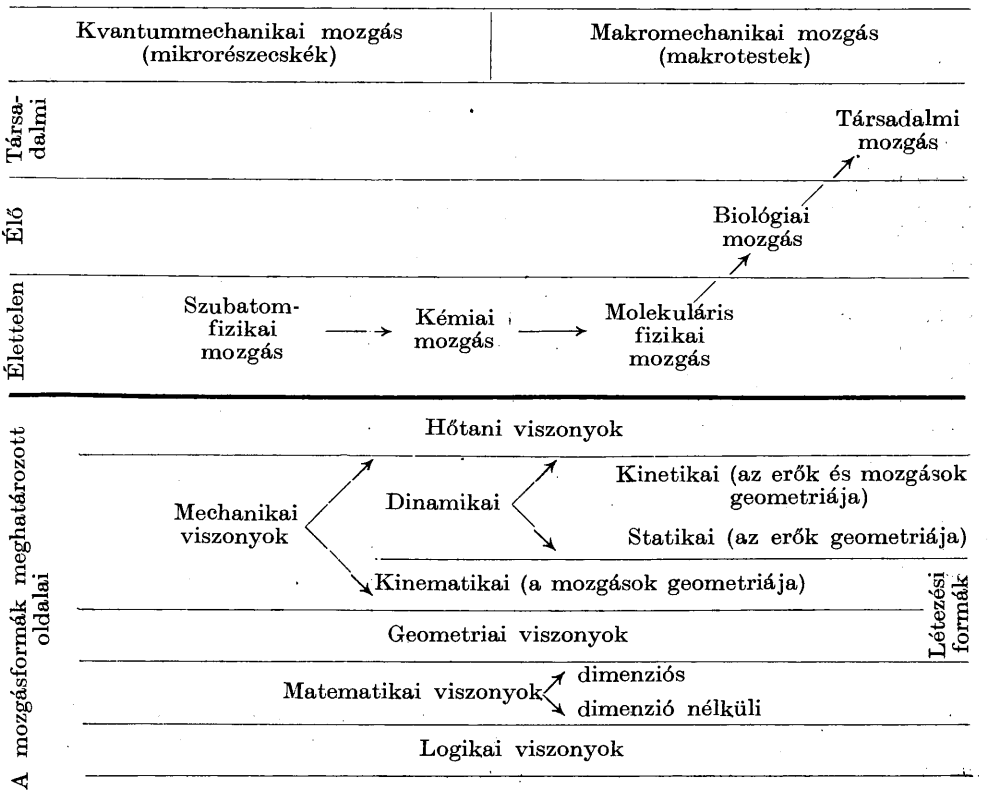
[6] Kedrov, B. M.: Az anyag mozgásformáinak összefüggése a természetben. A modern természettudományok filozófiai problémái. Id. kiad. (177. old.)

Amint az *1. sémából* kitűnik, az alapvető mozgásformák sorában a mechanikai mozgás nem szerepel, mivel a mechanikai mozgást *Kedrov* a különböző mozgásformák minőségtől független oldalának tekinti.

A *Kedrov*-féle koncepcióval szemben *Rutkevics* véleménye az, hogy egyrészt a hőmozgás sem tekinthető különálló mozgásformának (még az alapvető fizikai mozgásformán belül sem), mivel a hőmozgás — a mechanikai mozgáshoz hasonlóan — szintén az anyag bizonyos fizikai, kémiai mozgásformáinak meghatározott oldala. Ily módon a hőmozgás sem kapcsolható össze valamilyen anyagfajtával (pl. a molekulákkal), hanem a különböző mozgásformákban lejátszódó statisztikus jelenségek bizonyos oldalának tekinthetők. Másrészt *Rutkevics* megjegyzi, hogy a geológiai jelenségek nem tekinthetők önálló mozgásformának, mivel azok lényegileg a földkéreg fiziko-kémiai folyamatainak összefonódása.

A *Kedrov*- és a *Rutkevics*-féle koncepciókat figyelembe véve a mozgásformák *2. sémán* feltüntetett rendszerét tekintjük a fentiekben célul kitűzött osztályozás alapjául.

Az alapvető mozgásformáknak és meghatározott oldalaiknak a *2. séma* szerint feltüntetett rendszere alapján a modellek osztályozása elvégez-



2. séma. Az alapvető mozgásformák és meghatározott oldalaik

hető. Ugyanis egy mozgásformán belül levő folyamatnak, állapotnak lehet modellje

a) ugyanazon mozgásformán belül levő más jelenség (pl. egy fizikai mozgás modellje lehet egy más fizikai jelenségnek),

b) egy más mozgásformához tartozó jelenség (pl. egy kémiai mozgás modellje lehet egy biológiai mozgásnak),

c) a mozgásformák meghatározott oldalait képező jelenség (pl. egy molekuláris fizikai mozgásnak modellje lehet egy mechanikai mozgás),

d) végül a mozgásformák egyes meghatározott oldalai által jellemzett állapotok, illetőleg folyamatok is lehetnek egymás modelljei (pl. egy mechanikai állapotnak modellje lehet egy geometriai alakzat).

A megállapítások természetesen nem jelentik azt, hogy valamely magasabb rendű mozgásforma visszavezethető lenne egy alacsonyabb rendűre.

A fentiek szerint kiadódó négy fő típusnak több altípusa lehet a mozgásformák számának, illetőleg a mozgásformák meghatározott oldalai számának megfelelően. Sőt az egyes mozgásformák, illetve oldalaik adott jelenségekre, állapotokra történő felbontásával belátható, hogy a lehetséges modellek száma elvileg végtelen.

Amint a későbbiekben látni fogjuk, az analógiák osztályozásául szintén a fenti elgondolás szolgál alapul.

1.3 A viszonyított dolgok, jelenségek természete szerint történő osztályozás

A modellek osztályozása — formai szempontból — történhet a viszonyított dolgok, jelenségek természete szerint. A való világban levő minden dolog, jelenség vagy mint *objektív reális* anyagi jelenség, vagy mint valamely *objektív jelenség tükörképe*, leképezése létezik. E két nagy jelenségcsoport figyelembevételével a modelleknek *három* nagy osztályát különböztethetjük meg.

a) Két objektív reális dolog, jelenség között fennálló rokonsági viszony esetén *ontológiai modellről* beszélhetünk.

b) Lehetséges rokonsági viszony egy objektív reális, és egy szubjektív kép között is. Ez esetben *gnoszeológiai modellről* lehet szó.

c) Végül lehetséges rokonsági kapcsolat két szubjektív tükörkép között, mikor is *logikai modellről* lehet szó.

A fenti három osztályban minden lehetséges modellforma benne foglaltatik, és ezen osztályozás — formailag — egységes rendszert alkot, és inkább elméleti szempontból lehet jelentős. Gyakorlatilag — a műszaki és természettudományok vonatkozásában — inkább a mozgásformák alapján történő osztályozás bír nagyobb jelentőséggel.

*

A „modell", a „modellalkotás" problémájának felvetése, és a modellek osztályozása, rendszerezése után vizsgáljuk meg részletesebben azt a kérdést, hogy *mi is a modellalkotás lehetőségének elvi alapja*. Mi is az a viszony, amelynek alapján valamely dolog, jelenség modelljéről beszélhetünk? E kérdésnek elvi vizsgálata minden esetben az *analógia* problémájához vezet.

2. *Az analógia és az analóg modellek*

A modellek megalkotását két vagy több dolog, jelenség vagy jelenségcsoport között levő bizonyos meghatározott kapcsolat teszi lehetővé. Ezért indokolt e kapcsolat részletesebb elemzése.

A modellalkotás elvi alapját az alábbi *tételekkel* definiáljuk:

a) *A modellek megalkotásának a lehetősége minden esetben analógiák létezéséből fakad.*

b) *Az analóg viszonyokkal kapcsolatban analóg modellek értelmezhetők.*

c) *Az analógiák létezése az anyagi világ dialektikus egységét bizonyítja.*

2.1 Az analógia fogalma

Az *analógia fogalma*, meghatározása a tudományok története során fokozatos fejlődésen ment át.

Az analógiának mint filozófiai kategóriának, sőt mint tudományos kutatási módszernek a jelentőségét az utóbbi évekig általában nem ismerték el. Az analogikus következtetésnek — amely a tudományos hipotézis- és elméletalkotásnak a kezdeti fázisa — csupán *heurisztikus* erejét ismerték el (vagy még azt sem). Az analogikus következtetést általában megbízhatatlannak tartották. A fenti megállapítás érvényes volt mind a polgári, mind a marxista filozófusok nézeteire.

Az analogikus következtetések valódi jelentőségét először leginkább a természettudományos kutatásban ismerték fel, különösen a matematikailag interpretált analógiák és a hasonlósági elmélet alkalmazásával, amikor is kiderült, hogy *az analógiák megbízhatóságának valószínűségi fokozatai vannak*, ezeknek szélső esete a szükségszerűen helyes eredményt adó analogikus következtetés. A természettudományos kutatáson kívül a filozófiában csak az utóbbi években foglalkoznak tudományos igényű értekezések az analógia kérdésével.

Az analógiának többféle meghatározási formája ismeretes. Az ismertebbek közül idézünk néhányat:

Eukleidész az „Elemek" című munkájának V. könyvében a következőt írja: „Azokat a nagyságokat, amelyeknek ugyanaz a viszonyuk, 'analógiában állóknak' kell neveznünk." Az analógiának ezen meghatározása a geometriai arány fogalmával azonos.[7]

Az analógia fenti fogalmát a *püthagoreusok* a fizika különböző területein, *Platón* pedig az erkölcsi kérdések elemzésénél alkalmazták. *Arisztotelész* tovább bővítette az analógia alkalmazási körét, és átvitte a biológia és a pszichológia területére.

Kant az analógiának már általánosabb értelmezését adja: „. . . valamiben sok (például tulajdonság) van (ami másokban is megvan), következésképp benne van a többi (például tulajdonság) is — ez az analógia".[8]

C. Maxwell a következő analógia-meghatározást adja: „Fizikai analógián valamely tudományág törvényei és egy másik tudományág törvényei között fennálló olyan hasonlóságot értek, amelynek következtében az egyik tudományág a másik megvilágítását szolgálhatja".[9]

[7] Bärthlein, K.: Der Analogiebegriff bei den griechischen Matematikern und bei Platon. Inaugural-Dissertation, Würtzburg 1957.

[8] Kant, E.: Logika. Petrograd 1915.

[9] Maxwell, C.: Scientific Papers. I. köt. Cambridge 1890.

Pólya György az izomorfizmussal hozza kapcsolatba az analógiát: „Az izomorfizmus az analógia teljesen magyarázott formája".[10]

Fogarasi Béla az analógia fogalmának inkább köznapi értelmezését adja: „Analógián általában hasonlóságot, párhuzamot szokás érteni".[11]

A fenti definíciók elemzéséből kiderül, hogy azok általában csupán az analógiák többé-kevésbé szűk csoportjára érvényesek. Az is megállapítható — és ez érvényes a természettudományos és a filozófiai kutatás területén is —, hogy általában nem tesznek éles különbséget az analógia és a hasonlóság között. Pedig a hasonlóság önmagában véve egy jól definiált fogalom, és amint a továbbiakban részleteiben is ki fogjuk fejteni, az analógia speciális esetének fogható fel.

A fenti definíciók figyelembevételével, a bennük levő általános vonás kiemelésével az analógiát a következőképpen határozhatjuk meg: *Az analógia dolgok, jelenségek, folyamatok vagy ezek meghatározott csoportjai között meglevő illetőleg létesíthető viszonylagos rokonság, megegyezés.* Meghatározásunkban a „viszonylagos" jelzőt kívánjuk kiemelni, illetve hangsúlyozni, mivel az analógiában álló dolgok, jelenségek lehetnek teljesen eltérő jellegűek is, de meghatározott viszonyaikban megegyezőség áll fenn.

2.2 Az analógiák osztályozása

A modellek osztályozásának megfelelően az analógiák rendszerezése is elvégezhető, hiszen — mint említettük — analóg viszonyokkal kapcsolatban minden esetben értelmezhetők analóg modellek. E megállapításnak természetesen a megfordítottja is érvényes. Ily módon a modellek osztályozásának megfelelően az analógiák rendszerezése is

a) az alapvető mozgásformák alapján (tartalmi oldal), és

b) a viszonyított dolgok, jelenségek jellege szerint (formai oldal)

történhet. Tehát a modellek osztályozásánál tett megállapításaink értelemszerűen ezúttal is érvényesek.

A két fő rendszerezési mód mellett azonban — amelyekre ezúttal már részleteiben nem térünk ki — gyakorlati szempontok figyelembevételével célszerű az analógiákat az alábbiak szerint is csoportosítani.

2.2.1 Kvalitatív és kvantitatív analógiák

A természeti és társadalmi jelenségek megismerésére irányuló elemzéseket általában azzal kezdjük, hogy a kérdéses jelenséget befolyásoló minőségi és mennyiségi jellemzőket kiválasztjuk, és ezek komplex hatásait differenciáltan megvizsgáljuk.

A vizsgálati módszer — a jelenség természetétől függően — lehet kvalitatív vagy kvantitatív. A természeti jelenségek vizsgálatánál mindig megállapíthatunk mennyiségi összefüggéseket, a társadalmi folyamatoknál azonban ez nem minden esetben lehetséges.

[10] Pólya, G.: Mathematics and plausible reasoning. Vol. I. Princeton, University Press, 1954.

[11] Fogarasi Béla: Logika. IV. kiadás. Akadémiai Kiadó, 1958.

Az egyes jelenségek vizsgálatánál gyakran kiderül, hogy velük bizonyos vonatkozásban analóg viszonyok találhatók — esetleg a természeti és társadalmi folyamatoknak egészen más területén. E viszony lehet teljes, mikor is a két analóg jelenség minden oldala hasonló tulajdonságokat mutat, de lehet olyan is, amikor csak meghatározott oldalak analogikus kapcsolata áll fenn.

Az analóg kapcsolatok, az analógiák meghatározása a kutatómunka során előbb többnyire csupán minőségi jellegű, később — a megismerési folyamat előrehaladtával — mennyiségi összefüggéssé alakíthatjuk őket. Eszerint az analógiáknak *két* nagy csoportja különböztethető meg. Az első csoportba sorolhatók azok az analógiák, amelyek *matematikailag nem interpretálhatók.* Ez azt jelenti, hogy a kérdéses folyamat jellegéből adódóan számszerű kapcsolatok — például matematikai egyenletek formájában — nem állíthatók fel. Annak a ténynek, hogy az analógia matematikailag nem interpretálható, két oka lehetséges.

Először: lehet olyan analógia, amely számszerűleg nem jellemezhető. Például az a hasonlat, hogy „a teve a sivatag hajója", matematikailag nem jellemezhető analógiának tekinthető, az egymásnak megfelelő tagjai között semminemű számszerű összefüggés nem írható fel.

Másodszor: lehet olyan analógia, amelyet — bizonyos heurisztikus módszerek alapján — csupán sejtünk, és a megismerési folyamat kezdetén számszerűleg jellemezni nem tudunk, de előbb-utóbb mérhető változók közötti számszerű összefüggéssé fejlődhet.

Ez utóbbi mintegy átmenetet képez az analógiák másik nagy csoportjához, a *matematikailag interpretálható analógiákhoz,* amelyek a természetfilozófiában, a természettudományokban és még inkább a gyakorlati vonatkozású műszaki tudományokban a legnagyobb jelentőséggel bírnak. Tanulmányunk további részében ezzel a típussal foglalkozunk részleteiben.

A természeti, társadalmi folyamatokat általában számszerű mennyiségek, változók jellemzik, amelyek többé vagy kevésbé szoros kapcsolatban állnak egymással. *J. C. Maxwell* megállapítása szerint a kutatás sikere elsősorban a folyamatot befolyásoló leglényegesebb változók helyes kiválasztásától függ. Az összefüggések a matematika módszereivel egyenletek, függvényábrák, táblázatok formájában általában meghatározhatók.

A természeti és társadalmi jelenségeket jellemző matematikai kapcsolatok — az anyagi világ minőségi és mennyiségi végtelenségének megfelelően — végtelen számúak. E jelenségek között gyakran találunk olyanokat, amelyeket jellemző matematikai egyenletek — különösen a folyamatok nagyobb csoportjait leíró általánosabb érvényű differenciálegyenletek — alakra nézve teljesen azonosak, illetőleg azonos alakra hozhatók. *Azokat a folyamatokat, amelyeket leíró matematikai kapcsolatok, egyenletek alakra nézve azonosak, noha eltérő* (fizikai, kémiai, biológiai, társadalmi stb.) *jelenségekre, jelenségcsoportokra vonatkoznak, és ennek következtében az egyenletekben szereplő változók értelmezése* — beleértve a kezdeti és a kerületi feltételeket jelentő változókat is — *részben vagy egészben eltérő, matematikailag interpretált analóg jelenségeknek nevezzük.*

Megjegyezzük, hogy a fentiekben definiált kvantitatív analógiát a műszaki gyakorlatban egyszerűen analógiának nevezik, és az analógiák egyéb típusait nem különböztetik meg. Ez természetesen abból következik, hogy a természettudományokban és különösen a műszaki tudományokban majdnem kizárólag a kvantitatív analógiákat alkalmazzák.

Az analógiák általában, de leginkább a kvantitatív analógiák bizonyos heurisztikus jelleggel rendelkeznek, s ennek következtében a kutatómunkában eredményesen alkalmazhatók. Segítségükkel a már megismert jelenségek adatai, általában az ismeretek a kutatás sokszor egészen más területére átvihetők, csupán a megfelelő analógiát kell megtalálni, illetőleg bizonyítani. Az analógiák sokszor nem csupán a feladat közvetlen megoldásában jelenthetnek segítséget, hanem ezt megelőzően, már a feladatok megfogalmazásában is. Teljes általánosságban mondható, hogy az *analógia munkamódszernek* és kutatási módszernek tekinthető — amint erre a későbbiekben még ki fogunk térni —, mindennemű természeti, társadalmi jelenség vizsgálatánál. Adott esetben a feladat az, hogy elvi és gyakorlati szempontból egyaránt megfelelő analógiákat válasszunk ki, amelyek megvalósítási, mérési stb. szempontból egyaránt könnyen kezelhetők.

A fentiek szerint az analógiák felismerésének különösen akkor van gyakorlati jelentősége, ha a két (vagy több) jelenség közül az egyik jól ismert, kitanulmányozott, a másik pedig kevésbé ismert. Ez esetben az analógia lehetővé teszi a már kidolgozott számítási módszerek alkalmazását.

2.2.2 Az analógiák felismerésének véletlen és szükségszerű jellege

Az analógiák csoportosításának alapja lehet még az analóg jelenségek vagy jelenségcsoportok felismerésének véletlen és szükségszerű jellege is.

Ezt a *Krilovtól* származó idézettel kívánjuk megvilágítani: „A teljesen különböző területekre vonatkozó, de egyforma differenciálegyenletekre vezethető analógiák egész tömegét hozhatjuk fel. Azt gondolhatná az ember, vajon mi köze lehet az égitesteknek a nap és egymás közötti vonzóerő hatása alatt végbemenő mozgása számításának a hajó hullámokon való ingásához, vagy mi köze lehet az égitestek mozgásában mutatkozó szekuláris egyenlőtlenségek meghatározásának valamely hajó tengelyét vagy villamos generátort hajtó többhengeres Diesel-motor tengelyének torziós lengéseihez? Ezzel szemben, ha csak a képleteket és az egyenleteket írjuk fel szavak nélkül, lehetetlen megkülönböztetni, hogy e kérdések melyikét oldjuk meg: az egyenletek azonosak."[12]

Az idézetből kitűnik, hogy léteznek olyan analógiák, amelyek az anyagi világ egymástól nagymértékben eltérő területeiről származnak. Az ilyen analóg jelenségekről fel sem lehetne tételezni az analógia létezését az alapegyenletek (például differenciálegyenletek) ismerete nélkül, hiszen jellegük, mechanizmusuk annyira eltérő. Kizárólag a jelenségeket leíró alapegyenletek alapján lehet az analógiára következtetni, illetőleg azt bizonyítani.

Az ilyen analógiáknak a felismerése teljesen véletlenszerű. A kutatómunka során a leíró alapegyenletek azonos struktúráját, az *izomorfiát* fedjük fel.

A fentiekben tárgyalt analógiákkal szemben ismerünk több olyan analóg jelenséget, amelyeknek analógiája az alapegyenletek nélkül is belátható. Ez abból következik, hogy olyan jelenségekről van szó, ahol *a mozgásmechanizmus érzékelhetően is azonos*, annak ellenére, hogy az egymásnak megfelelő jelenségpárok, jelenségcsoportok ez esetben nem mindig azonos mozgásformát képviselnek.

[12] Krilov, A. N.: Matematika és természettudomány. Szovjetunió Tudományos Akadémiája kiadás. 1937. Idézi: Gutenmaher (11. old.)

Ezt szintén egy idézettel kívánjuk megvilágítani. *Maxwell* az „Értekezés a villamosságról és a mágnességről" című tanulmányában a következőket írja:

„Első látásra teljes analógia áll fenn az elektromosság mozgásának elmélete és a hőátadás elmélete között. Ha vehetnénk két egymáshoz mértanilag hasonló rendszert, olyképp, hogy az első rendszer bármely pontján a hővezetőképesség arányos legyen a másik rendszer megfelelő pontján fennálló elektromos vezetőképességgel, és ha az első rendszer bármely pontjának hőfokát arányossá tehetjük a második rendszer megfelelő pontjának elektromos potenciáljával, akkor a hő áramlása az első rendszer bármely keresztmetszetén át arányos lesz az elektromosságnak a második rendszer megfelelő keresztmetszetén át való áramlásával. Ilyen módon az elektromosság áramlása meg fog felelni a hő áramlásának, az elektromos potenciál pedig meg fog felelni a hőfoknak — az elektromosság teljesen úgy igyekszik a magas potenciálú helyekről az alacsony potenciálú helyekre áramlani, mint ahogy a hő igyekszik a magas hőfokú helyekről az alacsony hőfokú helyekre átáramlani." (Idézi Gutenmaher id. mű 11—12. o.)

Maxwell példájából látható, hogy a két jelenség — a hőáram és az elektromos áram — analógiája szinte érzékelhető, mivel a két mozgástípus mechanizmusa közeli rokonságot mutat.

Az analógiáknak ezt a típusát még egy, a gyakorlat szempontjából is jelentős, és ugyanakkor könnyen igazolható példával szemléltetjük.

Az *impulzus-, anyag- és a hőátadás hármas analógiáját* említjük.[13] A három transzportjelenséget leíró három alapvető differenciálegyenlet a *Newton*-törvény:

$$j = -\nu \frac{\partial(\varrho v)}{\partial y},$$

a *Fick*-törvény:

$$j = -D \frac{\partial c}{\partial y},$$

és a *Fourier*-törvény:

$$j = -a \frac{\partial(\varrho i)}{\partial y},$$

ahol j az áramsűrűség,
ν a kinematikai viszkozitás,
ϱ a sűrűség,
v az áramlási sebesség,
y a térbeli koordináta,
D a diffúziós állandó,
c a töménység,
a az összetett hővezetési tényező,
i a fajlagos entalpia.

[13] László Antal: Hasonlóság az impulzus-, hő- és anyagátadás között. Magyar Kémikusok Lapja, 1961. 5.

A fenti egyenletek lamináris áramlás esetére vonatkoznak. Ha az áramlás turbulens, a szállítás értéke megnő. Ez úgy vehető figyelembe, ha a ν, a D és az a értékekhez egy-egy tagot, a turbulens áramlás A együtthatóját hozzáadjuk:

$$j = -(\nu + A)\frac{\partial(\varrho v)}{\partial y},$$

$$j = -(D + A)\frac{\partial c}{\partial y},$$

$$j = -(a + A)\frac{\partial(\varrho i)}{\partial y}.$$

A differenciálegyenletek azonos struktúrája szembetűnő. De ezek ismerete nélkül is következtethető az analógia, mivel a három jelenség mozgásmechanizmusa közeli rokonságot mutat.

Végezetül megemlítjük, hogy a lamináris és a turbulens áramlás esetére felírt egyenletek szintén azonos struktúrájúak, és ezen az elvi alapon a hat differenciálegyenletből páronként bármely kettő analógiát determinál.

Részletesebb elemzés nélkül még megemlítjük, hogy a fizikában közismert *Newton*-féle tömegvonzás törvény és az elektromos töltésekre és mágneses mennyiségekre vonatkozó *Coulomb*-féle törvények is ilyen jellegű analógiákat definiálnak.

2.2.3 A strukturális és a funkcionális analógiák

Már a modellalkotás kérdésének elemzésénél említést tettünk a strukturális és a funkcionális modellekről, a *strukturális* és a *funkcionális* analógiák ezeknek megfelelően definiálhatók.

Strukturális analógia esetében a dolgok szerkezetében található — bizonyos vonatkozásban — *viszony-megfelelőség*. Például a kémiában ismeretes homológ sorok általános képlete strukturális analógiára utal. Az analógiának ezt a típusát egyébként — *Geofroy—Saint-Hilaire* után — *homológiának*, a funkcionális analógiát pedig egyszerűen analógiának szokás nevezni.

Funkcionális analógia akkor áll fenn, ha két vagy több dolog egymással rokon funkciót tölt be. Például a kémiában ugyanazt a reakciót többféle — azonos funkciójú — katalizátorral módosíthatjuk. Az izomer vegyületek is funkcionálisan analógok, mivel — bár szerkezetük, fizikai, kémiai tulajdonságaik eltérőek — vegyi összetételük, molekulasúlyuk azonos.

2.3 Differenciálegyenletek megoldása analóg modellek segítségével. Analóg számológépek

A természeti törvények többségét általános formában differenciálegyenletek alakjában szokás leírni. Ezen differenciálegyenleteknek analitikai úton történő integrálása azonban, mint ismeretes, gyakran, sőt mondhatni legtöbb esetben nem végezhető el. Sokszor csupán bizonyos egyszerű speciális esetben

oldhatók meg. Az is előfordul, hogy az egyenletek integrálhatók, de hosszú időt, és nagy fáradságot igényelnek.

A fenti nehézségeken az analógiákon alapuló modellezéssel lehet segíteni, mikor is matematikailag pontosan megfogalmazott feltételek mellett lejátszódó természeti folyamatokat elemezhetünk. A kérdéses jelenségnek olyan analóg megfelelőjét kell kiválasztani, amely ismert törvényszerűségek szerint játszódik le, és benne könnyen mérhető változók szerepelnek. Ez leginkább az *elektromos jelenségek* esetében áll fenn, és éppen ez az oka annak, hogy az elektromos analógiákat alkalmazzák leggyakrabban. Aszerint, hogy az analóg jelenségpár a fizikai jelenségek milyen csoportjához tartozik, beszélhetünk például

elektromos — mechanikai,
elektromos — hidromechanikai (ami a fenti speciálisabb esete),
elektromos — akusztikai,
elektromos — termikus,
elektromos — diffúziós stb.

analógiákról. Természetesen nem feltétlenül elektromos modellen lehet csupán egy jelenséget vizsgálni. Például a radioaktív bomlást vagy a hővezetést[14] hidrodinamikai analógiával is lehet elemezni. A megterhelt rugalmas lemez alakváltozásával a szivárgó vízmozgás analóg folyamat. A fentiekben már említett anyag-, hő- és impulzusátadás jelenségei is az analógiák egész sorát jelentik.

Az elektromos-mechanikai analógiák gyakorlatilag jelentős három rendszerét ismertetjük. *(L. I. Gutenmaher* nyomán)[15]

a) Az első rendszerben az elektromos töltés az elmozdulásnak, az áramerősség a sebességnek, a feszültség pedig a mechanikai erőnek felel meg.

b) A második rendszerben az áramerősség a mechanikai erőnek, az elektromos erő a sebességnek, a mágneses fluxus pedig az elmozdulásnak felel meg.

c) A harmadik rendszerben az áramkör adott pontján levő feszültség az elmozdulásnak, a másik pontján levő feszültség a sebességnek, a harmadik pontján levő feszültség pedig a mechanikai erőnek felel meg.

Az utóbbi rendszer az elektroncsövek alkalmazásának eredményeként jelentős egyszerűsítést jelent, mivel a mechanikai rendszer valamennyi változóját az elektromos rendszer jól mérhető egyetlen fizikai jellemzőjével írhatjuk le.

Sok fizikai folyamatot, jelenséget parciális differenciálegyenletek vagy egyenlet-rendszerek írnak le. Ilyenek például a fizikai mezők is. Az elektromos analógiával ez esetben is célhoz érhetünk a különböző kezdeti és kerületi feltételek figyelembevételével. Például több egymással analóg folyamatot ír le a *Laplace*-féle egyenlet. Elektromos, mágneses, hidrodinamikai, (szivárgási) termikus analógiák egész sora ismeretes a *Laplace*-féle egyenletek izomorfizmusa[16] alapján. Az elektromos modellek alkalmazása lehetőséget ad arra is,

[14] Doležalik, V.: Hasonlóság és modellezés a kémiai technológiában. Műszaki Könyvkiadó, 1962.

[15] Gutenmaher, L. I.: Elektromos modellek. Akadémiai Kiadó, 1951.

[16] Az izomorfizmus L. A. Poletajev szerint a következőképpen definiálható: „Két halmazt akkor nevezünk izomorfnak, ha elemeik páronként megfordíthatóan és egyértelműen megfelelnek egymásnak, és ha az egyik halmaz elemeinek leképzései a másik halmaz elemei leképzéseinek megfelelnek. (Lásd L. A. Poletajev: Kybernetik. Berlin 1962.)

hogy térben lejátszódó bonyolultabb — két, három, sőt n dimenziós — jelenségekre térmodelleket alkossunk.

Az elektromos analógiás modellek (analógiás számológépek) kialakítását általában két fő cél vezérli. Egyrészt meglevő vagy tervezendő konkrét műtárgyak, berendezések modelljeiként működnek, másrészt univerzálisabb modellekként, mikor is matematikai feladatok meghatározott csoportját képesek elvégezni (például a fizika meghatározott típusú differenciál-, integrálegyenleteit megoldani). Az ilyen univerzális modelleket elektrointegrátoroknak is nevezik. Ezeket a differenciál-, illetőleg az integrálegyenletek meghatározott csoportja jellemzi.

2.4 Az analogikus következtetés[17]

Az analogikus következtetés létjogosultságáról már az ókorban vitákat folytattak. Az epikureusok védelmezték, a sztoikusok pedig elvetették e következtetési módszert. *Avicenna* arra a megállapításra jutott, hogy az analogikus következtetés olyan, mintha a „cum hoc, ergo propter hoc" elv alapján következtetnénk az oksági kapcsolatra. A formális logika művelői szerint az analogikus következtetés nem adhat biztos, megbízható eredményt, leginkább heurisztikus jellegű, így a hipotézisek felállítására célszerűen alkalmazható. Az ilyen hipotézisek azonban nem mindig bizonyulnak helyeseknek.

A. I. Uemov szerint az analogikus következtetés a gondolkodás azon más formáival áll rokonsági kapcsolatban, amelyek csupán valószínű következtetést eredményeznek: mindenekelőtt az indukcióval.[18] Az indukció az egyesről az általánosra történő következtetés. Ezzel szemben *az analogikus következtetés a tradukcióhoz tartozik, ami az egyseről az egyesre való következtetést jelenti.* Ezen különbözőség ellenére hasonlatosság is tapasztalható a két következtetési mód között, amint erre *Kant* — idézett munkájában — rávilágított. Szerinte az indukció: „Valami a sokban, következésképpen mindenben"; az analógia pedig: „valamiben sok van, következésképpen benne van a többi is".

Eszerint *az analogikus következtetés az indukció speciális esetének fogható fel:* a tulajdonságok indukciója. Tehát a formális logikában az indukcióval kapcsolatban tett megállapítások, törvényszerűségek az analógiára is vonatkoztathatók. Az indukciós következtetés eredményességének valószínűségi fokozatai az analogikus következtetés esetén is értelmezhetők. A szükségszerűség mint *a valószínűségi fokozatok* szélső esete fennáll az analogikus következtetések megbízhatóságát illetően is, amint ezt a matematikailag interpretált analógiák, illetőleg speciális eseteik, a hasonlóság-elméleten alapuló következtetési módszerek bizonyítják.

Analogikus következtetés esetében azonban a premisszáktól a zárótételhez történő áttérésnél újabb ismeretek bevonása szükséges. Ebből követ-

[17] „Az analógia és analogikus következtetés két különböző dolog. Az előbbi a világ anyagi egysége sajátos megjelenési formája, a dologban levő konkrét azonosságok és hasonlóságok kifejezésének megtestesítője, a dolgok és a jelenségek meghatározott viszonyait tükröző fogalom, az utóbbi pedig éppen a dolgokban levő konkrét azonosságokra és analogikus kapcsolatokra támaszkodó gondolkodási (logikai) művelet. (Lásd Bóna Ervin: Analógia a természetben — analogikus következtetés a természettudományban. Magyar Filozófiai Szemle. 1963/2. sz.)

[18] Уемов, А. И.: О достоверности выводов по аналогии. Философские вопросы современной формалной логики. Москва, 1962.

kezik, hogy a zárótétel helyessége nem kizárólag a premisszák igaz voltától függ. A következtetési láncolatba bevont újabb ismeretektől, tételektől függően válik az analogikus következtetés eredményessége valószínűvé vagy szükségszerűvé.

Még arra kívánunk rámutatni, hogy az analogikus következtetéssel *új ismeretek* birtokába lehet jutni. Ezt azért kívánjuk hangsúlyozni, mivel vannak olyan nézetek, amelyek szerint az analogikus következtetés az analóg jelenségek között fennálló logikai azonosság miatt nem ad új ismereteket. *Ami azonban logikailag azonos, az nem biztos, hogy azonos a megismerés számára.* Hiszen a logikailag teljesen azonos jelenségek megismerése során gyakran egészen új és meglepő ismeretekre tehetünk szert. A többi közt éppen ebben rejlik az analogikus következtetési mód nagy szerepe, ami a tudományos kutatásban olyan jelentős lehet. A fenti megállapítások természetesen nem jelentik a dedukció háttérbe szorítását, hiszen az analogikus következtetés végső soron az indukció és deduckió dialektikus egysége.

2.5 Az analogikus következtetés mint általános kutatási módszer

A tudományos kutatásban — a tudományág jellegétől függően — különböző kísérleti, kutatási módszerek alakultak ki. *Az analogikus következtetés és speciális esete, a hasonlóság-elmélet módszere* — amint a későbbiekben részletesen kifejtjük — *a kísérlet, a kutatás legáltalánosabb módszerének és egyben elméletének fogható fel.* Legáltalánosabb olyan értelemben, hogy a kutatás tárgyától függetlenül a tudományos problémák majdnem minden csoportjának vizsgálatánál alkalmazható. Természetesen kiemelkednek egyes olyan diszciplinák — mint a mechanika, hőtan, fiziko-kémia (diffúzió stb.) —, amelyeknél e módszer különös jelentőséggel bír. S ezzel szemben vannak olyan tudományágak, amelyekben az analógiás következtetés módszere viszonylag körülményesebben alkalmazható, mint például a biológiai, fiziológiai kísérleteknél. A módszer alkalmazását illetően az utóbbi években azonban ezen a területen is jelentős fejlődés tapasztalható, különösen a kibernetikai gépek megalkotásának eredményeképpen.

Általánosságban megállapítható, hogy a különböző tudományok fejlődésével párhuzamosan a speciális és általánosabb vizsgálati módszertanuk is fejlődik. E megállapítás vonatkozik az analogikus következtetés módszerére is.

Gyakran a kutató nem is gondol arra, hogy munkája közben — esetleg csupán hétköznapi problémáknál is — egész sor analogikus, illetőleg hasonlósági problémát old meg. Például megállapítható, hogy bármilyen jellegű mérésnek (sebesség-, hőmérséklet-mérés stb.) hasonlóság-elméleti alapja van. Hiszen minden esetben a kalibrált műszerrel, mérőeszközzel viszonyítunk, hasonlítunk össze különböző mennyiségeket. Bármilyen kutatási feladatnál, de különösen a természettudományok területén a kutatónak célszerű *tudatosan* alkalmazni ezen kutatási módszert, mivel ezáltal nagyobb áttekintésében látja a problémát, könnyebben alkot munkahipotézist, így egyszerűbben juthat a megfelelő eredményhez, amelyet ugyancsak általánosítani tud a különböző analóg, illetőleg hasonló jelenségekre.

E módszer különösen a kísérleti eredmények általánosíthatósága miatt jelentős. Az analógiával és a hasonlóság-elmélettel a kísérleti eredmények átvihetők a jelenségek egész csoportjára. Ez lényeges idő- és munkamegtakarítást jelent.

Ugyanakkor az olyan kutatási területeken levő problémák, amelyek még nehezebben hozzáférhetők, az analogikus következtetési módszerrel esetleg könnyűszerrel megoldhatók.

Nem kívánjuk eltúlozni e módszer jelentőségét, de amint a természettudományos kutatás története szemlélteti, mindenkor jelentős volt, és napjainkban még nagyobb szerepet játszik. Nem utolsósorban a kutatók szemléletének, sőt világnézetének helyes kialakításában is szerepe lehet.

3. A hasonlóság és a hasonlósági modellek

Az analógiák részletes elemzésénél már rámutattunk arra, hogy az analóg jelenségek esetében az egymásnak megfelelő változók fizikai, kémiai stb. tartalma részben vagy teljes egészében különbözik egymástól. Sőt, az is lehetséges, hogy az egyik jelenséget jellemző valamely változónak a hozzá analóg jelenség változóiból alkotott hatványszorzat (esetleg más matematikai kombináció) felel meg.

A hasonlósági modellek — amint az alábbiakban részletesen kifejtjük — *az analóg modellek speciális eseteinek foghatók fel*, amikor is az alapegyenletben szereplő matematikai jelek, szimbólumok fizikai, kémiai stb. értelmezése a különböző rendszerekben azonos. Ebből egyúttal következik az a lényeges megállapítás is, hogy *az egymáshoz hasonló rendszerek minden esetben azonos mozgásformát képviselnek*. Már ebből is világosan kitűnik, hogy az analógia a hasonlóság általános esete, és semmiképpen nem tekinthetjük a két fogalmat kölcsönösen egymás különleges esetének. Éppen ebből a meggondolásból tárgyaljuk a hasonlóság problémáját az analógia elemzése után.

3.1 Történeti áttekintés

A természettudományos kutatás módszerei között a kísérleti munka — mint ismeretes — jelentős szerepet tölt be. Kísérlettel előállítható, illetőleg reprodukálható egy kérdéses természeti folyamat, amelynek elemzésével — a jelenség és a lényeg fokozatos feltárása útján — a megismerés bonyolult ellentmondásossága és mégis dialektikus egysége ellenére a folyamat megismerhető. Mindennemű kísérletnek és mindennemű olyan tudományos kutatási feladatnak, amelyben a már meglevő, illetőleg a jövőben létrehozandó folyamatot reprodukáljuk, hasonlóság-elméleti alapja van. E tény még az esetben is fennáll, ha tudatosan nem ismerjük. Ezért tekinthető a hasonlóság-elmélet a kísérletezés elméletének.

A hasonlóság-elméletet és azon alapuló modellkísérletezés módszerét éppen a fentiek miatt azokban a tudományágakban dolgozták ki, illetve alkalmazták elsősorban, amelyeknek alapja a kísérlet. Így az aerodinamika, a hidrodinamika, a hőtan, az anyagátadás, a szilárdságtan, majd később a kémiai reakciókinetika problémáinak megoldásánál a hasonlósági törvényeken alapuló modellkísérlezetés alapvető módszerré vált.

A modellkísérlet első tudatos alkalmazója *Arisztotelész* volt. Ő és később *Galilei* szilárdságtani kísérleteknél alkalmazták a modelleket, *Leonardo da Vinci* pedig áramlástani problémák vizsgálatánál. A hasonlósági mechanika megalapítójának mégis *Newton* tekinthető, aki 1686-ban a „Principia" második

könyvének VII. fejezetében megfogalmazta a mechanikai hasonlóság kritériumát. *Newton* volt az első aki az invariáns számot alkalmazta hasonlósági feltételként.[19]

A *Newton*-féle hasonlósági törvénynek konkrét feladatok megoldására történő alkalmazásában *Gauchy, Bertrand, Froude, Helmholz, Reynolds*,[20] *Thomson, Laplace* és *Mach* végeztek úttörő munkát. *Lorentz, Sommerfeld* és *Kohlrausch* elektromosságtani kérdéseknél alkalmazták az invariáns csoportokat. *Peclet, Nusselt, Prandtl, Kirpicsev*[21,22] és *Konakov* az anyag- és hőátadás hasonlóság-elméleti alapjait fektették le. A kémiai reakciókinetika hasonlósági kritériumainak meghatározása — a mozgásforma viszonylag komplex jellegénél fogva — aránylag későn, az 1920-as években történt *Damköhler* munkássága révén, majd ezt fejleszti tovább *Johnston*[23] és *Djakonov*.[24]

Az invariáns csoportok meghatározásánál nagy lépést jelentett a dimenzióanalízis tételeinek kidolgozása. Ebben úttörő szerepet játszott *Buckingham*[25] és *Federmann*, majd az elméletet *Bridmann* és *van Driest*, illetőleg a dimenziómatrix fogalmának bevezetésével *Langhaar*[26] fejlesztette tovább.

3.2 A hasonlósági problémák osztályozása a mozgásformák alapján

A hasonlóság-elmélet és gyakorlati alkalmazása, a kismintakísérletezés történeti fejlődése során kialakult néhány osztályozási mód, amellyel a hasonlósági problémákat rendszerezték. A jelenleg szokásos osztályozás szerint az alábbi főbb hasonlósági problémaköröket különböztetik meg:

a) Mechanikai hasonlóság, amely a geometriai, a kinematikai és a dinamikai, illetőleg a statikai hasonlóságot foglalja magába.

b) Hőhasonlóság (termikus hasonlóság).
c) Anyagátadási jelenségek hasonlósága.
d) Kémiai hasonlóság.

Megjegyezzük, hogy egy magasabb rendű hasonlósági feladatnál általában igyekeznek figyelembe venni az alacsonyabb rendű hasonlósági kritériumot is. Például egy kémiai hasonlósági problémánál, ha lehetséges, egyidejűleg figyelembe veszik a mechanikai (geometriai, kinematikai és dinamikai), hő- és anyagátadási hasonlósági kritériumokat is. Erre a problémára egyébként a későbbiekben még visszatérünk.

A fenti sorrendnél ugyan van egy logikai folytonosság, hiszen az egyszerűbb mechanikai hasonlóságtól halad a komplexebb kémiai hasonlóság felé.

[19] Newton, I.: Principia philosophiae naturalis. 1687.
[20] Reynolds, O.: Scientific Papers: 1. köt. 81/85. Cambridge 1900.
[21] Кирпичев, Н. В.—Конаков, П. К.: Математические основы теории подобие. АН. СССР, Москва 1949.
[22] Кирпичев, Н. В.: Теория подобия. АН. СССР, Москва 1953.
[23] Johnstone, R. E.-Thring, W.: Pilot Plants, Models, and Scale Up Methods in Chemical Engineering, New York, McGraw Hill, 1955.
[24] Дяконов, Т. К.: Вопросы теории подобия в области физикохимических процессов. А. Н. СССР, Москва 1956.
[25] Buckingham, E.: Model experiments and the forms of empirical equations. Trans. A. S. M. E. 37(1915).
[26] Langhaar, H. L.: Dimensional Analysis and Theory of Models, New Work, London 1951.

Ezen osztályozásnak azonban lényeges hibái vannak. Egyrészt ugyanis a négy problémakört (mint ahogy ez az osztályozásból kiderül), nem lehet egyenlő súlyúnak tekinteni, másrészt a négy csoportban nem szerepel minden lehetséges hasonlósági feladat. E két lényeges hiányosság kiküszöbölhető, ha a hasonlósági feladatok osztályozását az alapvető mozgásformák alapján végezzük el. Ezen rendszerezési mód létjogosultságát az alábbi indokokkal támaszthatjuk alá:

1. A mozgásformák genetikus sora adekvát megfelelője lehet a hasonlósági problémák — egyszerűbbtől a bonyolultig tartó — sorának. Ily módon minden hasonlósági feladat a maga helyére kerül, úgy ahogyan az adott mozgásforma azt kijelöli.

2. Ahogyan egy magasabb rendű mozgásforma „megszüntetve megőrzi" az alacsonyabb rendű mozgásformákat, úgy tartalmazhat egy komplexebb hasonlósági probléma a genetikus sorrendnek megfelelő egyszerűbb hasonlósági kritériumokat.

3. Az a tény, hogy a termikus, mechanikai (dinamikai és kinematikai) és geometriai, matematikai és logikai viszonyokat a mozgásformák meghatározott oldalainak értelmezzük, azt jelenti, hogy ezek az oldalak minden mozgásformának mint hasonlósági feladatnak a vizsgálatánál hasonlósági feltételek gyanánt számításba veendők. Legfeljebb arról lehet szó, hogy egyik vagy másik oldal hatása adott esetben domináló, illetve elhanyagolható. Az is lehetséges, hogy csupán a mozgásformák meghatározott oldalait vizsgáljuk, ami mindenképpen absztrakció. Ilyen eset például a tisztán mechanikai vagy a tisztán geometriai hasonlóság problémája.

4. A kinematikai és a geometriai viszonyok — amellett, hogy a mozgásformák meghatározott oldalát jelentik — egyúttal a jelenségek, a mozgó anyag létezési formái. Ez az oka annak, hogy a kinematikai és a geometriai hasonlóság kritériuma minden hasonlósági feladatnál jelentős szerepet játszik. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy adott esetben ezen kritériumokat részben vagy egészben nem hanyagolhatjuk el annak érdekében, hogy a vizsgált jelenség lényegét képező mozgásforma által determinált hasonlósági feltételeket ellentmondás nélkül figyelembe vehessük (például torzított modelleknél, folyószabályozási kisminták esetében).

5. Végül a mozgásformák alapján történő osztályozás esetén a rendszerből egyetlen probléma sem zárul ki, mivel a mozgásformák az anyagi világ valamennyi jelenségét magukban foglalják. Itt csupán az a gondolat merülhet fel, hogy jogos-e arról beszélnünk, hogy minden egyes mozgásformának van hasonló megfelelője, például lehetséges-e a szubatomfizikai mozgások hasonlósági kérdéseiről beszélni. Véleményünk szerint igen. Csupán adott fejlődési állapotnak megfelelően még egyáltalán nem vagy kevéssé ismert a probléma. Jelenleg a mozgásformák közül leginkább a molekuláris fizikai mozgás (például az anyagátadás, diffúzió stb.) hasonlósági kérdései tisztázottak, kevésbé azok a kémiai mozgás (reakciókinetikai kérdések) problémái. A mozgásformák meghatározott oldalai által meghatározott hasonlósági feladatok — a termikus, a mechanikai, a geometriai hasonlóság kérdése — állnak előttünk a legtisztábban. Ennek oka természetesen a viszonylag egyszerűbb problematikájukban rejlik.

A fenti öt pontban megkíséreltük összefoglalni azokat a szempontokat, amelyek alátámasztják, illetőleg indokolják osztályozási rendszerünk létjogosultságát. Végezetül még azt említjük meg, hogy — amint láttuk — az ana-

lógiák esetében létezik kapcsolat a különböző mozgásformák között (például lehet analógia egy kémiai és egy biológiai mozgás, vagy egy fizikai mozgás és egy geometriai viszony között). Hasonlóság esetében azonban csupán azonos mozgásformák, illetőleg e mozgásformák meghatározott oldalán belül létezik hasonlósági kapcsolat (például hasonlósági viszony állhat fenn két kémiai mozgás között, de ugyanakkor az adott mozgásforma meghatározott oldalai által reprezentált hasonlósági kritériumok is érvényesek. De nem beszélhetünk hasonlóságról például egy kémiai és egy biológiai mozgás, vagy egy fizikai mozgás és egy geometriai viszony között.) Ez egyébként az analógia és a hasonlóság definíciójából is következik.

3.3 A hasonlóság-elmélet alapfogalmai

A hasonlóság-elmélet konkrét feladatok megoldásában való alkalmazásának a célja minden esetben az, hogy bizonyos számú állapot- és mozgásparaméterrel (változókkal) jellemezhető fizikai, kémiai stb. rendszerekben végbemenő folyamatokból kvalitatív és kvantitatív következtetéseket vonhassunk le hasonló rendszerekre vonatkozóan. A lényeg tehát az, hogy *elméleti alapot keressünk különböző, jelenségek, rendszerek kölcsönös és egyértelmű* — általában matematikai alakban kifejezhető — *kapcsolatának meghatározására.* A modellkísérletezési gyakorlatban jelenségpárról szokás beszélni, ami alatt a modellt és a neki hasonlósági vonatkozásban megfelelő valóságos, általában nagyobb méretű (de lehet kisebb is) berendezést értjük. De általánosságban megállapítható, hogy a hasonlósági törvények nem egy jelenségpár, hanem egy jelenségcsoport egyes tagjai között képeznek kapcsolatot. A hasonlósági törvényeknek ez a tulajdonsága jelenti éppen nagy átfogó és általánosító képességüket.

Az egyes rendszerekből más rendszerekre való számszerű következtetés matematikai alapjai *az invariáns számok* és a hasonlósági transzformáció. Az invariáns számok tulajdonképpen a hasonlósági törvények (modelltörvények), amelyek azzal a tulajdonsággal rendelkeznek, hogy számértékük hasonló rendszerek esetében állandó. A hasonlóság és a hasonlósági transzformáció pedig eredendő geometriai fogalom. A hasonlóság-elméletben a hasonlósági transzformációt alkalmazzuk nem csupán hosszúság dimenziójú mennyiségekre, hanem tetszőleges dimenziójú változókra egyaránt. Eszerint a hasonlósági transzformáció általában

$$\frac{x'}{x''} = \lambda_x = \text{const},$$

ahol x' az egyvesszős rendszer valamely pontját jellemző változó,
x'' a kétvesszős hasonló rendszer térben és időben megfelelő pontját jellemző — x'-vel azonos fizikai jelentésű — változó,
λ_x a hasonló rendszerek egymásnak megfelelő pontjait jellemző, azonos fizikai tartalmat (dimenziót) képviselő változóinak az aránya, amelynek számértéke hasonló rendszereknél állandó.

Amennyiben például x' és x'' egymásnak megfelelő hosszúsági méretek, úgy geometriai hasonlóságról van szó. A klasszikus hasonlóság-elmélet szerint alkalmazott dimenzió nélküli számok a hasonlósági transzformációval szemben invariánsok.

Megemlítjük, hogy a transzformációknak vannak általánosabb eseteik is, mint például a *Lie*-féle transzformáció, amelynek a hasonlósági transzformáció speciális esete. A klasszikus hasonlóság-elmélet kizárólag hasonlósági transzformációt alkalmaz. Ezzel szemben más, esetleg komplikáltabb transzformációtípusokat alkalmazva bizonyos feladatok valószínűleg egyszerűbben és ellentmondások nélkül is megoldhatók.

Feltételezve azt, hogy az alkalmazandó transzformáció-típus ismeretes, a legnagyobb problémát a hasonlósági törvény meghatározása jelenti. Maguknak az invariáns számoknak a meghatározására többféle módszert is kidolgoztak. Ilyen módszerek: a dimenzióanalízis, az ismert differenciálegyenletből vagy az integráljából való meghatározás, azonos dimenzióval bíró — fizikai változók hatványszorzataiból álló — mennyiségek aránybaállítása stb. Adott feladat esetében azonban célszerű kísérletileg meggyőződni arról, hogy az előzetes feltételezés alapján hasonlósági törvény gyanánt alkalmazott invariáns valóban kielégítő átszámítási alapot képez-e a hasonló rendszerek között.

3.4 A klasszikus hasonlóság-elmélet fő tételei

A hasonlóság-elmélet lényegileg három — matematikailag is igazolt — fő tételen alapszik, így minden gyakorlati feladat megoldása e három tétel alkalmazására vezethető vissza.

A három fő tétel a természeti folyamatok kísérleti vizsgálata során felmerülő három alapvető kérdésre ad választ.

E kérdések:

1. Egy természeti folyamat elemzésekor milyen változókat, mennyiségeket kell mérni?
2. A mérési eredményeket miként kell feldolgozni?
3. A vizsgált rendszerhez milyen más rendszerek hasonlóak?

I. *A Newton-féle első hasonlósági fő tétel* a következőképpen fogalmazható meg:

Hasonló jelenségeknek azonos hasonlósági feltételeik vannak. Eszerint a feltett első kérdésre a válasz a következő: Egy természeti folyamat elemzésekor azokat a változókat, mennyiségeket kell mérni, amelyeket a hasonlósági feltételek tartalmazhatnak. A *Newton*-féle hasonlósági fő tétel matematikai alakja dinamikai jelenségekre, mozgásokra vonatkozóan

$$N = \frac{P}{\varrho\, l^2\, v^2} = \text{idem},$$

ahol P a mozgásra jellemző erő,
ϱ a mozgó közeg sűrűsége,
l jellemző hosszúság,
v jellemző sebesség,
N a *Newton*-szám.

II. *A Buckingham—Federmann-féle második hasonlósági fő tétel* — a π-teoréma — a következőképpen fogalmazható meg: *Minden esetben felírható egy olyan integrál, amely a differenciálegyenletet alkotó dimenzió nélküli számok függvénye.* Más szóval a tétel olyan integrál létezését jelenti, amely a vonatkozó

differenciálegyenletből meghatározható dimenzió nélküli számok (hasonlósági feltételek) függvénye. *A második fő tétel adja a lehetőséget annak, hogy az egymáshoz hasonló rendszereket jellemezhessük a dimenzió nélküli számok függvénykapcsolatával.*

A fentiek szerint a feltett második kérdésre a válasz a következő:

A mérési eredményeket úgy kell feldolgozni, hogy a kérdéses folyamatot jellemző dimenzió nélküli számok, illetve a függvénykapcsolatuk meghatározható legyen.

Megjegyezzük, hogy a π-teoréma nem csupán a megismert jelenség törvényszerűségeinek a hasonló rendszerekre való kiterjesztésére ad lehetőséget, hanem a mérési adatfeldolgozást is megkönnyíti. Hiszen ha a vizsgálandó jelenség, például n számú dimenzióval bíró változótól függ, akkor a dimenzió nélküli függvénykapcsolat felírásával a dimenziómatrix rendszámának megfelelően csökken a változók száma. Ez a legtöbb gyakorlati esetben 2, 3 vagy 4 változószám csökkenést jelent, ami a kísérletek időtartamát, költségét lényegesen csökkenti.

III. *A Kirpicsev—Guhman-féle harmadik hasonlósági fő tétel* a következőképpen fogalmazható meg: *A jelenségek akkor és csakis akkor hasonlóak, ha az egymásnak megfelelő összes jellemző dimenzió nélküli szám mint hasonlósági feltétel számértéke azonos.* Eszerint a feltett harmadik kérdésre a válasz: A vizsgált rendszerhez azok a jelenségek hasonlóak, amelyeket jellemző összes dimenzió nélküli számok azonosak, beleszámítva a kezdeti és a kerületi feltételek által meghatározott kritériumokat is.

Megjegyezzük, hogy a harmadik fő tétel előírását gyakorlatilag nem lehet teljes mértékben megvalósítani. Azaz egyidejűleg általában hasonlósági feltételként nem vehető figyelembe minden jellemző dimenzió nélküli szám, mivel ez ellentmondáshoz vezetne. Ez az oka annak, hogy a gyakorlatban csak részleges hasonlóságról beszélhetünk, a teljes hasonlóság soha nem valósítható meg. Mindig az adott probléma előzetes elemzése során kell kiválasztani a folyamatot leginkább jellemző dimenzió nélküli számokat, melyek még egyidejűleg ellentmondás nélkül hasonlósági feltételként alkalmazhatók.

3.5 A klasszikus hasonlóság-elmélet alkalmazásából adódó ellentmondások és kiküszöbölésük

A klasszikus hasonlóság-elmélet fő tételei matematikailag bizonyítottak, és kikristályosodott formában állnak előttünk. A tételek gyakorlatban való alkalmazásánál azonban jelentős problémák merülnek fel, amelyeknek gyökere abban áll, hogy *egyidejűleg több invariáns számot alkalmazni hasonlósági kritérium gyanánt általában nem lehet*, mivel ez esetben ellentmondások merülnek fel. (Például: A modellberendezés egy jellemző hosszúságának ugyanazon időben két vagy több különböző méretűnek kellene lennie, ami lehetetlen.) E nehézség megoldása az alábbi *tételek* figyelembevételével lehetséges:[27, 28]

[27] Horváth Imre: A vízgazdálkodási tudományos kutatás és a materialista filozófia kapcsolata, Budapest 1962. (Kézirat)

[28] Horváth Imre: A hasonlóságról. Építés- és Közlekedéstudományi Közlemények. 1963/1—2. sz.

1. Egy tetszőleges természeti folyamat hasonlóság-elméleti vizsgálata esetén kiindulási alapnak a jelenséget egyértelműen leíró, minimális számú dimenziós változót tartalmazó egyenletet tekintjük, a kezdeti és kerületi feltételek figyelembevételével. A kérdéses egyenlet lehet elméleti úton matematikai eszközökkel levezetett összefüggés, félempirikus vagy empirikus kapcsolat. A kapcsolat leírási formája lehet egyenlet, függvényábra vagy táblázat. A jelenséget egyértelműen leíró, minimális számú dimenzióval bíró változót tartalmazó kapcsolatot a továbbiakban *alapösszefüggés*nek, az egyenletet pedig *alapegyenletnek* nevezzük.

2. Az alapösszefüggés, illetőleg alapegyenlet minden esetben dimenzió nélküli alakra hozható. Tekintettel arra, hogy az alapegyenlet a kérdéses folyamatot jellemzi, így kell, hogy a dimenzió nélküli alakja is jellemző legyen. Abban az esetben, ha az alapegyenletet kísérleti úton határozzuk meg (empirikus összefüggés), akkor már eleve dimenzió nélküli alakban írható fel. E dimenzió nélküli függvény változói dimenziómentes számok. A jelenséget egyértelműen leíró, minimális számú dimenziómentes változót tartalmazó összefüggést — amely a kérdéses alapegyenlet dimenziómentes alakjának tekinthető — *invariáns függvénynek* nevezzük. *Az invariáns függvényt tekintjük a hasonlóság feltételi egyenletének.*

3. Nem írjuk elő azt, hogy az invariáns függvényt alkotó egyes dimenzió nélküli számok értékei azonosak legyenek a különböző rendszerekben, hiszen ezt általában nem is tudjuk megvalósítani. (Tudniillik éppen ez jelenti a klasszikus hasonlóság-elmélet alkalmazásának fentiekben már említett nehézségeit.) Csupán azt írjuk elő, hogy az invariáns függvény legyen azonos a különböző méretű rendszerekben. Amennyiben adott esetben az invariáns függvényt alkotó egyes dimenzió nélküli számok is azonosak a különböző rendszerek esetében, úgy a klasszikus hasonlóság-elmélet értelmezése szerint is hasonlóság áll fenn. Ha pedig az invariáns függvény egyetlen dimenzió nélküli számból áll, akkor az invariáns függvény *speciális* esetéhez, egy klasszikus értelemben elnevezett hasonlósági törvényhez jutottunk.

4. Egy természeti folyamatot jellemző dimenzió nélküli számok rendszere általánosságban algebrai struktúrának tekinthető, és véges szabad *Abel*-féle csoportot alkot, mivel a csoportot jellemző axiómák által előírt feltételeknek eleget tesznek. A csoport tetszőleges eleme bázisrendszerrel állítható elő. A bázisrendszer jelenti a kérdéses folyamatot jellemző minimális számú változókat, amelyekkel a rendszer egyértelműen leírható. A fentiek alapján belátható, hogy *az invariáns függvény csoportelméleti szempontból a bázisrendszer elemei közti függvénykapcsolattal egyenértékű.* Hiszen a bázis elemeivel a csoport bármely eleme kifejezhető, és így az invariáns függvény szintén a bázis elemeit tartalmazza függvény formájában. Ily módon a hasonló rendszerek között fennálló kapcsolatot, amely a méretnövelés feltételi egyenlete, a bázis elemei közti összefüggést jelenti.

3.6 A hasonlóság-elmélet néhány alapvető fogalmának értelmezése az invariáns függvény segítségével

Az invariáns függvénynek a 3.5 fejezetben leírt meghatározásával kapcsolatban az alábbi kérdés merül fel: *A klasszikus hasonlóság-elmélet szerint definiált főbb alapfogalmak értelmezése módosul-e, és ha módosul, akkor a változás*

milyen jellegű? Más szóval: a 3.5 fejezetben összefoglalt főbb elvi megfontolásainknak milyen következményei vannak a klasszikus hasonlóság-elmélet tételeire, alapfogalmaira. Az alábbiak során ebben az értelemben vesszük vizsgálat alá a következő fogalmakat.

a) A klasszikus hasonlóság-elmélet három tételét: a *Newton-*, a *Buckingham—Federmann-*, és a *Kirpicsev—Guhman*-tételt, és ezekből következően a hasonlóság értelmezését.

b) Az analógia,

c) az invariancia,

d) az úgynevezett méretarányhatás (scale effeckt),

e) és végül a hasonlósági törvények „törvényszerűségének" fogalmát.

3.6.1 A hasonlóság

A hasonlóság első tételét — a *Newton*-tételt — a következőképpen fogalmazhatjuk meg:

Hasonló jelenségeknek azonos hasonlósági feltételeik vannak.

A hasonlóság második tétele — a *Buckingham—Federmann*-tétel — a következőképpen szól:

Minden esetben felírható egy olyan integrál, amely a differenciálegyenletet alkotó dimenzió nélküli számok függvénye. Tehát: ugyanazok a dimenzió nélküli számok vezethetők le a differenciálegyenletekből vagy az integráljaikból.

A hasonlóság harmadik tételének — a *Kirpicsev—Guhman*-tételnek — a definíciója: A jelenségek akkor és csakis akkor hasonlóak egymáshoz, ha az egymásnak megfelelő összes dimenziómentes szám mint hasonlósági feltétel számértéke azonos.

Vizsgáljuk meg a továbbiakban azt, hogy e három tétel milyen értelmezést kap az invariáns függvény hasonlósági feltételként történő bevezetésekor. Az invariáns függvényt úgy definiáltuk, mint a kérdéses jelenséget egyértelműen leíró, minimális számú dimenziómentes változót tartalmazó összefüggést, amely a kérdéses alapegyenlet (például differenciálegyenlet) dimenzió nélküli alakja. A dimenziómentes változók minimális számát az

$$Sz = n - (k + 1)$$

összefüggés adja meg, ahol

n a folyamatot jellemző dimenziós változók száma,

k a dimenziómatrix rendszáma.

A fentiek szerint definiált invariáns függvényt tekintjük a hasonlóság feltételének. Eszerint a jelenségek akkor hasonlók, ha invariáns függvényük azonos. Így az első, a *Newton*-féle hasonlósági tétel, és a második, a *Buckingham—Federmann*-féle hasonlósági tétel változatlan formában érvényben marad. Sőt a második tételt tekintjük az alapegyenletről az invariáns függvényre történő áttérés, transzformáció hasonlóság-elméleti alapjának.

A hasonlóság harmadik tételének értelmezésében azonban jelentős módosulás jelentkezik. Ugyanis amikor az invariáns függvényt tekintjük a hasonlóság feltételének, ugyanakkor nem írjuk elő azt, hogy a különböző rendszerekben az invariáns függvényt alkotó összes dimenziómentes szám értéke is egyúttal azonos legyen. Hiszen éppen ennek megvalósítása jelenti a klasszikus hasonlóság-

elmélet alkalmazásának a fentiekben már részletezett nehézségeit. Így a harmadik tételt a következő módosított, általánosabb alakban írhatjuk:

A jelenségek akkor hasonlóak egymáshoz, ha invariáns függvényük azonos. E definíció a *Kirpicsev—Guhman*-tétel általánosabb formájának tekinthető, hiszen adott esetben az invariáns függvények azonossága mellett az őket alkotó (több vagy minden) dimenziómentes szám azonossága is megvalósítható lehet a különböző rendszerekben lejátszódó folyamatok esetében. Azáltal, hogy a hasonlóság feltételét általánosabb formában definiáltuk,

1. elkerültük a klasszikus hasonlóság-elmélet alkalmazásából adódó ellentmondásokat,

2. bővítettük a hasonlóság-elmélet alkalmazhatóságának lehetőségeit,

3. a gyakorlati kismintakísérletezés számára módszert javasoltunk a kérdéses folyamatok állapot-, illetőleg mozgásegyenletének (alapegyenletének) invariáns függvény formájában hasonlósági feltételként történő alkalmazására.

3.6.2 Az analógia

A továbbiakban vizsgáljuk meg azt, hogy az *analógia* fogalma az invariáns függvény definíciója alapján milyen értelmezést kap. (Jelen esetben az analógián kvantitatív analógiát értünk.)

Mint ismeretes, analóg jelenségeknek nevezzük azokat a folyamatokat, állapotokat, amelyeket leíró matematikai egyenlet vagy egyenletek azonos alakúak, illetőleg azonos alakra hozhatók, és az egyenletekben szereplő jelek, illetőleg azonos alakra hozhatók és az egyenletekben szereplő jelek (a természeti folyamatot jellemző matematikai szimbólumok) fizikai értelmezése — a kezdeti és a határfeltételeket is figyelembe véve — részben vagy egészben egymástól eltérő. Az invariáns függvény definíciója — mint hasonlósági feltétel — az analógia fogalmát új oldalról világítja meg, illetőleg az invariáns függvény alapján értelmezett egymáshoz hasonló folyamatoknak az analóg folyamatokkal való szorosabb kapcsolatára mutat rá. Ez azáltal vált lehetségessé, hogy *mind a hasonló, mind az analóg folyamatokat az állapot-, illetve a mozgásegyenlet alapján definiáljuk*. Tehát egy adott feladatnak a kétféle módszer egyikével, a hasonlóság-elméleten alapuló kismintakísérletezés módszerével, illetőleg az analógia módszerével történő megoldásánál egyaránt a folyamatot leíró alapegyenletet — illetőleg annak dimenzió nélküli alakját — tekintjük feltételi egyenletnek. Első esetben a hasonlóság feltételi egyenletének, a második esetben pedig az analógia feltételi egyenletének. A fentiek alapján az alábbi főbb megállapításokat tehetjük.

1. Az analógia a hasonlóság általános esetének fogható fel. Tehát az invariáns függvénnyel értelmezett hasonlóság az analógiának egy speciális esete, mikor is az alapegyenletben szereplő matematikai jelek fizikai értelmezése a különböző rendszerekben azonos.

2. Az 1. pont alapján az analógia és a hasonlóság nem tekinthető kölcsönösen egymás különleges esetének, mivel az analógia minden esetben az általánosabb fogalom.

3. Az analógiát — az irodalomban is elterjedt kifejezéssel — matematikai hasonlóságnak nevezzük.

4. Egy tetszőleges természeti folyamatot leíró, minimális számú változót tartalmazó alapegyenletet, illetőleg annak dimenzió nélküli alakját a kezdeti

és kerületi feltételekkel együtt a kérdéses folyamat matematikai modelljének tekintjük. E matematikai modell lehet az analógia, azaz a matematikai hasonlóság feltételi egyenlete (ha analóg folyamatok vizsgálatáról van szó), és lehet az invariáns függvénnyel definiált hasonlóság feltételi egyenlete (hasonlósági törvény, kismintatörvény).

5. Az analógián alapuló berendezéseket analóg kismintáknak (illetőleg nagymintáknak), analóg modelleknek, az invariáns függvénnyel definiált hasonló rendszereket pedig egyszerűen kismintáknak nevezzük.

3.6.3 Az invariancia

Tekintettel arra, hogy az általunk definiált egyik lényeges alapfogalom, az invariáns függvény kifejezésében az „invariáns" szó szerepel, amelynek a szakirodalomban is gyakran nem egyértelműen definiált értelmezését találjuk, célszerűnek tartjuk e kifejezésről néhány gondolat megemlítését.

Invariancia alatt — mint ismeretes — legáltalánosabb formában változatlanságot értünk. Hasonlósági értelemben az invariáns fogalom alatt egyrészt dimenzió nélküli hatványszorzatot értünk, másrészt e dimenzió nélküli hatványszorzatoknak azt a tulajdonságát, hogy hasonló rendszerek esetében számértékük állandó. E kétféle meghatározás bizonyos esetekben egymással nem egyeztethető össze, amint erre az alábbiakban rávilágítunk.

Ugyanis az első értelmezés szerint az invariancia azt fejezi ki, hogy egy dimenzió nélküli hatványszorzat esetében a fizikai változók számértékei tetszőleges alapértékrendszer (cm, g, és sec; vagy m, kg, óra stb.) alkalmazásával helyettesíthetők az algebrai kifejezésbe anélkül, hogy a hatványszorzat számértéke megváltoznék. Ebben az értelemben az invariancia fogalom tulajdonképpen a dimenzió nélküli jelleg következménye, illetőleg a dimenzió nélküli jelleggel azonosan értelmezhető.

A második értelmezés ettől lényegileg eltérő: a dimenzió nélküli hatványszorzatok értékei hasonló rendszerek esetében változatlanok. Tehát például olyan — különböző méretekben lejátszódó — áramlási folyamatok esetében, amelyekre a *Froude*-féle kismintatörvény érvényes, az áramlási tér tetszőleges — de a rendszerek egymásnak megfelelő — pontjaiban tetszőleges időpillanatban értelmezhető és számítható *Froude*-számok számértékei azonosak. Az invarianciának ezen értelmezése tulajdonképpen a kismintakísérletezés elméletének az alapja. Lehet ugyanis egy hatványszorzat dimenzió nélküli, de az még nem jelenti azt, hogy számértéke a különböző rendszerek esetében állandó.

Az invariáns függvény szintén dimenzió nélküli kapcsolat, hiszen az dimenziómentes csoportok közt levő összefüggés. Az „invariáns" jelzővel mégis a törvényszerűség invarianciáját kívánom hangsúlyozni, tehát azt, hogy az invariáns függvény hasonló rendszerek esetében azonos. A hasonlóságelméletben az invarianciának ez az értelmezése reprezentál törvényszerűséget.

Adott esetben mindig célszerű az ilyen alapfogalmak értelmezésének a tisztázása a félreértések elkerülése végett. Különösen akkor, ha ugyanazzal az elnevezéssel két vagy több fogalmat jelölünk. Természetesen még egyértelműbb és egyszerűbb a kérdés, ha az eltérő folyamatokat különbözőképpen fejezzük ki. Esetünkben hasonlóság-elméleti szempontból — véleményem

szerint — az „invariancia" kifejezést a második értelmezés szerint célszerű alkalmazni, az első értelmezés szerint pedig a „dimenziómentes", „dimenzió nélküli" jelző teljesen kielégítő.

3.6.4 A méretarányhatás (scale effeckt)

Vizsgáljuk meg a továbbiakban azt, hogy az úgynevezett méretarányhatás (scale effeckt) hogyan értelmezhető az invariáns függvény segítségével. A kismintakísérletezésben méretarányhatásnak azt a jelenséget nevezzük, amikor a különböző méretű rendszerekben lejátszódó folyamatokat jellemző valamely geometriai, kinematikai vagy dinamikai stb. jellegű változók bizonyos intervallumában a folyamatok hasonlósága nem valósítható meg. Például egymástól méreteiben túlzottan eltérő rendszerek esetében — azaz ha a hosszak átszámítási tényezője túl nagy — vagy ha a különböző méretű rendszerekben túlzottan eltérő sebességértékek adódnak stb. Természetesen egy adott feladat megoldásánál minden esetben vizsgálat tárgyává kell tenni azt, hogy az adott kisminták alkalmazásával e káros hatást sikerül-e kiküszöbölnünk, illetőleg a kismintákat kell úgy megterveznünk, hogy a méretarányhatás ne jelentkezzen.

Tekintettel arra, hogy az invariáns függvényt alkalmaztuk a hasonlóság feltétele gyanánt, az úgynevezett méretarányhatás fogalmát is ezzel értelmezzük. Eszerint méretarányhatás akkor lép fel, ha az alapegyenlet, illetőleg az invariáns függvény — a folyamatot jellemző valamely geometriai, kinematikai, dinamikai, hőátadási, kémiai stb. jellegű változók vagy a belőlük képezett dimenziómentes számok valamely intervallumában — megváltozik. E módosulást jelentheti újabb változók belépése, illetőleg a régi változók matematikai funkciójának megváltozása. A fenti megállapítások a mennyiségi változások minőségi változást okozó törvényszerűségéből is következtethetők.

Az alapegyenlet, illetőleg az invariáns függvény ezen módosulása a kérdéses folyamatban rejlő törvényszerűség változásában nyilvánul meg, és azáltal, hogy az alapegyenlet dimenzió nélküli alakját tekintjük hasonlósági feltételnek, a hasonlósági leképezésnél, a kisminta-kísérletezésnél is messzemenően figyelembe vesszük a törvény ezen módosulását.

A méretarányhatásnak az invariáns függvénnyel való értelmezése indokolttá teszi azt, hogy e műszaki szakkifejezést —, amely nem teljesen fedi a fogalom lényegét — a továbbiakban „invariáns függvény változás hatás"-nak nevezzük.

3.6.5 A hasonlósági törvények törvényszerűsége

Végezetül a hasonlósági törvények, a kismintatörvények törvényszerűségének kérdését vegyük röviden elemzés alá.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy a klasszikus kismintatörvények — mint a *Froude*-, *Reynolds*-féle stb. hasonlósági törvények — matematikai kifejezési módja (különösen a szinte mechanikus módszernek tekinthető dimenzióanalízis, de még a különböző erők, energiák stb. arányba-állításával történő dimenziómentes számok képzési módszere is) könnyen arra enged következtetni, hogy a hasonlósági törvények nem is tekinthetők valóban törvényeknek.

Az alábbiakban az invariáns függvény fogalmának segítségével igazoljuk azt, hogy a klasszikus kismintatörvények ellentmondásokat nem tartalmaznak, és törvényeknek tekinthetők.

Teljes általánosságban minden matematikai igazolás nélkül is belátható, hogy egy tetszőleges természeti folyamatot egyértelműen leíró állapot-, mozgásegyenlet (alapegyenlet) törvényszerűséget fejez ki, amely a jelenségre érvényes bizonyos határok, feltételek között, ha az összefüggés a jelenség, folyamat vagy az egyes oldalaik, részeik között levő lényegi, szükségszerű, tartós és általános viszonyt fejeznek ki.

Továbbmenően az a tény, hogy az alapegyenletet dimenziómentes alakra hozzuk vagy már eleve dimenzió nélküli alakban írjuk fel, szintén nem változtat a törvényszerűség tartalmán, hiszen ez csupán koordinátatranszformációt jelent. Tehát következik, hogy az általunk definiált invariáns függvény törvénynek tekinthető.

Tanulmányunk 3.5 fejezetében már említettük, hogy a klasszikus kismintatörvényeket az invariáns függvény speciális esetének tekintjük.

Ennek szemléltetése céljából vizsgáljunk egy olyan áramlási folyamatot, amelyet csupán a tehetetlenségi és a nehézségi erők befolyásolnak. A jelenség alapegyenlete a *Navier—Stokes*-törvény (illetőleg a *Bernoulli*-törvény) speciális alakja, amelyben e két erőhatás (illetőleg energia) szerepel, s jelen esetben a nyomóerő, surlódási erő értéke nulla. Így jutunk a $dv/dt = g$ összefüggésre, amiből a $dv/dt \sim v/t$ hasonlósági transzformációval, a számláló és a nevező l-el történő szorzása után a $v^2/gl = Fr$ számhoz jutunk (ahol a $\sim$ jel arányosságot jelent). Ilyen értelemben a *Froude*-szám a *Navier—Stokes*-törvény speciális alakja. Következésképpen szintén törvénynek tekinthető, csupán nem annyira általánosítható, mint az eredeti törvényszerűség. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a *Froude*-szám nem törvény bizonyos kezdeti és kerületi feltételek között. A *Froude*-törvény — és a többi klasszikus kismintatörvény is — ellentmondástól mentes hasonlósági törvény. Tehát véleményünk szerint helytelen a kismintatörvények ellentmondásairól beszélni. *Ellentmondásokhoz csupán akkor jutunk, amikor a kismintatörvényeket érvényességi tartományuk határán kívül alkalmazzuk.* Ez viszont semmiképpen sem írható a törvényszerűség rovására.

Ugyanezen kérdés további megvilágítása céljából tekintsük a légüres térben történő szabadesés jelenségét. A megtett út és a sebesség kapcsolatát az egyszerű $v = \sqrt{2gl}$ függvény adja meg. Ez bizonyos feltételek mellett (légüres tér, a föld nehézségi erőterében) kétségkívül törvényszerűséget fejez ki. Mint fentebb említettük, a törvény jellege dimenzió nélküli alakban is változatlan: tehát a $v^2/gl = 2 = Fr$ szintén törvény kell, hogy legyen. Ezúttal tehát az alapegyenlet a $v = \sqrt{2gl} = \sqrt{\mathrm{Fr}.gl}$ összefüggés, az invariáns függvény pedig a *Froude*-számra egyszerűsödik.

Ezen egyszerű példa még további gondolatokat vet fel:

1. *Egy tetszőleges természeti folyamatot leíró összefüggést célszerű minden esetben dimenziómentes alakban is felírni, mivel így általánosabb összefüggésekhez jutunk.* Hiszen a dimenziómentes függvény minden egymáshoz hasonló folyamatra érvényes. Példánk esetében: a $v = \sqrt{2gl}$ összefüggés helyett általánosabban azt írhatjuk, hogy $v^2/gl = 2$, vagy azt mondjuk, hogy $Fr = 2$. Ezáltal ugyanazt a függvénykapcsolatot is kifejezzük — sőt általánosabb formában —, mivel a formát hasonlósági tartalommal is megtöltöttük.

2. Egy tetszőleges természeti folyamatot leíró összefüggés dimenzió nélküli állandóit — mint példánk esetében a 2-es számot — *hasonlósági állandóknak* foghatjuk fel.

3. A hasonlóság fogalmának az invariáns függvénnyel történő értelmezésével *a hasonlósági törvények körét kibővítettük* a klasszikus kismintatörvények szerepének rovására. Eszerint a hasonlósági törvények száma végtelen, és e törvényseregnek egy hagyományos kismintatörvény csupán egyetlen tagja. Legfeljebb a műszaki gyakorlat, az alkalmazás gyakorisága emel ki néhányat, amelyeknek nagyobb jelentőséget tulajdoníthatunk.

3.7 Differenciálegyenletek megoldása a hasonlóság-elmélet segítségével

A hasonlóság-elméletet sok esetben célszerűen alkalmazhatjuk differenciálegyenletek megoldására is.[29] E módszernek nagy jelentősége lehet, mivel a matematika egzakt módszereivel nem mindig boldogulunk. Például a *Navier—Stokes*-differenciálegyenletet csupán a legegyszerűbb kezdeti és kerületi feltételek mellett tudjuk integrálással megoldani. Bonyolultabb esetekben azonban, különösen ha a kérdéses folyamatot egyidejűleg több differenciálegyenlet írja le, a hasonlósági módszer eredményes lehet. Megjegyezzük, hogy ily módon nem jutunk az egyenletek precíz megoldásához, de amint az alábbi példákból kitűnik, az eredmények több szempontból is értékesek lehetnek.

Első példánk — a tömeg- (a koncentráció-), a hő- és az impulzus-megmaradás tételei érvényességének figyelembevételével — az időben állandósult, stacionárius áramlás problémáját említjük.

$$\operatorname{div}(cv) - \operatorname{div}(D.\operatorname{grad} c) = \pm \nu r,$$
$$\operatorname{div}(\varrho c_p T v) - \operatorname{div}(\lambda.\operatorname{grad} T) = \pm \nu r \Delta H,$$
$$\operatorname{Div}\{\varrho vv\} - \operatorname{Div}\{\eta \operatorname{Grad} v\} = \pm \operatorname{grad} p,$$

ahol c = koncentráció,
c_p = fajhő állandó nyomáson,
D = diffúziós állandó,
v = jellemző sebesség,
ϱ = sűrűség,
p = nyomás,
λ = hővezetőképesség,
ν = sztöchiometriai együttható,
T = hőmérséklet,
ΔH = reakcióhő.

A vonatkozó egyenletrendszer megoldását először *Damköhler* végezte el a hasonlóság-elmélet segítségével. (Lásd: *Doležalik* id. mű.) A div és grad differenciáloperátorok helyébe beírva a jellemző hosszúság reciprokát, és az egyenleteket egyik tagjukkal végigosztva, az egyenletekből öt hasonlósági kritérium vezethető le:

$$Da_{\mathrm{I}} = \frac{\nu rl}{cv};\quad Da_{\mathrm{II}} = \frac{\nu rl^2}{Dc};\quad Da_{\mathrm{III}} = \frac{\Delta Hrl}{c_{p\varrho} v \Delta T};\quad Da_{\mathrm{IV}} = \frac{\Delta Hrl^2}{\lambda \Delta T};\quad Re = \frac{\varrho vl}{\eta},$$

[29] László Antal: Differenciálegyenletek megoldása a hasonlóság-elmélet segítségével. Magyar Kémikusok Lapja, 1961. 4.

ahol l = jellemző hosszúság,

Da_{I}, Da_{II}, Da_{III}, Da_{IV} a *Damköhler*-ről elnevezett dimenzió nélküli számok,

Re = a *Reynolds*-szám.

A hasonlósági transzformációval az egyenletrendszerből levezethetők a folyamatra jellemző dimenzió nélküli változók, a közöttük levő matematikai kapcsolat empirikus úton már egyszerűbben meghatározható. További előnye e módszernek az, hogy ily módon a dimenziómentes változók fizikai, kémiai stb. tartalma érthetőbbé válik. Megjegyezzük, hogy *Benedek Pál* és *László Antal* csoportelméleti alapon igazolták, hogy az öt dimenziómentes csoportból elegendő egyidejűleg vagy a Da_{I}, Da_{III} és a Re, vagy a Da_{II}, Da_{IV} és a Re számokat figyelembe venni, amelyek a rendszer egyenértékű bázisrendszerét alkotják.

A második példa kapcsán bemutatjuk, hogy a differenciál-egyenletek megoldásának tekinthető hasonlósági módszerrel gyakran fontos *természeti törvény megismerésére* juthatunk.[30]

Ismeretes, hogy a bolygómozgást az alábbi differenciál-egyenlet írja le polárkoordinátákban:

$$m\left[\frac{\mathrm{d}^2 r}{\mathrm{d}t^2} - r\left(\frac{\mathrm{d}\varphi}{\mathrm{d}t}\right)^2\right] = \gamma\frac{Mm}{r^2}$$

$$m\left[r\frac{\mathrm{d}^2\varphi}{\mathrm{d}t^2} + 2\frac{\mathrm{d}r}{\mathrm{d}t}\frac{\mathrm{d}\varphi}{\mathrm{d}t}\right] = 0,$$

ahol M = (pl) a Nap tömege,
m = valamely (a naprendszerhez tartozó) bolygó tömege,
γ = gravitációs állandó,
t = idő,
r = az M és m tömeg egymástól való távolsága,
φ = két sugár által bezárt szög.

A hasonlóság-elmélet alapján az elemi mennyiségeket véges mennyiségekké transzformálva az egyenletrendszerből két dimenzió nélküli csoportot kapunk:

$$\pi_1 = \gamma M\frac{t^2}{r^3},$$

$$\pi_2 = \varphi.$$

A π_1 dimenzió nélküli szám a bolygómozgás egyik alaptörvényét rejti magába. Ugyanis ha

$\lambda_\gamma = \lambda_M = \lambda_{\pi_1} = 1$ (mivel azonos naprendszerről van szó),

$$\text{akkor } \lambda_t^2 = \lambda_r^3,$$

$$\text{illetve } \frac{t'^2}{t''^2} = \frac{r'^3}{r''^3}.$$

Ezen egyenlet *Kepler* bolygómozgásra vonatkozó harmadik törvénye.

[30] Fáy Gy. — Zselev B.: A fizikai hasonlóságelmélet koncepciójáról. Fizikai Szemle, 1963. 9—11. sz.

4. *Matematikai modellek*

A matematikai kapcsolatok az anyagi világ jelenségeinek sajátos tükörképei, és ilyen vonatkozásban — a legáltalánosabb modellalkotás értelmében — *a matematika egyenletei modelleknek tekinthetők.*

A fentiekben tett megállapításokból kitűnik, hogy a kvantitatíve determinált modellek — mind az analóg, mind a hasonlósági modellek — alapja bizonyos matematikai összefüggések fennállása. E matematikai kapcsolatok — többnyire differenciálegyenletek formájában — az analógia és a hasonlóság kritériumos egyenleteinek tekinthetők.

A matematikai modellek jellegüknél fogva lényegesen *absztraktabbak*nak tekinthetők, mint például a fizikai modellek. De ebből az is következik, hogy *általánosabb*, átfogóbb tulajdonsággal rendelkeznek. A természeti jelenségek szélesebb körét jellemezheti, illetőleg definiálhatja kvantitatíve egy-egy általános összefüggés. *Lenin* a Materializmus és empíriokriticizmus című művében ezt a következőképpen fogalmazta meg:[31] „A természet egysége a jelenségek különböző területeire vonatkozó differenciálegyenletek 'meglepő analógiájában' nyilvánul meg". *Lenin*nek ez a megállapítása tekinthető az analógia és a hasonlóság ismeretelméleti alapjának.

Említettük, hogy a matematikai modellek a kérdéses jelenségnek csupán bizonyos oldalát tükrözik hűen, amiből az következik, hogy a jelenség és a matematikai tükörképe közti megfelelőség csupán bizonyos határokon belül közelítéssel áll fenn. Az eltérés a jelenség és a matematikai modell között az alábbiakban nyilvánul meg:

A matematikai formát, a modellt absztrakció útján alkotjuk meg, miközben a jelenség lényeges tulajdonságait kiemeljük, figyelembe vesszük, az adott esetnek megfelelő lényegtelen oldalakat pedig elhanyagoljuk. A jelenségek és matematikai modelljeik között fennálló eltérések általában ez az absztrakció, idealizálás a legjelentősebb oka. Továbbmenően: a matematikai egyenletek mindig tartalmaznak mérésekből származó mennyiségeket (különösen vonatkozik ez az empirikus összefüggésekre), mikor is a mérésekből, a megfigyelésekből származó hibák is hozzájárulnak az említett eltéréshez. Végül a matematikai egyenletek megoldásai is közelítő jellegűek.

Az említett szempontok fokozott kiküszöbölésével természetesen egyre adekvátabb modellek alkothatók. Sok esetben azonban — például az absztrakció fokának csökkentésével — erősen komplikált összefüggésekhez jutunk, amelyeknek gyakorlati alkalmazása nehézkesebb.

Az eddigiekben tett megállapításokból önként adódik egy, különösen a természetfilozófiában sokat vitatott kérdés. Lehetséges-e az anyagi világ összes jelenségei mennyiségi viszonyainak visszavezetése egyetlen, a legáltalánosabb matematikai összefüggésre? Mert ha ez lehetséges, akkor ezen egyenletet tekinthetnénk a világ matematikai modelljének. E kérdést már több alkalommal felvetették, különösen elméleti fizikai vonatkozásban, de mint analógiai problémát tudomásunk szerint nem vizsgálták. Pedig e kérdés az analógiával kapcsolatban világítható meg leginkább. Ugyanis *ha a jelenségek az összes mozgásformáikkal leírhatók lennének egyetlen általános matematikai összefüggéssel, akkor minden jelenség egymással analóg, illetőleg egymáshoz*

[31] Lenin, V. I.: Materializmus és empíriokriticizmus. Művei 14. köt. 299 o. Szikra, 1954.

hasonló lenne. (Ha az összefüggésben szereplő szimbólumok jelentése két vagy több jelenségre vonatkoztatva részben vagy egészben eltérő, akkor analógiáról beszélünk, ha pedig azonos, akkor hasonló folyamatokról van szó.) Ennek pedig ellentmond a világ jelenségeinek sokrétűsége, kimeríthetetlensége és ellentmondásossága. Ezért egy „világ-formula", „világ-modell" felállítása természetfilozófiai meggondolások alapján sem lehetséges. Sőt a klasszikus fizikának olyan diszciplinái, mint a mechanika és a termodinamika — amelyek a világ jelenségeinek, mozgásformáinak csupán kis részletét képezik —, sem vezethetők vissza egyetlen axiómarendszerre, illetőleg e tudományágak törvényei nem származtathatók le egyetlen közös, általánosabb összefüggésből.

*

Befejezésül megjegyezzük, hogy tanulmányunk természetesen nem kíván fellépni a teljesség igényével, hiszen a modellalkotás, az analógia, a hasonlóság kategóriái még számtalan fel sem vetett problémát tartalmaznak. Cikkünk egyes részletei nyilván kívánnivalót hagynak maguk után, különösen filozófiai vonatkozásban. Mégis célszerűnek tartottuk a felvetett téma rendszerezését, összefoglalását, ami kiindulásul szolgálhat a további kutatásokhoz.

СОЗДАНИЕ МОДЕЛИ КАК МЕТОД НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Имре Хорват

Работа посвящена наиболее общим проблемам создания моделей как метода научного исследования.

1. В работе дается определение категорий «модели» и «создания модели». Модели классифицируются, с одной стороны, на основании форм движения, с другой стороны, соответственно природе соотнесенных вещей, явлений.

2. Дефинируются понятия аналогии и аналогических моделей. Дается классификация аналогий с учетом принципиальных и практических моментов. Рассматривается вопрос практического применения аналогий. Далее анализируется аналогическое умозаключение как метод научного исследования.

3. Дефинируются понятия подобия и моделей, создаваемых на основании подобия, затем классифицируются проблемы подобия соответственно формам движения. Излагаются проблемы подобия соответственно формам движения. Излагаются противоречия, возникающие при применении классической теории подобия, а также методы их разрешения с помощью инвариантной зависимости.

4. Заключительная часть статьи посвящена математическим моделям.

MODEL FORMATION AS A METHOD OF SCIENTIFIC RESEARCH

by *Imre Horváth*

The study briefly treats model formation as a method of general scientific research. In this attempt:

1. It defines the categories of models and model formation. It classifies the models partly on the basis of types of motion and partly through the nature of related objects and phenomena.

2. It defines analogy and the concept of analogous models. The analogies are classed according to their theoretical and practical aspects. The practical application of analogies are treated and then the analogue ratiocination is analyzed as a method of scientific research.

3. It defines the concepts of similarity and similarity models and then the concepts are classified according to the forms of motion. The contradictions due to the use of its classical theory are elaborated and the method of solving them through the aid of invariant functions are explained.

4. The study is concluded by a treatment of mathematical models.

Magatartás és társadalmi jelenség

KULCSÁR KÁLMÁN

A szociológia történetén bizonyos vonásokban szinte a kezdettől végighúzódó kétféle szemlélet, felfogásbeli tendencia napjainkra élesen állítja fel a kérdést: vannak-e saját lényegű, öntörvényűen fejlődő társadalmi jelenségek, amelyek az egyedi individuum fölött állanak, amelyek tehát szinte természeti jelenségekként élnek a maguk objektivitásában, vagy csupán egyének, egyéni magatartások és viszonyok léteznek, amelyeknek szabályosságai adják a társadalom jelenségeinek tartalmát, sőt lényegét is. Jóllehet e két irány ilyen merev leegyszerűsítése — különösen a mai helyzetet tekintve — sok vonatkozásban túlzottnak tűnhet, mégis szükséges, hiszen a két szemlélethez jelentős és éppen napjainkra erősen vitára érett módszertani következmények is fűződnek. A „társadalmi fizika" és a „naturalisztikus behaviorizmus" módszertani következményeiben, egyrészről a történeti és általánosító gondolkodás, másrészről a szélsőségeiben már naívnak nevezhető empirizmus hasznában, alkalmazhatóságában, összefüggéseikben álló problematika megoldása összefügg az alapkérdés megválaszolásával. E kérdések boncolgatása alól pedig az az általánosan ismert tény sem mentesíthet bennünket, hogy a társadalmi jelenségek objektív léte a marxista szociológia alapvető tétele. Nem mentesít, mert jóllehet ez a tétel nem is vitatható, mégis viszonylag keveset tudunk az egyéni magatartás és a társadalmi jelenség bonyolult dialektikájáról. Márpedig a szociológiai kutatások folyamán ez a kérdés — s nem csupán módszertani vonatkozásban — minduntalan újból és újból akuttá válik. Az egyes jelenségek differenciáltabb, tehát teljesebb megközelítése — még a leginkább szakjellegű területeken is — feltételezi a jelenség és a magatartás viszonyának eddiginél teljesebb ismeretét. Olyan probléma ez tehát, amelynek megoldása egyúttal egyik feltétele is a marxista szociológia további fejlődésének.

Éppen ezért szerénytelenség is lenne egy tanulmány keretében a megoldásra vállalkozni, vagy akár csak arra, hogy a problematikát minden vonatkozásban, összefüggésében elemezzük, illetőleg a szociológia eddigi teljesítményében fellelhető óriási irodalmi anyagot kritikailag méltassuk. Következő vázlatunk tehát csupán a kérdést magát szeretné a szociológiai gondolkodásunk elé állítani, annyi irodalmi utalással, amennyi körvonalazásához szükséges, s olyan gondolatmenettel, amely a szerintünk helyes megoldás felé vezet.

A polgári szociológia teljesítményéből számunkra azok az eredmények érdekesek most, amelyek kísérletet jelentenek az individuum és az objektív társadalmi jelenség közötti kapcsolat megragadására, ami természetszerűen egyet jelent a kettő közötti vélt ellentét feloldásával. A szociológiai hagyo-

mányos „társadalmi fizikai" koncepciójával dolgozó szociológusoknak az egyéni magatartás általában nem mondott sokat, illetőleg ezt a szintet általában vagy a normákon keresztül — mint pl. Durkheim — próbálták megközelíteni, vagy pedig máig is probléma maradt előttük az objektív társadalmi jelenségek, a szociológiai tényezők pszichológiai folyamatokká való átalakulása.[1] Társadalmi és ezzel összefüggő — de itt nem részletezhető — tudományfejlődési tényezőkben találhatjuk meg azokat az okokat, amelyek a szociológia eddigi történetében az említett két tendenciát kialakították. S ha ezeknek a tényezőknek elemzésétől most el is kell tekintenünk, mégis nem árt hivatkozni Albion W. Small amerikai szociológusnak a század elején megfogalmazott négy pontjára, amelyek szerinte az amerikai szociológiát már kezdetében is jellemezték, s amelyek közül kettő is az egyéni magatartás elsődleges voltára utal: 1. A szociológia feladata az emberi magatartás tudományos — a fizikai és az organikus világ változatlan természettörvényeinek megfelelő — törvényeinek feltárása . . . 4. A társadalmi magatartás és a társadalom az egyéni magatartáson nyugszik, és ebből vezethető le.[2] Valóban már az amerikai szociológia első nagy alakjának munkássága is — William Graham Sumnerra gondolunk — nem csupán világosan jelezte a ma már az egész polgári szociológiára általános magatartáskoncentráltságot, de pl. a „folkways" és a „mores" jelenségeinek észleletével és körülírásával a szociológia későbbi fejlődése számára is hatásos módon kísérelte meg az egyéni magatartásból fakadó társadalmi objektiváció problémájának megoldását. Ez a megoldás a *normatív szint* felé mutatott, ellenkező előjellel tehát ugyanoda, ahová a társadalmi fizika koncepciójából elinduló legjelentősebb kísérletek vezettek. Az egyéni magatartás mint egyedüli realitás természetesen maga után vonta a pszichológiai tényezők előtérbe kerülését is, és ezzel megnyitotta az utat a Gurvitch által találóan „naturalista behaviorizmusnak" nevezett, sajátos módszertani következményeket is maga után vonó tendencia előtt. Ebben a fejlődési irányban is megjelent azonban egy olyan momentum is, amely részét képezi a mai, a magatartást és az objektív társadalmi jelenségeket valamiképpen összekapcsolni kívánó kísérleteknek. Az amerikai szociológia fejlődésébe szervesen beilleszkedő Cooley volt ugyanis az, aki felismerte: az egyén és a társadalom nem két szemben álló antipólus, hanem ugyanannak a dolognak egymást kiegészítő oldalai. E gondolatnak egy későbbi — Angell és Carr társszerzőségével írt — könyvében való kifejtése pedig, amely szerint nem születésünk által vagyunk emberek, hanem fokozatosan, a másokkal, mások tudatával való érintkezésen keresztül fejlődünk azzá,[3] ismét előrevetít valamit a modern megoldási kísérletek gondolati vonalából, a jelenségeket megközelítő szemléletből.

[1] Dupeaux francia szociológus szerint — aki elismeri az egyéni magatartás szociológiai tényezők által való meghatározottságát — e tényezők pszichológiai folyamatokká való átformálódásának vizsgálata új fejezetet nyit a kutatásokban. Dupeaux, Georges: La sociologie électorale. 2. Pays Anglo-Saxons. — Traité de Sociologie. Publié sous la direction de Georges Gurvitch, Tome II. Paris 1960. 74. p.

[2] Small, Albion W.: Points of Agreement among Sociologists. — Publications of the American Sociological Society. I. 1907. 55—71. p.

[3] Cooley—Angell—Carr: Introductory Sociology. London 1933. 36. p. — A „társadalmi fizika" oldaláról Durkheim körülbelül Cooleyval egy időben, 1902-ben állapította meg, hogy nem a kollektív élet keletkezik az individuumból, hanem az individuális személyiség a társadalom terméke. (Durkheim, Emil: De la division du travail. 264. p.)

Az említett irányban ható mai kísérletek módszereit és szemléletét persze egyáltalán nem lehet levezetni csak az amerikai szociológia fejlődéséből. Sőt a magatartáskoncentráltság hagyományain, a Cooley-féle felismerés hatóerején és a mennyiségi értékelést lehetővé tevő módszerek kifejlesztésén túl éppen a lényegi gondolatnak, a *társadalmi cselekvés és vonatkozási rendszerének magva* található meg a német szociológia teljesítményében. Nem ok nélkül áll piedesztálon a modern szociológia értékelésében Georg Simmel,[4] Max Weber[5] és Leopold von Wiese[6]. A magatartáskoncentráltság — pontosabban: társadalmi jelenségeknek az egyénre való visszavezetése — észlelhető már Ferdinant Tönnies kezdeti szociológiai munkásságában is, amidőn ő még a történeti fejlődés anyagából absztrahált társadalmi formáció-típusokat (közösség és társadalom) is az egyéni akarat különböző típusaihoz kötötte.[7] Igazában azonban Georg Simmel fejezi ki legvilágosabban — éspedig csaknem az amerikai Lester Ward szavaival[8] — ezt a koncepciót: a társadalom nem más, mint történeti, funkcionális folyamat, amelyet az emberi lények tesznek és tapasztalnak, tehát az emberek, az individuumok pszichikai interakciója.[9] S lényegében ugyanezt mondja Leopold von Wiese is, aki szerint a szociológia az emberek közötti kapcsolatok tudománya, amely az emberek *cselekvéséhez* kapcsolódik.[10] A „társadalmit", amely *„emberek közöttit"* jelent, Wiese azután Max Weberre visszautalva határozza meg, aki szerint a „társadalmi cselekvés" lényegében mások magatartására vonatkoztatott cselekvés.[11]

Max Webert, aki Simmel kortársa és Wiese elődje volt, nem véletlenül emeltük ki a Tönniestől Wieséig futó fejlődési tendenciából. Végső elemzésben szociológiájának lényege ugyan azonos az említettekével, és még ma is, gondolatai reneszánszának idején is olvashatunk ilyesfajta megállapításokat:

[4] Vö. pl. Roth és Bendix alább hivatkozott cikkén kívül: Abel, Theodore: The Contribution of George Simmel: A Reaprisal. — American Sociological Review. Vol. 24. No. 4. 1959. 473—479. p.

[5] Vö. Pl. Eduard Baumgarten bevezetőjét Weber, Max: Soziologie, Weltgeschichtlichen Analysen, Politik. Stuttgart 1956. c. gyűjteményes munkájához. Baumgarten itt Weber munkásságát egyenesen Goethe univerzalizmusához méri. Az amerikai szociológiára gyakorolt hatásáról lásd: Hinkle, Roscoe L. und Hinkle, Gisela: Die Entwicklung der amerikanischen Soziologie. München 1960. 92. és köv. p. vagy Roth, Günther—Bendix—Reinhard: Max Webers Einfluss auf die amerikanischen Soziologie. — Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1959. Heft. 1. 40—42. p. Adorno pedig arra mutat rá, hogy a második világháború utáni német szociológia a weberi hagyományokat és az empirikus társadalomkutatást egyesítette. — Adorno, Theodor: Zum gegenwärtigen Stand der Deutschen Soziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1959. Heft 2. 258. p.

[6] Simmeltől Wiesén keresztül a mai szociometriáig húzódó vonal általánosan elismert a polgári szociológiában, és ennek jelentőségére a marxista szociológia is rámutatott már. Vö. Hegedűs András: A modern polgári szociológia és a társadalmi valóság. Bp. 1961. 22. és köv. p.

[7] Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig 1887. 99. és köv. 280. p.

[8] „A tézisem — mondja Ward — az, hogy a szociológia tárgya az emberi teljesítmény. Nem az, hogy mik az emberek, hanem mit tesznek. Nem a struktúra, hanem a funkció." — Ward, Lester: Pure Sociology. New York—London 1903. 15. p.

[9] Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Dritte Aufl. München und Leipzig 1923. 5. és köv. p.

[10] Wiese, Leopold von: Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen. Teil I. München und Leipzig 1924. 19. p.

[11] Uo. 34. p.

„semmi kétség . . ., hogy egy világ választ el bennünket Webertől, mert számunkra a szociológia egy sajátos, az individuum birodalmán túlterjedő réteg felfedezésével kezdődik, hiszen a 'társadalmit' realitásnak tekintjük".[12] Ami társaitól bizonyos fokig mégis elválasztja, az egyrészt határozott törekvése a végső soron ugyan az egyénre redukált „társadalmi"-nak a magatartáson túlmenő — történeti—tipológiai — megragadására, másrészt az a hatása, amely a mai hasonló kísérletekben még mindig érvényesül. Mert igaz ugyan, hogy találkozunk a fentihez hasonló negatív ítélettel is, mégis általánosabb, és a mai polgári szociológia helyzetét tekintve találóbb is Talcott Parsons (egyébként saját munkásságával is példázott) megállapítása, aki szerint a „társadalmi cselekvés" tana az ideáltípus tan mellett (s hozzátehetjük: ez a kettő összefügg) Weber tanításának legélőbb és leghatékonyabb része ma is.

Mi több, mai értékelői a weberi tanítást egyebek közt ezen a ponton is Marxhoz kapcsolják, éspedig az összefüggés, de a meghaladás értelmében is. Mindezek a momentumok arra késztetnek, hogy a weberi tanítást ezen a ponton közelebbről is megvizsgáljuk.

II.

Eduard Baumgartner, Max Weber egyik gyűjteményes kötetéhez írt értékelő-bevezető tanulmányában, rámutat arra, hogy Weber, aki módszertanilag következetesen tette a *magatartáskutatást* szociológiája alapelvévé, ebben a vonatkozásban is Marxtól indult ki. Marxtól tanulva és vele vitázva építette ki módszertani pályáját. A fiatal Marx szociológiája, amely szerinte a valóságot mint cselekvések végrehajtását, mint gyakorlatot kívánta ábrázoli, tehát a szubjektív oldaláról közelítette meg", jelölhető meg a szociológiának mint magatartáskutatásnak „embriójául". (Talán felesleges is hangsúlyozni ennek a Marx-„interpretációnak" leegyszerűsített, éppen ezért hamis jellegét.) Max Weber pedig — folytatja Baumgarten —, aki szociológiáját mint az emberi cselekvés tudományát határozta meg (amennyiben a cselekvés a saját értelmével mások cselekedeteire vonatkozik[13]), lényegében ugyanezen a gondolati vágányon halad, sőt azzal, hogy kijelenti, ez az értelem mindig a cselekvő fejében kialakult szubjektíve vélt, nem pedig valamiféle objektív értelem, tulajdonképpen azt gondolta végig, amit Marx megkezdett. Weber azonban —hangsúlyozza Baumgarten — nem csupán tovább fejlesztette Marx gondolatait, de megszüntette a marxi kutatás „dogmatikus egyoldalúságát" és kiküszöbölte azt a sajátos keveredést, amely Marx munkásságában a „zseniális tudós" és a „demagóg próféta" gondolatainak vegyületéből adódott.[14]

Nehéz lenne azonban észre nem venni, hogy a „megértő szociológiát" sokkal inkább jellemzi a „dogmatikus egyoldalúság", mint a marxi életművet, s hogy a weberi „megértés" lényegileg a *társadalmat magát oldja fel.*[15]

[12] Tenbruch, Friedrich H.: Die Genesis der Methodologie Max Webers. — Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1959. Heft 4. 625. p.

[13] Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. 4. Aufl. 1. Halbband. Tübingen 1956. 1. p.

[14] Baumgarten: Id. mű XXVI—XXVII. p.

[15] Ezt Gurvitch is felismerte, aki Weber szociológiáját értékelve egyebek közt a következőket írja: „Megsemmisítette a társadalmi valóságot probabilista és individualista nominalizmusával, amely miatt képtelen volt megragadni a társadalmat, a csopor-

A megértő szociológia alapkategóriája a cselekvés, de nem mindenfajta cselekvés, hanem olyan magatartás, amely 1. a cselekvő személy *szubjektíve értett* gondolata szerint mások magatartására vonatkoztatott, 2. ezáltal értelemszerű vonatkozása a lefolyásában meghatározott, és így 3. ebből a *szubjektíve elgondolt* értelemből kiindulva érthetően megmagyarázható.[16] Világos, hogy ily módon csupán az emberi magatartások szövevényével állunk szemben, amelyek „célracionalitásukban" is (ezzel a fogalommal még közelebbről is megismerkedünk) bizonyos valószínűséggel elvárható emberi cselekedetekhez igazodnak. Ezek többé-kevésbé objektíve várható magatartások (illetőleg a bekövetkeztüknek többé-kevésbé helyes megértése) tehát nem csupán az individuális magatartást strukturálják, hanem a *strukturáló tényezők sem többek bizonyos valószínűséggel bekövetkező individuális magatartásoknál.* Igaz, hogy ezek a magatartások tipizálhatók, és a Weber-féle cselekvéstípusok (a *célracionális*, amely szerint a cselekvés racionálisan irányul bizonyos egymással szemben is mérlegelt célok lehető legtöbbjének az elérésére; az *értékracionális*, amelyben a cselekvés egy meghatározott érték elérésére szolgáló eszköznek fogható fel; valamint a *tradícionális* cselekvési mód, amely meglevő minták követését jelenti; s az *érzelmi* cselekvés, amelyet nem a racionalitás, nem is a hagyományos minták, csupán bizonyos érzelmek, vonzások, taszítások stb. irányítanak[17]) mint cselekvéstípusok megkonstruálhatók. Ez a magatartáskutatás (és tipizálás) azonban egyrészt *nem azonos* a marxi kiindulással, másrészt, ha — különösen Weber későbbi kombinációiban — hozzá is járult valamivel a társadalmi jelenségek megismeréséhez, végső soron erősen szubjektivizálja az emberi kapcsolatok és viszonyok rendszerét.

Marx valóban az emberi cselekvésből indult ki, amennyiben magát az embert is a létfenntartási eszközök termelésével, az anyagi élet termelésével, tehát bizonyos fajta *cselekvéssel* különbözteti meg az állattól.[18] Rámutat azonban arra is, hogy az a tény, hogy e folyamat során az emberek milyen viszonyokba kerülnek egymással, az már nem szubjektív akaratuktól függ. (S még kevésbé cselekvésük szubjektíve vélt értelmétől.) Ezt a rendkívül fontos momentumot Marx és Engels már a Német ideológiában is hangsúlyozták,[19] később pedig „A politikai gazdaságtan bírálatához" írt előszóban Marx igen határozottan foglalt állást a következő, sokat idézett, de eléggé nem értékelhető mondattal: „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja határozza meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot általában.[20] Nem kétséges és ez Marxnál világos, az individuum

---

tokat, az osztályokat, bármilyen többes szám első személyt, valamint ezek direkt tetteit; s ezt a rombolást roppant történeti tudása csak elrejti. "(Gurvitch, Traité de Sociologie. Tome I. Paris 1958. 15. p.)

[16] Weber, Max: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. — Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. 99. p.

[17] Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. I. Halbband. 12. p.

[18] Marx—Engels: Művei. 3. köt. Bp. 1960. 23. p.

[19] Uo. 24. p.

[20] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Bp. 1953. 4. p.

cselekszik, az *eldologiasodott viszonyok mögött emberi cselekvés húzódik meg*, s ezeket a viszonyokat nem lehet helyesen felfogni, ha nem látjuk éppen ezt a sajátosságukat. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezeket az emberi cselekedeteket társadalmi hatásukban és összefüggésükben, társadalmi viszonyokat alakító szövevényükben személyes, individuális motívumaik alapján lehetne megérteni, mégha ezeket a motívumokat és rajtuk keresztül a cselekedeteket tipizáljuk is. Társadalmi cselekvés csak társadalmilag érthető meg, mert az egyén, az ember lényege „a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége".[21] Az emberi gyakorlatra, a cselekvésre való határozott utalás mellett ez a tétel is része a Feuerbach-téziseknek. Az a „továbbfejlesztés", amelyet ezzel kapcsolatban Max Webernek tulajdonítanak, az ugyanis, hogy az embert nem csupán meghatározza lényegében saját cselekvése által is teremtett környezete, hanem cselekvése is hat, éspedig alakítóan, a környezetére, nem hiányzik a marxi elméletből sem. Egyebek között nevezetesen (a problémával kapcsolatban a nyugati szociológiában is sokszor hivatkozott) 3. Feuerbach-tézis is tartalmazza. A marxista szociológia azonban azt is felismerte, hogy „társadalom nem egyénekből áll, hanem azoknak a kapcsolatoknak, viszonyoknak az összességét fejezi ki, amelyekben ezek az egyének állanak."[22] Ebből a megfogalmazásból — de a marxista szociológia egész eddigi teljesítményéből is — világos, hogy a marxizmus a „szociálist", a „társadalmit" tényleges realitásnak tekinti, a társadalmi viszonyok mozgásának törvényszerűségeit nem az egyéni cselekvésre, illetőleg az ezt meghatározó motívumok tipizálására vezeti vissza, hanem a viszonyok objektív fejlődésére. Az objektív társadalmi viszonyok és a cselekvő ember közötti *látszólagos* ellentmondás már a fentebb idézett, az ember és a társadalom lényegére vonatkozó marxi meghatározásokban feloldódik, és ezek nyomán az sem kétséges, hogy a marxista szociológia nem tekinti az embert és a társadalmat két egymással szemben álló antipólusnak.

A weberi kiindulópont azonban amely az individuális cselekvést helyezi előtérbe és ebből kívánja megérteni a társadalmi jelenségeket, a társadalmat általában, az összefüggések közepén kezdi a vizsgálódást. Világosan megmutatkozik ez az ún. megértő szociológia két kategóriája, a közösségi cselekvés (Gemeinschaftshandeln) és a társadalmi cselekvés (Gesellschaftshandeln) elemzésénél. Közösségi cselekvésről akkor beszélünk — mondja Weber —, ha az emberi cselekvés szubjektíve, értelemszerűen más emberek cselekvésére vonatkozik. Itt a központ más emberek cselekvésének bizonyos szubjektív elvárása, amely magatartás bekövetkezésének azonban objektív esélye van. Bizonyos *valószínűséggel* tehát joggal várható a magatartás bekövetkezése, éspedig bizonyos meghatározott „értelmes" kapcsolatokból. A társadalmi (társadalmasított) cselekvés viszont olyan közösségi cselekvés, amely bizonyos mértékig mindig 1. értelemszerűen olyan várakozások felé irányul, amelyekben szabályzatok alapján reménykedhetünk, ha 2. a várakozások „szabályozása" tisztán célracionálisan következett be, tekintettel a társadalmasítottak (ti. a társadalmasított emberek) következményként elvárt cselekvésre, és a 3. az értelemszerű orientálódás szubjektíve célracionálisan történt. Az, hogy egy cselekvés szubjektíve ésszerűen irányul egy bizonyos szabályozott rend felé, azt jelenti, hogy a társadalmasítottak által szubjektíve

[21] Marx—Engels: Művei. 3. köt. 9. p.
[22] Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. 1953. 176. p.

tervbe vett cselekedetnek objektíve megfelel a tényleges cselekvésük is. Az ilyen cselekvés lehet szembehelyezkedés is a társadalmasítottak várt cselekvésével (a kártyaszabályokkal szemben spekuláló hamiskártyás vagy a tolvaj stb. cselekvése példájára), másrészt a cselekvés szubjektíve ésszerűen irányulhat több rend felé is, amelyek a mindenkori „koncenvionális" gondolkodásmód szerint „ellentmondhatnak" egymásnak, mégis empirikusan egymás mellett érvényesülhetnek.[23]

Az elvárható cselekvések, amelyekre az egyéni cselekvés vonatkozik, és amelyek részint bizonyos kapcsolatokból, részint pedig a társadalom rendjéből vagy rendjeiből következnek azonban az individuális cselekvést megelőző (jóllehet individuális magatartásokban is megnyilatkozó) tényezőkből, végső soron az egyéni magatartást is kondicionáló társadalmi struktúrából adódnak. Webernél azonban a társadalmi struktúrával összefüggő típusok is, pl. a társadalom, társulás, közösség, bizonyos cselekvési típusokhoz kapcsolódnak. Így azután, midőn Weber élesen elválasztja szociológiáját a comte-i hagyományokra épülő „társadalmi fizikától", amely mint szociológia elsősorban Durkheim munkásságában bontakozott ki, egyúttal *a szociológiailag vizsgálható társadalmi realitás szintjét is leszállította az individuális cselekvésre.* Ez különben nem csupán „bennrejlik" a weberi elmélkedésekben, hanem világosan kijelentett módszer is. „A megértésre vonatkozó vizsgálódás célja végeredményben oka is annak, miért foglalkozik a megértő szociológia egyidejűleg (az itt tárgyalt értelemben) az egyénnel és cselekedeteivel mint legkisebb egységgel, atomjával — ha szabad ezt az aggályos hasonlatot használnunk. Más szemlélet feladata könnyen magával hozhatja, hogy az egyedi individuumot mint fizikai, kémiai vagy valamilyen másfajta „folyamat" komplexusát kezelje. A szociológia számára azonban minden, a (belső és külső) „tárgyak" iránti értelemszerűen magyarázható magatartás küszöbét átlépő jelenség csak ugyanúgy jön tekintetbe, mint az „értelemtől távoli" természet jelenségei: mint az elsőnek feltétele vagy szubjektív összefüggésének tárgya. E szemlélet számára azonban az egyedi személy azonos okból felfelé is az értelemszerű magatartás határa és egyetlen hordozója. Ezt egyetlen látszólag eltérő megnyilatkozási formának sem szabad ellepleznie."[24] Nem kétséges azonban — és ezt bírálói általában meg is állapítják —, hogy Weber módszere nem alkalmas tényleges strukturális vizsgálatokra, mert a társadalom struktúrája, mint sok más jelenség is, nem magyarázható meg a cselekvő individuummal és magatartásával, illetőleg a cselekvés szubjektív szándékával.[25]

Webernek az a tétele, mely szerint a „megértő szociológia" feladata az emberi cselekedetek motivációinak megértése, problémákat vet fel a másik oldal, az emberi pszichés folyamatok tanulmányozása szempontjából: a szociológiának a pszichológiától való elhatárolásának vonatkozásában is. Az individuális tudat működésének megértése, akár tipikus fogalmak segítségével és a folyamatok tipikus általánosítása útján is, ahogyan Weber előírja, könnyen elvihet a társadalomtól az egyéni pszichés és tudati folyamatok felé. Weber maga úgy véli meghúzni a választóvonalat a szociológia és a pszichológia kö-

[23] Weber: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. 112—117. p.
[24] Uo. 110. p.
[25] Gerth, H. H.-Milis, C. Wright: Introduction to Weber, Max: Essays in Sociology London 1947. 57. p.

zött, hogy a megértő szociológia tárgyának csupán azokat a cselekedeteket ismeri el, amelyek 1. a cselekvő szubjektíve vélt eszméje szerint mások magatartására vonatkoznak, s 2. amelyek ezzel a tudatos vonatkozással lefolyásukban is meghatározottak, végül 3. amelyek ebből a szubjektív eszméből kiindulva érthetően megmagyarázhatók. A megértő szociológia — hangsúlyozza Weber — e jelenségekben sem a fiziológiai vagy a „pszichofizikai" megjelenési formákban érdekelt, hanem a cselekvés külső, mindenekelőtt tipikusan ésszerű vonatkozásai alapján differenciál. Számára így a célracionális *ideáltípusként* szolgál, amelynek segítségével a célrairányuló irracionális is megbecsülhető. Csak ha a vonatkozások (szubjektíve vélt) értelmét az emberi magatartás „belső oldalának" tekintjük, folytatja Weber, csak akkor lehetne azt mondani, hogy a megértő szociológia belülről kifelé haladva fogja fel a jelenségeket, de akkor sem a fizikai vagy a pszichikai jelenségek felsorolásával.[26] Kérdés persze — jóllehet itt tovább nem elemezhető —, hogy ez az elválasztás, a pszichológia mai álláspontját tekintve, megállja-e a helyét, vagy pedig inkább utat nyit a pszichológiának a szociológiai gondolkodásba való további behatolásra.

Módszerének lényege egyébként — szerintünk — leginkább ott ugrik ki, ahol Weber a megértő szociológia tevékenységét a jogi dogmatika tevékenységével veti össze. Az állam- és jogtudományok olyan kategóriáit — írja ugyanis —, mint az állam, a szövetkezés (Genossenschaft), a feudalizmus stb. a megértő szociológia az *emberi összműködés bizonyos módjának* fogja fel, és feladata azokat a résztvevő egyedi emberek „érthető" cselekedeteire redukálni. Leginkább ez különbözteti meg a szociológiát a többi tudománytól — folytatja Weber —, mert hiszen a jogtudomány pl. az államot vagy a jogi személyt is az *egyedi* ember mintájára fogja fel, míg a szociológia számára az olyan fogalom mögött, mint az állam, *csak különleges módon végbemenő emberi cselekedetek vannak.*[27] Mivel áll tehát szemben a szociológia? Cselekvő individuumok tömegével, akiknek cselekedete meghatározott típusokba foglalható, és e cselekvéstípusok a cselekvés *motívumainak* tipizálásával érthetők meg. Ebből adódik azután az a valószínűségi szemlélet, amelyet mai értékelői Max Weber egyik legnagyobb felfedezésének tartanak, és amelyet ő maga így fogalmazott meg a Wirtschaft und Gesellschaft bevezető lapjain: „a törvények . . . a társadalmi cselekvés bizonyos tényálladékok fennállása mellett *várható* lefolyásának megfigyelés által igazolt olyan tipikus *esélyei*, amelyek tipikus motívumokból és a cselekvőnek tipikusan gondolt értelméből érthetők meg."[28]

Max Weber szociológiájának röviden felvázolt elemei, a valószínűségszemlélet és a társadalmi cselekvés tana tehát szoros kapcsolatban vannak az ideáltípus kifejezés mögött rejlő tipológiai törekvéseivel. Ideáltípus tanával Weber egyrészt ismét kifejezetten meg kívánja haladni a marxizmust, másrészt így próbált túljutni az egyedi emberi magatartás empirikus tényén az általánosan leírható társadalmi jelenség felé, s ezzel olyan útra lépett, amelyen napjainkban is többen járnak, amidőn a magatartáskutatásra alapozó mai empirikus szociológia egyik meg nem oldott problémájában, az empirikus kutatások és az elméleti általánosítás viszonyában próbálják hasznosítani (akár

[26] Weber: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. 99—100. p.
[27] Uo. 110—111. p.
[28] Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. 1. Halbband. 9. p.

a modellképzésben is) az ideáltípus fogalmát vagy még inkább tartalmi jellemzőit.[29]

A társadalmi törvény fogalmának bizonyos absztrakt tipológia javára való kiküszöbölése, illetőleg oly mértékben való formálissá válása, hogy az már a törvényfogalom lényegének mond ellent, tehát ismét olyan elem a weberi gondolkodásban, amely az alapvető problémánk megoldására irányuló mai polgári kísérletekben fontos szerephez jut. Anélkül, hogy a weberi ideáltípus önmagában is részletes elemzést igénylő problémájával itt tovább foglalkozhatnánk, a mai hatásával összefüggésben lenne megjegyzésünk. Weber ugyanis maga mondotta az ideáltípusokról, hogy azok *nem* találhatók meg a valóságban, *csupán a valóság megismerését szolgálják*, e típusokat azonban az empirikus valóság megismerésére kívánta alkalmazni. Ez a törekvés tehát túl vezet a meztelen empirizmuson, és kifejez valamit abból az egyébként már Marx által hangoztatott igazságból, hogy a *lényeg és a jelenség nem fedik egymást.* Valóban, Weber kétféle megszorításnak is alkalmazta az ideáltípus fogalmát. Egyrészt a tiszta pozitivizmust jelentő meztelen empirizmus felé, amennyiben hangsúlyozza, hogy a „feltételezés nélküli" megismerés pusztán empirikus adatok alapján tudományosan tarthatatlan álláspont, ezért a történeti szociológiai kutatásokban az ideáltípusok nem célt, hanem eszközt jelentenek a megismerés folyamatában.[30] Másrészt a marxizmus felé — amelynek törvényfogalmát az ideáltípus jellemzőivel mérte —, és arra mutat rá, hogy mennyire veszélyes az ideáltípust mint az empirikus valóságban ténylegesen érvényesülő vagy mint reálisan ható erőt felfogni.[31] Mi több, Weber egyenesen a tudomány érettségét teszi függővé attól, hogy meghaladta-e már az ideáltípusnak mint empirikusan érvényesülő törvénynek a fogalmát.[32]

Ezen a ponton azután már ténylegesen nem a lényeg és a jelenség különbözőségéről van szó. A marxizmus felfogása szerint ugyanis a jelenségek lényege *valóságos* valami, empirikusan ható, még akkor is, ha a fogalomban vagy törvényben összefogva szükségszerűen elvonttá válik, és a felszíni valósággal nem mindig esik egybe, Weber viszont irreális fogalmakat és összefüggéseket konstruál az ideáltípusok segítségével, hogy azok segítsenek hozzá a valóságos összefüggések és jelenségek történeti megértéséhez.[33] A lényeg és a jelenség, a jelenség és a fogalom, a folyamat és a törvény nem teljes egybeeséséből azonban „nem az következik, hogy a fogalom és a törvény *irreális konstrukció*, mint azt a szubjektív idealizmus gondolatkörében mozgó Weber feltételezte, hanem az, hogy a fogalom és a törvény a reálisnak *megközelítő* tükörképe".[34] Webernél viszont az ideáltípusok, mint a szociológiai fogalmak általában is, eszköz jellegűek, megalkotásuk célszerűségi kérdés, így csupán heurisztikus jelentőségük van.

[29] Vö. Martindale, Don: Sociological Theory and the Ideal Type. — Symposium on Sociological Theory. (Ed. by Llewellyn Gross) Evanston-New York 1959.

[30] Weber: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntniss. — Weber: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. 237. p.

[31] Uo. 250—251. p.

[32] Uo. 252. p.

[33] Az ideáltípusok ilyen eszköz jellegét azóta kétségbevonták. Schelting szerint ugyanis csak a történeti folyamatok individuális jelenségeinek megértésénél szerepelhetnek eszközül, a szociológia esetében ez a generalizálás már nem eszköz, hanem cél. Schelting, Alexander: Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen 1934. 329. és köv. p.

[34] Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Bp. 1962. 92. p.

Közbevetőleg nem árt rámutatni az ideáltípus problematikájának egy másik, tárgyunktól most kissé talán távolabb eső elemére. Arra ugyanis, hogy a típusalkotás egyáltalán nem szükségtelen a marxista szociológiában sem. Ha Weber ideáltípusát nem a marxista szociológia törvényfogalmával konfrontáljuk, ahogyan egyébként ő tette, hanem az egyes—különös—általános relációjában a különösség szintjén elhelyezkedő típus fogalmával, akkor egyrészt jobban megérthetjük az ideáltípus korlátait, másrészt szükségszerűségét is a weberi gondolkodás folyamatában. A marxista filozófiában Lukács György elemezte a típus problémáit, aki rámutatott a típusalkotás módszertani jelentőségére is. „Az emberen kívüli világban a tudományos jellegű tipikus olyan jelenség, amelyben a törvényszerű, a lényeges meghatározások világosabban jelentkeznek, mint a többiekben. Minél jobban sikerült tehát ilyen tudománynak egy törvényrendszert kidolgozni, annál csekélyebb lesz benne a tipikusnak módszertani jelentősége (tehát teszem a fizikában csekélyebb, mint a biológiában). Másképp áll a dolog a társadalomtudományokban. Ott, ahol az emberek cselekvései és kapcsolatai alkotják a megismerés szubsztrátumát, a tipikus az általános törvényszerűség mellett bizonyos viszonylagosan önálló funkciót érhet el."[35] Mármost világos, hogy Webernél, aki az individuális cselekvést állította szociológiája központi helyére, aki szemben állt az empirikusan érvényesülő törvény fogalmával, a típusképzés annyira kizárólagos jelentőségűvé vált, hogy a különös síkjáról az általános helyére került. Nem az általános, nem a társadalmi jelenségek mozgásában meglevő objektív törvényszerűségek tükröződnek benne, nem ezeknek rendelődik alá, hanem helyettesíti őket. Mindez tehát egyenes összefüggésben van azzal a weberi megállapítással, mely szerint „. . . csak emberi magatartásban rejlenek . . . olyan összefüggések és szabályszerűségek, amelyek lefolyása megérthetően értelmezhető."[36] S ebből következően: „a szociológia . . . az a tudomány, amely a társadalmi cselekedetet jelentése szerint megérteni és ezzel lefolyásában és hatásaiban okozatilag megmagyarázni akarja."[37] A marxista szociológia, amelyben természetszerűen szitén „az emberek cselekvései és kapcsolatai alkotják a megismerések szubsztrátumát" szintén felhasználja a típusokat a megismerés folyamatában. A társadalmi jelenségek objektivitásának elismerése s a már eddig is felfedett társadalmi törvényszerűségek ismerete következtében azonban a típusalkotás itt nem helyettesítheti az általánost, elvileg nem térhet le a különösség szintjéről.

A típus marxista szociológiában is „tudományos általánosítás, nem pedig tapasztalati valóság."[38] Azáltal azonban hogy az ideáltípus Webernél az általános síkján helyezkedett el, abból az általa is sokszor hangsúlyozott tulajdonságából, ti. empirikus fel nem lelhetőségéből azután olyan — részben már nála is észlelhető — vonása származott, amely mai hasznosításában különösen jelentőssé vált. A Jellinek-féle típusalkotással szemben Weber maga is, de mások is nemegyszer hangsúlyozták, hogy az ideáltípusnak nincs semmiféle normatív, teleologikus vagy értékelő jelentősége.[39] Alaposabban megvizsgálva ugyan ezt már a weberi ideáltípusokról sem mondhatjuk el, ha gyakor-

[35] Lukács György: A különösség mint esztétikai kategória. Bp. 1957. 216. p.
[36] Weber: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. 97. p.
[37] Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. 1. Halbband. 1. p.
[38] Lukács: Id. mű 218. p.
[39] Vö. Pfister, Bernard: Die Entwicklung zum Idealtypus. Tübingen 1928, 138 — 139. p.

lati funkcionálásukban tekintjük őket, pl. többé-kevésbé világos már a bürokráciáról alkotott weberi ideáltípus normatív jellege, ez a vonás azonban a mai elméletképzésben egyre inkább előtérbe kerül. (Tudatosan kezeljük itt egy szinten az elméletképzésre irányuló és a magatartáson túlmenő társadalmi jelenség körvonalozására irányuló törekvéseket, minthogy ezek a mai, a magatartásra koncentráló polgári szociológiában ténylegesen egybe is esnek.) A modellalkotásban, illetőleg a szociológiai modelleknek tulajdonított sajátosságokban kifejeződő weberi hatás — minthogy a mai polgári szociológia általában elválasztja a modellt az elmélettől[40] — egyebek közt éppen a normatív jelleggel szembeni tiltakozásban, védekezésben is megnyilvánul.[41] Amint azonban az ideáltípusalkotás gondolati sajátosságai és egyáltalán a weberi szemlélet a társadalmi magatartás és a társadalmi jelenség összefüggéseit megoldani kívánó törekvésekben jutnak kifejezésre, előtérbe kerül a normatív jelleg. Világosan megfigyelhető ez pl. a magatartás és a társadalmi jelenség összefüggéseit a „*szerep*" és a „*rendszer*" kategóriában megragadni kívánó elméletekben. S ezzel elérkeztünk napjaink polgári szociológiájának egyik legfontosabb eleméig, amely egyúttal tanulmányunk alapproblémája megválaszolásának up-to-date polgári kísérlete is.

III.

Nem állítjuk természetesen, hogy ezeket a kategóriákat a polgári szociológia teljes általánossággal elfogadja, illetőleg nem bírálja, még csak azt sem, hogy teljesen egyértelműen használja. A szerepfogalomra vonatkozóan a polgári szociológiának konceptuális problémái vannak, amennyiben távolról sincs egyetértés a fogalom tartalmát illetően. Az eltérő fogalomhasználat társadalmi-tartalmi sajátosságait azonban csak a fogalom történeti megjelenésének és fejlődésének elemzésével lehetne körvonalazni, amire itt nincs módunk.[42] Itt meg kell elégednünk azzal, hogy ezúttal a polgári szociológia „önismeretére" támaszkodva, A. Rocheblave francia szociológus tanulmánya[43] nyomán bizonyos különbséget állapíthassunk meg a szerepfogalom értelmezésében a következő irányban: 1. A pszichológiai-társadalmi realitás ama része alapján, amelyre a fogalmat alkalmazzák, tehát a csoport, individuum vagy az interakció vonatkozásában, Newcomb pl. az egyén és interakciója tanulmányozása alapján a kommunikáció lehetőségét magyarázza a normák és a külső vonatkozási keret létével, amelyek a szerepek, azaz magatartás társadalom által előírt, a csoporttagok megegyezésével (consensus) elfogadott elméleti modelljei. Többen, egyebek közt Linton is, a szerepet a státussal kap-

[40] Vö. Brodbeck: M.: Models, Meaning and Theories. — Symposium on Social Theory. 381. és köv. p., illetőleg: Anger, Hans: Theorienbildung und Modelldenken in der Kleingruppenforschung. — Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1962. Heft. 1. 4. és köv. p.

[41] Brodbeck: Id. mű 373—374. A modell *nem* normatív jellegét hangsúlyozza Lambrecht is, aki megállapítja, hogy egyetlen létező állam, család stb. sem fedi pontosan a saját modelljét. — Lambrecht, Stefan: Die Soziologie. Aufstieg einer Wissenschaft. Stuttgart — Degerloch 1958. 216. p.

[42] Ld. erre: Varga Károly: A státus és a szerep. (Kézirat az MTA Szociológiai Kutatócsoportjánál.)

[43] Rocheblave, Anne-Marie: La notion de rôle: Quelques problèmes conceptuels. — Revue française de sociologie. 1963. No. 3.

csolja össze:[44] a státus által meghatározott személyiségre vonatkozik tehát, míg K. Davis számára a társadalmi előírások személyes értelmezései, s így az individuum cselekedetei alkotják a szerepet. 2. Kiterjedése alapján: pl. Lintonnál csak a státusban foglalt jogokat és kötelességeket fogja át. Ezzel szemben Komarovsky és Sargent a szerepet egész szélesen felfogva olyan társadalmilag meghatározott magatartási modelleknek, típusoknak tartja, amelyek még az egyén önmagáról alkotott felfogását is megadják. 3. Az absztrakció színvonala alapján, amelynek megfelelően a szerep fogalma változik, a csoporttagok külső közvetlenül megfigyelhető magatartásától az ezt irányító elméleti normákig. Rocheblave végül a következő megkülönböztetéseket ajánlja a szerepfogalom használatával kapcsolatban: *a) Társadalmi szerep:* a pozíciót itt a státus adja meg, s a magatartási modellt — amelynek funkcionális értéke is van számunkra — a csoporttagok megegyezése határozza meg. b) *Drámai szerep:* a pozíciót a darab témája szállítja, s a modellt, amély a színész játékát határozza meg, a drámai szerző alkotja. c) A *személyi szerep:* az egyén maga határozza meg pozícióját másokkal való kapcsolataival, és olyan magatartási modellnek megfelelően cselekszik, amely az interszubjektív kapcsolatokból alakul ki.[45]

A szerepfogalom ilyen differenciált volta egyébként marxista értelmezését is zavarja. Heller Ágnes felfogásában pl. a szerepfogalom két lényeges momentuma: a „játszás" (pl. a feudális társadalomban az „úr nem játszotta" az urat, az úr *úr volt)* és a szerep kategóriájának kapcsolata a kapitalista társadalommal, illetőleg az ezt jellemző elidegenedéssel. („. . . minden társadalmi viszony — relatíve — *szerepszerűvé merevedhet.* Ez akkor következhet be, mikor egy funkció, intézményen belüli vagy kívüli tartós magatartás szokásrendszere az adott funkcióra, magatartásra tipikusan jellemző sztereotip klisévé merevedik, s az egyén vagy mert nem is találhatja meg, vagy mert nem találja meg egyéni iniciatíváinak, egyéniségének megvalósítását az adott funkcióban — *cselekedeteit e sztereotip klisék* alá rendeli." Vagy még kifejezőbben: „Az emberi magatartások, funkciók, szokások szerepszerűvé válása tehát a kapitalista *elidegenedés* egyik megjelenési formája. Kifejeződik benne az ember elidegenedése saját lényegétől, mint egyéntől és mint „nembeli" lénytől. *A szerepfunkció egy olyan áttétel, hajtószíj, melyen keresztül az elidegenedés ökonómiai bázisa a társadalmi tevékenység konformizálódását létrehozza."*[46]) Heller Ágnes e felfogása — amelyet mindkét elem vonatkozásában elsősorban a szerep fogalmának vagy tényének polgári szépirodalmi jelentkezésére utaló példákkal támaszt alá — a szerepet tehát speciális értelemben, mondhatnánk „drámai" értelemben, sőt bizonyos fokig pejoratív értelemben ragadja meg, s ilyképpen szinte morális aspektussal hozza összefüggésbe a kapitalista elidegenedéssel. Holott a szerep fogalmát elsősorban nem ebből a szempontból kell megközelíteni, hiszen ez egy speciális vonásának vagy jellegének a fogalomra, helyesebben a fogalom minden megjelenési formájára való kiterjesztését jelenti. Természetesen szembe lehet állítani ezzel a felfogással, hogy az imént említett aspektus esetleg valóban a legjellemzőbb a szerep történeti-társa-

[44] Talán ez a szerepfogalom legáltalánosabban elfogadott tartalma, a státus funkcionális aspektusa. „A szerep az a funkció vagy teljesítmény, amely együttjár egy adott státussal." (Young, Kimball—Mack, Raymond W.: Principles of Sociology. New York 1960. 127. p.)

[45] Rocheblave: Id. mű 301—306. p.

[46] Vö. Heller Ágnes: A szerepfogalom marxista interpretálhatóságáról. (Kézirat.) Illetve: A szerep mint történelmi kategória. — Kortárs, 1964. 4. sz.

dalmi tartamára, s éppen ezért mint lényeges vonás kihat a fogalom minden megjelenésére, tehát joggal képezheti a bírálat alapját is. Ez azonban az eddigi elemzésekkel távolról sincs elfogadhatóan igazolva. A társadalomban objektíve meglevő, az egyénnel nem csupán objektíve szemben álló, hanem szocializálása során jórészben személyiségét is alkotó normáknak, előírásoknak a szerep kategóriájában való felfogása és rendezése semmiképpen sem jelent még egyéniséget és kezdeményezést elnyomó elidegenedést, s nem involválhatja a szerep más aspektusából származó vonásokat. Illetőleg az utóbbit igen, ott, ahol — s ilyenre is van példa a polgári szociológiában s társadalompszichológiában — e szerepet egyenesen a drámai értelemnek megfelelően fogják fel. (Kapcsolata az elidegenedéssel pedig nem jelent más, lényegibb vonást, mint amit — mint látni fogjuk — a legtöbb objektív társadalmi jelenségben meglevő ilyen elem kialakít.) A szerepfogalomban foglalt jelenségek talán éppen az imént említett típusalkotás útján közelíthetők meg. Világos, hogy a szerep nem egyedi magatartás, de az sem kétséges, hogy nem éri el a törvényszerűségek általánosságának szintjét sem. Lukács György a tipikus problémáit elemezve utalt a „jelmez" (Charaktermaske) marxi koncepciójára, „mint pl. a kapitalista ama szükségszerű tulajdonságainak gondolati összefoglalására, amelyek kényszerűen következnek a termelésben elfoglalt helyéből, ezért a gazdasági törvényszerűségekből vannak levezetve, s nem alkotják pszichológiai taglalásának puszta összegezését vagy szintézisét."[47] Már Lukács fejtegetései is arra mutatnak, hogy az idézett marxi koncepció lehetőséget ad a szerepfogalomnak a különös szintjén való elhelyezésére. Még inkább világossá válik ez, ha A tőke vonatkozó passzusait vesszük szemügyre. Marx pl. olyan jelmezekről beszél, „amelyekben... az emberek egymással szemben fellépnek", s amelyekben személyek társadalmi viszonyai jelennek meg, s a személyek e „gazdasági jelmezei csak megszemélyesítői azoknak a gazdasági viszonyoknak, amelyek hordozóiként egymással szemben fellépnek".[48] Valóban, ezek a marxi „jelmezek", amelyek semmiképpen sem a *drámai* szerep értelmében vett maszkok, hanem a társadalmi viszonyok objektív törvényszerűségei által meghatározott tipikus cselekvésmódok, s ebből következően az individuummal szemben bizonyos elvárásokat is megtestesítenek, felfoghatók a szerep kategóriájában, amennyiben az utóbbit a társadalomban elfoglalt bizonyos hely funkcionális aspektusának tekintjük.

Mindez azonban csak megjegyzés, hiszen a szerepfogalom marxista megközelítése éppen a fogalom differenciáltsága miatt meglehetősen bonyolult feladat, amely nem nélkülözheti az ebből a differenciáltságból adódó sokirányú elemzést. A magunk részéről nem vállalkozhatunk itt erre a részletes elemzésre, s ha a következők során a szerep fogalmát és összefüggéseit bíráljuk, ez csupán tanulmányunk tárgyának aspektusából történik: amennyiben tehát a szerepfogalom és a ráépülő egyéb fogalmak, pl. a „társadalmi rendszer" segítségével történtek kísérletek az individuális magatartás és a társadalmi jelenség összefüggésének megértésére és ábrázolására.

Problémánk szempontjából az a jelentős, hogy a „szerep" kategóriája — bármilyen felfogásban is — már eleve *összeszövődést, társadalmi kapcsolatok rendszerét* tételezi fel. Megjelenik ez már Webernél is, a társadalmi cselekvés és az elvárások összefüggésében, később ugyanez az aspektus jut kifejezésre G. H. Meadnél is, ahol a „más", a másoktól vállalt szerepek határozzák meg az

[47] Lukács: Id. mű 217. p.
[48] Marx Károly: A tőke. Első köt. Bp. 1955. 81., 88. p.

„én"-t is, és végül így van ez Talcott Parsons esetében, ahol az egymásra vonatkoztatva cselekvő emberek alkotják a társadalmi rendszert. Első pillantásra úgy tűnik, hogy Parsons „rendszer" fogalma valamiféle sajátos, az individuumtól független objektivitással rendelkezik, hiszen nem a cselekvés alkot rendszert, hanem a cselekvés normái: „A társadalmi rendszer struktúrájának 'legalsó alapja' — írja egyik legújabb, elméletét leginkább teljesként bemutató tanulmányában — a fizikai környezetben cselekvő fizikai organizmusként felfogott konkrét emberi egyénben gyökerezik. Ez az egyén mint személyiség a társadalmi interakció folyamataiban különböző szerepei által vesz részt. Ha a szerepek szerveződnek és halmozódnak, közösségeket alkotnak, ezeket pedig az általánosított intézményes normák egyre magasabb rendjei szabályozzák. A rendszer 'csúcsán' a társadalom mint totális rendszer áll, a modern korban egyetlen politikai közösség formájában szerveződve, amely egyetlen többé-kevésbé integrált értékrendszert intézményesít."[49]

Ez a szerep-alrendszer-rendszer összefüggésből álló társadalomkép azonban nem tükrözi a társadalom viszonyaiban meglevő objektív törvényszerűségeket. Az alapegység, a szerep autonómmá válik, nem benne fejeződnek ki az általános törvényszerűségek, nem rendelődik ezek alá, hanem önmaga „szerveződik" és „halmozódik". Ahol a tényleges valósághoz kötődik, nem több az individuális magatartáshoz való kötődésnél, hiszen „a fizikai környezetben cselekvő fizikai organizmusként felfogott konkrét emberi egyénben gyökerezik."[50] (s ezzel Parsons nem jutott túl Sumner gondolatmenetén, amellyel a „folkways" és „mores" kialakulását írja le[51]), ami pedig az indi-

[49] Parsons, Talcott: General Theory in Sociology. — Sociology Today. Ed. by Merton—Broom—Cottrell. New York 1959. 7—8. p.

[50] A parsonsi elmélet kiindulópontja a társadalmilag cselekvő egyén (ego), akinek a vele szemben álló tárgyi világ kielégülést nyújt vagy akit károsít. A tárgyi világ azonban olyan „tárgyakat" is magában foglal, „amelyek" szintén ego-k, akik szintén cselekednek, és így egymással interakcióba léphetnek. Ezek az ego-k egymáshoz képest mint alter-ek jelentkeznek. Az ego cselekvését részben saját, a kielégülését és károsodását illető elvárásai, részben pedig az alter-ek részéről megmutatkozó elvárások határozzák meg, tehát a cselekedetek egymás elvárásai alapján orientálódnak. Mármost ha bizonyos szituációkban az elvárások és a cselekvővel szembeni „szankciók" ismételten nyilatkoznak meg, kialakul egy olyan normatív jellegű elvárásrendszer, amelynek normái, szimbólumai az ego számára a cselekvés normatív orientációját jelenthetik, hiszen képviselik az alter elvárását, jutalmazó és büntető szankcióját. Az ego és az alter kölcsönös elvárásai szerepelvárások tömegében épülnek fel, amelyek az ego státusára vonatkozó összes elvárásokat magukban foglalják. A státus és a szerep összefüggéseiből adódnak a társadalmi szituációk és az ezekből keletkezett intézményesedett minták, azaz azok az elvárások, amelyek a különböző társadalmi szerepeket játszó egyének kulturálisan sajátos viselkedését meghatározzák. A „társadalmi rendszer" pedig egy bizonyos szituációban egymással interakcióban levő individuális cselekvők sokaságát jelenti.

[51] Sumner szerint kezdetben volt a szükséglet, amely bizonyos cselekvést váltott ki. A szükséglet kielégítését célzó cselekvési módok (ways) közül szelektálódtak azok, amelyek leginkább képesek voltak a kívánt szükségletet a legkevesebb fájdalommal, rossz érzéssel stb. kielégíteni, illetőleg a kielégítés során a legnagyobb jó érzést, örömet keltették. Ezek a cselekvési módok, amelyeknek legközvetlenebb motívuma az érdek, alakították ki a szokást, amelyet Sumner az egyénben „habit", a csoportban pedig „custom" kifejezéssel jelölt meg. E szokásos cselekvési módoknak az eredménye azonban soha nem volt már eleve előrelátható, és a cselekvés sem volt tudatos. Ezért vész el a primitív szokás eredete a misztikumban, mert midőn az ember cselekedni kezdett, nem volt tudatában történeti cselekvéseinek, illetőleg cselekedete történeti jelentőségének. Amikor a cselekvésbe tudatos elem kerül, éspedig a „jóléti" elem, akkor a szokásos cselekvés, a „folkways" „mores"-sé változik, és a hozzáadott filozófiai és etikai elem erejénél fogva nyer hasznosságot és fontosságot, s válik a tudomány és az életmód forrásává. (Sumner, William Garaham; Folkways. New York 1960. 17—19. p.)

viduumtól független objektivitás lehet, az *normatív* objektivitás, amelynek az a következménye — s erre már többen rámutattak —, hogy Parsons „társadalmi rendszere" normatív rendszer, amelyet függetlenít a társadalomtól, amelyet fetisizál, holott nem autonóm jellegű a társadalmon belül.[52] Ennek ellenére a parsonsi felfogásban annyira autonómmá válik, hogy strukturáltsága is csak a normatív szinten jut kifejezésre, illetőleg a strukturáló tényezők sem egyebek „intézményesedett" normáknál. S hogy ez nem azonos a valódi társadalmi jelenséggel, illetőleg a „cselekvés elmélete" a valódi, sajátos szociológiai elmélettel, ez a bírálat is elhangzott már Parsonssal kapcsolatban a nyugati szociológiában is.[53]

A bírálatok ellenére mégis szükségszerűnek tűnik, hogy a mai polgári szociológia legkülönbözőbb területein végzett vizsgálatok a Parsons-féle kategóriák, illetőleg elmélet segítségével próbáljanak összefüggést keresni az individuális magatartás és a vizsgált társadalmi jelenség között.[54] Ez a szükségszerűség egyrészt abból adódik, hogy az empirikus vizsgálatok jórészt — a módszerekből következően is — gyakorlatilag individuális magatartásokra irányulnak, amelyektől az objektív társadalmi jelenség szintjét elérni másképp aligha lehetne, másrészt pedig az objektíve — s empirikusan is — érvényesülő törvényszerűségek el nem ismerése folytán az objektív társadalmi jelenségre irányuló, ezt átfogni kívánó általánosítás az individuális magatartástól csak a normatív szintre, tehát parsonsi — vagy az övéhez hasonló más — kategóriákhoz vezethet.

Az állításunk bizonyítására kínálkozó példák közül válasszunk egyet a szakszociológiák, a politikai és jogszociológia területéről, amely éppen bizonyos szakjellege folytán élesen ugratja ki Parsons tudatosan vállalt és alkalmazott kategóriáinak és elméletének bírált vonásait.

A kiválasztott vizsgálat[55] tárgya a törvényhozói magatartás. A kutatók néhány USA-állam törvényhozó testületét közelítették meg, éspedig magatartáskutatás segítségével kifejezetten a parsonsi kategóriákra tekintettel, a parsonsi szerep-intézmény-alrendszer-rendszer séma keretében. A szerepfogalom itt is normatív jellegű. Azoknak a magatartási normáknak összefüggő csoportjára utal, amelyeket úgy tekintenek, hogy minden a törvényhozó pozíciójában levő egyén interakcióiban kifejezésre jutnak. Különbözik

[52] Mills, C. Wright: The Sociological Imagination. New York, 32—38. p. Dahrendorf, Ralf: Gesellschaft und Freiheit. München 1961. 71. p.

[53] Dahrendorf: Id. mű. 77. p.

[54] Bizonyos fokig másképpen jelentkezik ez a probléma a Gurvitch-féle szociológiai elmélet építményében. A szerep és a szerepek „szövevénye" itt is jelentős ugyan, de csupán egyik rétege a társadalom „mélységi" totalitásának. Így Gurvitch abba a helyzetbe kerülhetett, hogy találóan bírálhatta Parsons és mások normatív jellegű felfogását: „A társadalmi szerepeknek ez a túláradó bősége világosan mutatja azt a tényt — amelyet a társadalmi szerepek teoretikusai, G. H. Mead, R. Linton, T. W. Newcomb, F. Znaniecki T. Parsons stb. egyébként, árnyalati hovatartozásuktól teljesen függetlenül, többékevésbé figyelmen kívül hagynak —, hogy a társadalmi szerepek minden esetben nemcsak *szövevényekké* integrálódnak (azt is mondhatnánk: drámákká), hanem hogy csak egyik mozzanatát, vagy pontosabban egyik rétegét, lépcsőjét alkotják a „totális társadalmi jelenségeknek", hiszen ezek nélkül értelmüket veszítenék. Ha valaki valamilyen társadalmi keretet, csoportot, struktúrát, végül szervezetet egyszerűen társadalmi szerepek halmazának tekint, az a legsúlyosabb nominalista hibába esik vissza, mert minden értelmétől megfosztja ezt a fogalmat, s a legártalmasabb módon összekeveri a dolgokat." (Gurvitch: Traité de Sociologie. Tome. I. 163. p.)

[55] Wahlke, John C. — Eulau, Heinz—Buchanan, William—Ferguson, LeRoy: The Legislative System. Exploration in Legislative Behavior. New York—London 1962.

tehát a törvényhozó pozíciójától vagy hivatalától, és a kutatók szerint éppen ez a *normatív aspektus ad pszichológiai érvényességet* neki. A fogalom azt posztulálja, hogy az individuális törvényhozó tudatában van a szerepet alkotó normáknak, és viselkedését tudatosan szabja hozzájuk. Azokat a magatartásokat tehát, amelyek a szerepben foglalt normáknak megfelelő törvényhozói cselekvés eredményei, „szerep-magatartásnak" nevezik.[56] Az „intézmények" — amelyek a séma következő láncszemét adják — a *magatartás szabályosságai, egyformaságai* (uniformities). Ha tehát egy intézmény struktúráját és funkcióit kívánjuk megismerni, azokat a magatartási formákat kell megállapítani és analizálni, amelyek az intézmény szempontjából centrálisak és konstruktív jelentőségűek.[57] Végül a „rendszer" és az „alrendszer" egyaránt analitikus határokat jelent, segít meghatározni, mi kerül be a kutatásba, és mi marad ki belőle, ugyanis azt involválja, hogy a vizsgálat céljaira tekintetbe jöhető elemek összefüggő egységek a struktúrán belül, amelyek nem önkényesen vagy véletlenszerűen kiválasztottak, hanem a rendszer céljaiból folynak. A rendszer működésének vannak előzményei és következményei, amelyeket a szociológiában is használatos fogalmakkal „input" és „output" névvel jelölhetünk. Ha tehát a törvényhozási rendszert a politikai rendszer egészében egy alrendszernek (subsytem) tekintjük, akkor a legtipikusabb „input" jelenségek a jelöltet támogató szavazatok, a szavazók által igényelt szolgálatok, vagy pl. az érdekcsoportok igényei a számukra kedvező törvényhozásra. „Output" jellegű viszont a törvényhozásnak minden, az „input" jelenségére választ jelentő akciója, pl. megszavazott törvények, elintézett ügyek, megválaszolt levelek stb.[58]

Az intézményi kontextusban levő magatartás leírására és analizálására alkalmas séma kulcseleme tehát itt is a *szerep* fogalma, amely a vizsgálat vezetői szerint különösen jól alkalmazható a törvényhozásra. E fogalom ugyanis a törvényhozásnak mint intézményesedett emberi csoportnak csak olyan modelljét engedi meg, amely logikailag magában foglalja az individuális törvényhozó modelljét is, s amely a törvényhozó magatartását a törvényhozási struktúra olyan problémáihoz és funkciójához kapcsolja, amelyek iránt hagyományosan érdeklődnek e terület tanulmányozói. Így oldódnék meg az „intézményi" és a „behaviorális" megközelítés egyesítésének a problémája is, mert a „törvényhozó cselekvő" (actor) szerep-elméleti modelljének fő haszna az, hogy — ellentétben más modellekkel — a törvényhozói magatartás azon aspektusait emeli ki, amelyek a *törvényhozást mint intézményt* alkotják."[59]

A szerep lényeges jellemzője, hogy a cselekvő mindig *mások* cselekvésével áll szemben, tehát interperszonális viszonyt jelent. Éppen ezért azoknak a normáknak a csoportja, amelyek egy bizonyos személy szerepét alkotják, alcsoportokra oszthatók annak a személynek (alter) pozíciója, státusa, jellemzője szerint, akivel a kérdéses „szerepjátszó" (ego) kapcsolatban van. Így osztható azután minden szerep ún. szerep-szektorokra; ezek azokat a normákat foglalják össze, amelyek bizonyos sajátos, „ellenszerep"-nek felelnek meg, amelyek tehát a cselekvővel szemben sajátos ellenpozíciót vagy státust elfoglaló személyekhez kapcsolódnak.

[56] Uo. 8—9. p.
[57] Uo. 10. p.
[58] Uo. 380—382. p.
[59] Uo. 9. p.

A törvényhozói szerep tehát ebből következően: 1. magában foglalja azokat a momentumokat, amelyek a törvényhozásra mint intézményre jellemzőek, s amelyek lényegét adják; 2. ez a szerep differenciált, sajátos szempontokból csoportosítható normákra oszlik; 3. s a szerep differenciáltsága megfelel azoknak az interakcióknak, amelyek a törvényhozást részint önmagában, részint pedig a tágabb politikai rendszerhez képest rendszerré teszik.

A konceptualizálás ilyen jellege azonban megszabja a kutatások szintjét is, s bár most nincs alkalmunk a vizsgálatok részletes elemzésére,[60] annyi világos, hogy a törvényhozás „rendszerként" azaz egymással összefüggésben levő szerepek, illetőleg az ezeket kifejező magatartások hálózataként való felfogása csak bizonyos fokig alkalmas arra, hogy a kutatásokat a kifejezetten a vonatkozó jogszabályok vizsgálatára alapozott szinten túlvigye, s a valóságot megközelítse. Világos, hogy a szerepeknek ezt a normatív hálózatát mesterségesen *függetlenítik* a társadalomtól, illetőleg az összefüggés csupán egy másik hasonló jellegű konstrukción, a „politikai rendszeren" (amelyben a törvényhozás mint „alrendszer" helyezkedik el) keresztül adott. A vizsgálat érzi is ennek a konstrukciónak bizonyos hibáját, s bár a fogalmi sémában kénytelen a törvényhozási rendszert mint a társadalomtól szinte független (illetőleg a politikai rendszer egészébe helyezett), autonóm jelenséget kezelni, több ízben is utal arra, hogy vannak tényezők, amelyek jóllehet nem konceptualizálhatók, de befolyásolják e rendszer működését. Ezek a tényezők: valóságelemek, akár a pártok közötti uralmi helyzetet, a társadalom békés vagy válságos állapotát fejezik ki, akár pedig mint demográfiai, ekológiai stb. tényezők jelentkeznek a törvényhozók szerepfelfogásában.

A tényleges magatartás vizsgálata tehát a szerepeken túlmenő valóságelemeket visz be a „rendszer" szerep-hálózatába, így a törvényhozási input immár nem csupán szemben álló szerepeket, szerepelvárásokat jelent, a szituáció, amelyben a cselekvés végbemegy, nem csupán a szerephálózat által meghatározott, végső soron tehát azokra a jelenségekre és folyamatokra is utal, amelyek a szerephálózat alatti valóságban tapasztalhatók, s amelyektől a szerephálózat még látszatra is alig függetlenülhet.

Ezek a valóságelemek azonban, amelyek a vizsgálat során részben az egyes törvényhozók „szereporientációinak" strukturáltságaként jöhettek tekintetbe, részben pedig az „elvárásokon" túlmenő tartalmat adhattak a „törvényhozási input"-nak, egyúttal át is törték a parsonsi séma kereteit, s a normatív „rendszert" e séma tartalmának meg nem felelve kötik bizonyos fokig — de nem a lényeges vonásokban és viszonyokon keresztül — a társadalmi valósághoz. De ha át is törik e sémát, az alapprobléma még nem oldódik meg. A „szereporientáció" esetében ugyanis az egyedi nézet vagy magatartás bizonyos társadalmi tényezők által való strukturáltságát lehet megközelíteni — s ez egészen más kérdés —, az input-output folyamatok bizonyos valóságelemeinek tekintetbevétele pedig nem bontja meg a rendszerként felfogott jelenség normatív jellegét, csupán a tágabb rendszerben való elhelyezkedéséhez ad egyes, a szerepelvárásokon túlmenő valóságos támpontokat. S még így is: az individuális magatartás többszörös absztrakción keresztül kerülhet csak kapcsolatba ezzel a normatív szinttel, megfelelve egyébként a vizsgálat vezetői tudatos törekvéseinek is, akik rámutatnak arra, hogy a tör-

[60] Vö. erre: Kulcsár Kálmán: A törvényalkotás folyamatának szociológiai vizsgálata. — Állam- és Jogtudomány. 1964. 2. sz.

vényhozás folyamatában fellelhető magatartások konkrét és direkt megfigyelése kétséges eredményekre vezet, hiszen a magatartás mint olyan értelmetlen. Ha egy ötéves kislányt az írógép mellé ültetünk — olvassuk a példát —, még nem lesz titkárnő. Nem az a lényeges adat, amit a kislány tesz, hanem amit mi elvárunk tőle. Tudjuk, hogy gyermek, és azt várjuk tőle, hogy játszszon, tehát — gyermek „szerepét" várjuk, s ez megakadályoz abban, hogy mint titkárnőről gondolkodjunk róla. Így vagyunk a törvényhozókkal is. Az általuk vállalt és teljesített szerep ad tevékenységüknek társadalmi jelentőséget. Az ember magatartásából következtetni lehet a szerepére, de a lényeges, hogy szerepe már a szerep teljesítését jelentő magatartása előtt meghatározott.[61]

A konkrét individuumtól való elvonatkoztatás a társadalmi jelenségek normatív felfogása érdekében egyébként Parsonst követő más polgári szociológusoknál is észlelhető. Itt csak Odd Ramsöyre hivatkozunk, aki szerint: „individuumok jönnek és mennek, az interrelációk mintái pedig, akár állandóak, akár változóak, megmaradnak — olyan tény ez, amely különösen fontos számunkra mint egyénekre."[62] Így azután az a sajátos helyzet következik be — s ennek jelét Parsonsnál és más követőinél is láthattuk —, hogy a magatartás és a társadalmi jelenségek ilyesfajta összekapcsolási kísérlete a normatív szintjén *mind az individuális magatartás, mind a jelenség valóságát feloldja.*

Ezek a próbálkozások végső soron tehát — jóllehet bizonyos vonatkozásban használható eredményeket produkálnak —, nem tudják összekapcsolni a szociológia történetében eddig jelentkezett két alapvető szemléletet, a szociológia kétféle felfogását: „a társadalom fizikáját" és a behaviorális megközelítési módot. S bár joggal figyelmeztet Tamotsu Shibutani pl. az olyan fogalmak félrevezető jellegére, mint „az események menete", és mutat rá a társadalmi csoport mint az egymással interakcióban levő személyek jelentőségére, illetőleg hiába irányítja a figyelmet az emberi magatartás azon szabályosságaira, amelyek abból a tényből keletkeznek, hogy az emberek társadalmi csoportok résztvevői, és próbálja ezeket a magatartásokat olyan „funkcionális egységekben" leírni, mint a „cselekvés", „jelentés", „szerep", „csoport"[63], éppoly kevéssé találja meg a kapcsolatot a társadalmi jelenségek és folyamatok felé, mint, mondjuk, a szerepek összefüggésére épülő parsonsi rendszer. Márcsak azért sem, mert ezek és a hasonló kísérletek inkább az *egyéni magatartás társadalmi strukturáltságát*, az individuális cselekvés megértését tartják szem előtt. S ha ez egyébként szintén fontos aspektus is, nem vezet el a társadalmi folyamatok megértéséig, illetőleg amennyiben a konkrét emberi magatartás vonatkozásait általános síkon próbálja kifejezni, s ilyen pl. a szerepfogalom vagy a rendszerfogalom is, normatív jellegűvé válik.

IV.

Dahrendorf írja, hogy az egyének és a társadalmi osztály közti viszonyt (amely általánosan feltett kérdésünknek egyik konkrét vonatkozása lehet) Marx szemmel láthatóan elhanyagolta, míg a modern szociológusok túlhangsúlyozták. Nem meglepő — folytatja —, hogy az elhanyagolás éppen úgy nem oldhatta meg a problémát, mint ahogyan a túlhangsúlyozás sem. S ezután: Számunkra úgy tűnik, hogy a modern szociológia egyik legnagyobb felfedezése

[61] Wahlke stb.: Id. mű 239—240. p.
[62] Ramsöy, Odd: Social Groups as System and Subsystem. New York 1963. 18. p.
[63] Shibutani, Tamotsu: Society and Personality. Englewood Cliffs, 1961. 1. Fejezet.

az osztálystruktúrának — s természetesen a társadalmi struktúra legtöbb más jelenségeinek —, olyan kvázi-objektív tényekre való koncentrálás segítségével történő analizálása, mint a szerepek, a szerep-struktúrák. S itt Marxnak ismét csodálatos ösztöne volt. A tőke előszavában írja, hogy személyekkel csak annyiban foglalkozik, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és érdekek hordozói. Ha — teszi hozzá Dahrendorf — a marxi „csak" kifejezést az „elsősorban" szóval lehet helyettesíteni, a strukturális analízis második és éppen ilyen fontos lépcsője a társadalmi szerepek és az őket hordozó személyek elemzésére való koncentrálás.[64]

A „kvázi-objektív" tények jellegét Dahrendorf helyesen ismerte fel éppen ebben a „kvázi objektivitásban" — s mint láttuk, a probléma e kategóriák segítségével való megközelítése a polgári szociológiában éppen e tények, mint a szerep, szerep-struktúra normatív rendszerként való kezelésében és a „rendszernek" az objektív társadalmi jelenségekkel való azonosításában álló tévedés miatt vallott kudarcot. Kérdés mármost, hogy a Dahrendorf által is említett összefüggés kétségtelenül meglevő viszonylagos elhanyagolása ellenére nem találunk-e a marxista társadalomelméletben olyan szempontokat, amelyek segítségével problémánk megközelíthető.

Hogy ebben a vonatkozásban a marxista szociológia eddigi eredményei, a viszonylagos elhanyagolás ellenére is, mennyire nem nélkülözhetők, ezt nem csupán a polgári szociológia sikertelensége, illetőleg csupán viszonylagos sikerei bizonyítják, de pl. az is, hogy olyan vezető filozófus, mint Jean Paul Sartre is, a saját személyiségelméletét a marxismus elméleti kereteiben kívánja elhelyezni éspedig olyképpen, hogy „konkréttá" kívánja tenni a marxizmus általános „történelmi összefüggéseit" az ember vonatkozásában.[65] Nem kívánunk itt most Sartre elképzelésének részletezésével vagy kritikájával foglalkozni,[66] csupán olyan elemet szeretnénk kiemelni, amely későbbi fejtegetéseink szempontjából jelentős lehet. Sartre ugyanis abból kiindulva, hogy a személyiség a termelési viszonyok, valamint a politikai-társadalmi struktúrák szintjén túl saját *emberi viszonyai* által kondicionált, éspedig a csoportjaihoz való tartozása által,[67] a hangsúlyt az *individuális gyakorlatra* helyezi. Eltekintve attól, hogy a személyiség ilyen kondicionáltságának megállapításával még nem mondott többet, mint ami a szociológiában már köztudott, továbbá eltekintve attól, hogy nem tudja megoldani a három szint összefüggéseit a horizontális szintézist és a mélységi totalizációt egyképpen eredményező dialektikára való utaláson túl —, amely a szociológiát integrálná a marxizmusba (emlékeztetnünk kell Ítt Gurvitch kísérletére[68]), az individuális praxisból való kiindulást módszer-

[64] Dahrendorf, Ralf: Class and Class Conflict in Industrial Society. London 1959. 144—145. p.

[65] Sartre, Jean Paul: Critique de la raison dialectique. Précédé de question de méthode. Paris 1960. 58. p.

[66] Vö. erre: Huszár Tibor: A személyiség marxista és egzisztencialista értelmezése. — Valóság. 1962. 6. sz.

[67] Sartre: Id. mű 49. p.

[68] Gurvitch fordított előjellel a marxista társadalomelmélet egyes tételeit próbálta saját szociológiájába beépíteni. A Német Ideológiára támaszkodva, vagy inkább saját felfogásának megfelelően értelmezve egyes tételeit, a saját mélyszociológiája elődjének tartja azokat, éspedig a társadalom egymás fölé strukturált rétegeződése vonatkozásában. Gurvitch a termelési erők-termelési viszonyok — tudati—ideológiai felépítmény marxi építményét ily módon értelmezve azt állítja, hogy Marx életműve elszegényedett, midőn a termelő erők primátusa kedvéért a társadalom gazdag rétegeződését „feláldozta". Gurvitch maga egyébként, kiindulva a morfológiai, ekológiai felszínből, s eljutva egészen

tanilag is eleve elhibázottnak tartjuk. Sartre ugyanis szemmel láthatóan csak emberek egymáshoz való individuláis viszonyát tekinti igazi realitásnak: ha van totalizáció — írja — mint történeti folyamat, az emberekből adódik par matière. Azaz: „a gyakorlat mint az organizmus szabad fejlődése totalizálja az anyagi környezetet a gyakorlati terület (champ pratique) formája alatt" . . ., tehát a „materiális környezet mint az emberi kapcsolatok első totalizációja" jelentkezik.[69] További fejtegetései sem mutatnak mást, egy-két részletmegfigyelés esetleges találó volta ellenére sem, mint az egyéni gyakorlat központi helyét. Nem ismeri fel a társadalmi gyakorlat jelentőségét, az egyén és társadalmi környezete tényleges dialektikája, azaz egymásra hatását, éspedig mindkét részről alakító jellegű hatását.

Számunkra viszont legplasztikusabb kiindulási pont Marx egy megállapítása: „. . . . mihelyt az embereket saját történelmük szerzőinek és szereplőinek ábrázoljuk . . . a valódi kiindulási ponthoz érkeztünk el . . ."[70]

Ha ehhez a marxi álláspontohoz hozzászámítjuk a polgári szociológia eddigi, jórészben hiábavaló fáradozásait, világosan láthatjuk, hogy a probléma *két szinten* jelentkezik. Az egyik aspektus az *individuális magatartás társadalmi kondicionáltsága*, azaz: milyen társadalmi törvényszerűségek hatnak közre az emberi cselekvésben? Ez az inkább kutatott terület, amelyet a társadalmi cselekvés elmélete Max Webertől kezdve előtérbe állít. Amint azonban azt a maga helyén hangsúlyoztuk, itt keverednek a társadalmi és pszichológiai elemek, problematikus a pszichológiai és társadalmi törvényszerűségek elválasztása és kapcsolata, s különösképpen az a társadalmi tényezők és jelenségek pszichológiai tényezőkké, esetleg pszichológiai törvényekké való alakulásának folyamata. Éppen ezért a társadalmi jelenségek, valamint az emberi magatartásban megfigyelhető szabályosságok közötti társadalmi és individuális pszichológiai tényezőknek az említett kettős viszonylatban történő vizsgálata képezheti a marxista társadalompszichológia egyik legfontosabb feladatát. A polgári szociológia ezen a téren nem produkált megfelelő eredményeket. Egyes társadalmi tényezők és bizonyos magatartásbeli szabályosságok korrelációjára, egyre szaporodó részletekre vonatkozóan is, igen sok adat áll ugyan már rendelkezésre, éspedig a statisztikai valószínűségek szintjén, a közbenső folyamat azonban felderítetlen.

A második aspektushoz a marxista szociológiai gondolkodás következő megállapítása visz át: „A történeti törvény azért lehet független az emberi akarattól, annak ellenére, hogy az akart emberi cselekedetek útján valósul meg, mert maga az emberi akarat nem független, hanem a társadalom törvényszerű struktúrájától függ. Ezért lehetséges az is, hogy a társadalom fejlődését, az akart emberi cselekedetek mellőzésével, merőben objektív törvények működésének eredményeként mutassuk be, amelyeknél a kauzális összefüggések strukturális összefüggésekben, az utóbbiak viszont kauzális összefüggésekben gyökereznek".[71] Itt adódik a szociológia számára az előbbinél lényegesebb kérdés, éspedig az, hogy a „társadalom törvényszerű struktúrája", azok a

---

a kollektív mentális állapotokig, tízféle réteget állapít meg, melyek természetesen távolról sem felelnek meg a marxi társadalomstruktúrának. (Vö. Gurvitch, George: La sociologie de jeune Marx. — Cahiers internationaux de sociologie. 1948. 31—35. és 46—47. p., illetőleg: Traité de Sociologie. Tome I. 158—170. p.)

[69] Sartre: Id. mű. 198—199. p.

[70] Marx—Engels: Művei 4. köt. Bp. 1959. 129. p.

[71] Molnár Erik: Id. mű 173. p.

viszonyok, amelyek az emberi cselekedeteket, az „akart emberi cselekedeteket" meghatározzák, *végső soron szintén az emberi magatartásokra bonthatók*. Az ember környezete, az individuális cselekvést kondicionáló társadalmi jelenségek és tényezők — eltekintve most az egyébként szintén jórészben emberi magatartással alakított természeti tényezőktől, s az emberi munka tárgyi eredményeitől — szintén emberi magatartásból állanak össze. Ezt az igen lényeges momentumot már Marx is többször hangsúlyozta. Műveiben bőven találhatunk utalásokat a dolgok mögötti emberi viszonyokra,[72] s közismert az Annyenkovhoz írt levelének ama része is, amelyben Proudhont éppen azért bírálta, mert nem értette meg, hogy az emberek „a *társadalmi viszonyokat* is kitermelik", és „termelik az *eszméket*, a *kategóriákat*, vagyis ezeknek a társadalmi viszonyoknak elvont, eszmei kifejezéseit is".[73] Fentebb már láttuk azonban, hogy Marx a kérdésnek nem csupán ezt az oldalát emelte ki, hanem világosan látta a végső soron emberi magatartásból álló viszonyok és jelenségek *objektív jellegét* is, *az emberi magatartással szemben is*. Egész munkásságának összefüggéseiben kell tehát értékelni az olyan, egyébként önmagábanis helytálló megállapításokat, mint amilyet pl. „A hegeli államjog kritikájában" olvashatunk arról, hogy az „*államnak mint olyannak* elvonatkoztatása csak a modern idők sajátja . . ."[74] Georges Gurvitch ugyanis pl. ebből azt a következtetést vonja le, hogy Marx szerint az állam csak absztrakció. Ha így lenne, a marxista szociológia nem különböznék pl. Max Weber felfogásától. De így van-e valóban? A hegeli államjog kritikáját közvetlenül megelőzően Marxnak egy, a Rheinische Zeitungba írt cikkében („A moselvidéki ††-tudósító igazolása") nagyon érdekes fejtegetést olvashatunk: „Amikor *állami* állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy a *viszonyok dologi természetét* figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek *akaratával* magyarázzunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk,. .. látni fogjuk, hogy viszonyok hatnak ott, ahol első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak. Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá. Ezt körülbelül ugyanazzal a biztonsággal meg tudjuk határozni, amellyel a vegyész meghatározza, milyen *külső* körülmények között kell rokon anyagoknak vegyületét alkotniok."[75] Nem kétséges, hogy ezek a viszonyok, ezek a külső körülmények nem csupán abban az értelemben objektívak az individuum szempontjából, hogy mások cselekedetei, amelyekre vonatkozással kell lenni, amelyeket tekintetbe kell venni, hanem hogy a felszínen jelentkező magatartások mögött is van objektív elem, illetőleg ezek a magatartások objektív, az empirikus individuális magatartástól függetlenül létező, jóllehet ebben megnyilvánuló viszonyokat jelenítenek meg.

[72] Vö. Marx: A tőke. I. köt. Bp. 1955. 77. és köv., ill. 536. p., vagy Marx Annyenkovhoz 1846-ban írt egyik levelét Marx—Engels: Válogatott levelek. Bp. 1950. 28. p., illetőleg: l. Engels recenzióját Marx „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. műve Függelékében. Bp. 1953. 177. p.

[73] Marx—Engels: Válogatott levelek. 36. p.

[74] Marx—Engels: Művei I. köt. Bp. 1957. 233. p.

[75] Uo. 176. p.

Miután a társadalmi jelenségek az egyénnel szemben jórészt individuális magatartások formájában ugyan, mégis objektívként jelennek meg, az emberi magatartás és a társadalmi jelenség közti viszony rendkívül bonyolult és sokrétű. Ebből a viszonyból most egy elemet emelünk ki, s azt kívánjuk megvizsgálni, van-e jelentősége ebben a viszonyban az elidegenedés momentumának. Lukács György a hegeli Szellem fenomenológiájáról írva — amelynek központi kérdését az elidegenedésben látta — az elidegenedés fogalmát három szinten különböztette meg. Először, mint „minden munkával, az ember minden gazdasági és társadalmi tevékenységével összefüggő komplikált szubjektív—objektív kapcsolatot". S itt állunk szemben — teszi hozzá Lukács György — a társadalom, a társadalom fejlődése és a fejlődés törvényei objektivitásának problémájával, azzal a kérdéssel, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket; a történelemmel tehát mint az emberi nemnek — a társadalmiasult emberi individium gyakorlatán keresztül való — dialektikus, komplikált, kölcsönhatásokban és ellentmondásokban gazdag fejlődésével.[76] Másodszor: ez a fogalom mint „az elidegenedés specifikus kapitalista formája" kezelhető, amelyet Marx később fetisizmusnak nevezett,[77] végül itt van a fogalom „széles, filozófiai általánosítása: az elidegenedés itt ugyanazt jelenti mint dologiság vagy tárgyiasság".[78]

A fogalom három szintjének további sorsa különböző. Ismeretes, hogy Marx már a Gazdasági-filozófiai kéziratokban is többször foglalkozott a hegeli elidegenedés fogalmának bírálatával, éspedig itt is, mint más esetben, a konkrét társadalom jelenségei alapján. Ebből a bírálatból a második értelmezés emelkedett ki, s vált a további marxi munkásság lényeges elemévé. „A tárgy — írja Marx —, amelyet a munka termel, a munka terméke mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép vele szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárgyiasulása*. A munka megvalósulása a munka tárgyiasulása. A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás *megvalótlanulása*, a tárgyiasulás mint a *tárgy elvesztése és a tárgy igájában való szolgasága*, az elsajátítás mint *elidegenülés, mint külsővé—idegenné válás* jelenik meg."[79] Ezekből a fejtegetésekből, különösen ha az egész marxi kritikával összefüggésben szemléljük, valóban az a következtetés adódik, amelyet Lukács György le is von az alábbiakban: „. . . az elidegenedés itt élesen el van választva magától a tárgyiasságtól, a munkában való tárgyiasulástól. Ez a munkának általában, az emberi gyakorlat a külvilág tárgyaihoz való viszonyának sajátos jellemzője, amaz a kapitalizmusban levő társadalmi munkamegosztásból következő jelenség . . ."[80] Mikor eredményez így a munka, „a termelő élet a nembeli élet", tehát a *„tárgyi világ* gyakorlati létrehozása, a szervetlen természet *megmunkálása* az embernek mint tudatos nembeli lénynek az igazolódása, azaz egy olyan lényé, amely a nemhez mint saját lényegéhez, vagyis magához mint nembeli lényhez viszonyul"[81] — elidegenedést, éspedig a fenti különbségtevés szerint az elidegenedés második értel-

[76] Lukács, Georg: Der Junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Zürich—Wien 1948. 683. p.
[77] Uo. 684. p.
[78] Uo. 685. p.
[79] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. 45. p.
[80] Lukács: Id. mű 696. p.
[81] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 49—50. p.

mében. Két elem szükséges ehhez: 1. a munkamegosztás, 2. a munka terméke elsajátításának egy speciális módja (Marxnál, aki a tőkés társadalom „anatómiája" szempontjából vizsgálta a kérdést, az elsajátítás kapitalista módja). Az elsajátítás kapitalista módja tehát a munkamegosztás tényén túlfekvő plusz-mozzanat, amely lehetővé, sőt szükségképpeni következménnyé teszi az elidegenedés specifikusan kapitalista módját, s amely a másik oldalról megalapozza a vele szembeni társadalomkritikát, amelynek következtében az elidegenedés *szociológiai ténye* társadalomkritikai aspektust is kap.[82] Az elidegenedés meghatározott társadalmi formációhoz kötöttségét ily módon tehát csak az egész problematika második elemével lehetne megindokolni.A munkamegosztás ténye, amely Marxnál ebből a szempontból igen nagy jelentőségű, mondhatnánk alapvetőbb jelentőségű az elsajátítás módjának az elidegenedés egy *speciális* formáját megalapozó eleménél, eleve elidegenedéssel jár. Más kérdés természetesen, hogy ez az elidegenedés az elsajátítás tőkés módjának hiányában mint folyamat is más tartalmat, vagy sok s lényeges tekintetben más tartalmat kap, pl. a szocialista társadalomban. Az egész problematikát, mindenekelőtt a tőkés és a szocialista társadalomban meglevő elidegenedés közti lényeges különbségeket, a „belső" vonatkozásokat (a személyiség és kifejtése társadalmi összefüggéseit stb.) — miután jelen írásunk tárgya nem ez — nem elemezhetjük, s így nincs módunkban akár csak reflexiókat is fűzni a probléma körül nálunk is kialakuló érdekes vitához.[83]

Kérdés lehet természetesen, indokolt-e az elidegenedésnek problémánkhoz kapcsolódó általánosabb, tehát nem a munkamegosztással összefüggő speciális s nem az elsajátítás módjával kapcsolatos speciálisabb értelmét feltételezni és használni, midőn — erre többször is rámutattunk — Marx a problémát a speciális, sőt a „speciálisabb" jelentésre élezte ki? Az világos, hogy Marx számára a kérdés ilyen felfogása és kiélezése szükségszerű volt, tanulmánya és munkássága elsődleges tárgyából, a tőkés társadalom törvényszerűségeinek feltárásából és e társadalom kritikájából következett. Itt szerintünk két körülmény érdemel megfontolást: 1. fellelhető-e a marxizmus klasszikusainál a fogalom általunk használni kívánt aspektusa (bár világos, hogy ez nem lehet döntő, hiszen ismert, hogy a klasszikusok nem egy fogalmat csak bizonyos, munkásságuk szempontjából legjelentősebb aspektussal, vagy aspektusokkal dolgoztak ki); és 2. a fogalom tartalma fedi-e a tárgyalt jelenséget. Az első kérdéssel kapcsolatban arra szeretnénk utalni, hogy a Német ideológia

[82] Ez a társadalomkritikai aspektus kerül előtérbe az elidegenedésre vonatkozó a marxista társadalomelméletet ilyen szempontból elemző polgári kritikai értékeléseken is. Jó példa erre Aron francia szociológus gondolatmenete: „A marxizmusban. . . (Hegellel állítja szembe — *K. K.)* az elidegenedés folyamata a filozófiailag vagy metafizikailag kikerülhetetlen folyamat helyett szociológiai folyamatot fejez ki, amelyen keresztül az emberek vagy a társadalmak olyan kollektív szervezeteket konstruálnak vagy építenek, amelyekben elvesznek. A szociológiailag értelmezett elidegenedés egyszerre lesz történeti, erkölcsi és szociológiai kritikája a jelenlegi társadalmi rendnek. A kapitalista társadalomban az emberek elidegenednek, elveszítik saját magukat a kollektivitásban, és mindenfajta elidegenedésnek a gyökere a gazdasági elidegenedés." (Aron, Raymond: Les grandes doctrines de sociologie historique. Paris 1960. 132. p.) Azt hisszük, különösebb kommentár nélkül is világos, hogy Aron itt csupán a fogalomnak a marxista társadalomelméletben kétségtelenül leginkább elterjedt, a szociológiaitól nem elválasztható társadalomkritikai aspektusát tartja szem előtt, holott a marxi műben a fogalom másképpen értelmezett szociológiai aspektusa is jelen van.

[83] A vita a Valóság 1964—1965. évfolyamában zajlott le. Összefoglalja: Vita az elidegenedésről. Valóság, 1965. 2. sz.

egyik mondata, amelyet szerzői ugyan az elidegenedés immár speciálisként említett értelmének egyik eleméül szolgáló munkamegosztásból vezetnek le, általánosabb értelemmel is felfogható. A kérdéses mondat így hangzik: „A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben."[84] Ez a mondat az elidegenedés Lukács György szerinti fentebb idézett három értelme közül szerintünk még akkor is az elsőre vonatkozik — azaz az „ember minden gazdasági és társadalmi tevékenységével összefüggő komplikált szubjektív-objektív kapcsolatra", a társadalom objektivitására —, ha Marx és Engels a munkamegosztásból indulnak ki, és ilyen aspektussal elemzik az elidegenedés megszűnésének lehetőségét. Az emberi tevékenység ugyanis nem azonosítható a munkával általában, s a szervetlen természet megmunkálásából létrehozott tárgyi világ objektivitása mellett létezik ama társadalmi jelenségek objektivitása is, amelyeknek csak részben van vagy egyáltalán nincs tárgyi tartalmuk.

Nem kétséges ugyanis, hogy az emberi gyakorlatból fakadó társadalmi viszonyok objektívak az individium számára még akkor is, ha ismét emberi magatartásban öltenek testet, ha tehát a *tárgyiasulás eredménye a felszínen emberi magatartások, illetőleg szövevényük, konkrét embereknek egymáshoz való konkrét viszonyai.* S ezzel tulajdonképpen adódik a válasz második kérdésünkre is, arra tehát, hogy van-e az emberi cselekvésből létrejövő, a maga objektivitásával ismét csak emberi magatartásokban kifejeződően „tárgyiasult" társadalmi jelenségeknek a létrehívó magatartástól elidegenedett jellegük? Hogy a marxi—engelsi kérdésfeltevésnél maradjunk: kinőhetnek-e ezek a jelenségek ellenőrzésünk alól, keresztülhúzhatjuk-e várakozásainkat, semmivé tehetik-e számításainkat, „dologi hatalommá"szilárdulhatnak-e felettünk? Azt hisszük, világos, hogy nem csupán a munka produkál ilyen eredményt a munkamegosztás révén, hanem az emberi tevékenység minden fajtája. Bár az is igaz, hogy nehéz lenne mindig és minden társadalmi jelenséggel kapcsolatban elválasztani a munka és a nem munka jellegű emberi tevékenységet. A társadalom egész szerkezete, intézményei, normái, minden jelensége példázza válaszunk helyességét.

Ez a válasz azonban még mindig túl általános. Hogy a problémát jobban megközelíthessük, induljunk ki Adam Schaff következő megállapításaiból. „Az emberek társadalmi életükben különböző viszonyokba lépnek, amelyek tartós, a leggyakrabban intézmény alakját öltő struktúrákká tevődnek össze; az ilyen intézmények: az államok a maguk bürökratikus apparátusával, a politikai pártok, a nemzetek, a társadalmi osztályok, a foglalkozási csoportok, a család stb . . . Mindegyikükben van . . . valami közös: ha tovább élnek akár mint intézmények (állam, párt, család stb.), akár mint a társadalmi organizáció állandó formái (nemzet, osztály, foglalkozási csoport stb.), önálló életet kezdenek élni, függetlenül az egyének akaratától, választásától, hiszen az egyének születésükkor készen kapják ezeket az intézményeket és társadalmi szervezeti formákat, amelyek magukba olvasztják őket. Az, hogy az egyént alárendelik maguknak az ember önállósodott termékei, az adott intézmény vagy szervezeti forma képviselt társadalmi viszonyoktól függően különböző jellegű, de mindenkor feltétlen és megfellebbezhetetlen." (A. Schaff: Az egyén

[84] Marx—Engels: Művei. 3. köt. Bp. 1960. 34. p.

és teremtményei. Valóság, 1964. 10. sz.) Az emberi tevékenységből származó viszonyok tehát általában csoportok és intézmények struktúráját alkotó viszonyokká objektiválódnak, ily módon az ember és társadalom kapcsolata sokrétű, összetett, több csoporton, intézményen (szervezeten) keresztül közvetített. Az egyén számára azonban a társadalom egészével való érdekazonosság éppen ezért rendkívül általános, és végső soron alig jelent többet, mint azt, hogy az egyén társadalmi lény. Az egyéni magatartást az egyén létfeltételei, végső soron érdekei szabják meg (ha itt több tényező, pl. az érdek felismertsége, az egyén tudatának sajátosságai, társadalmi tényezők stb. sokszor alakító módon közbe is szólnak), a társadalomban kialakuló csoportoknak, intézményeknek stb. azonban a kialakulásuktól kezdődően *sajátos* létfeltételeik, érdekeik is vannak, amelyek a csoportokat, intézményeket alkotó individuális magatartásokra is hatnak akár közvetlenül, akár erre a célra szolgáló intézményeik útján, de létrejöhetnek érdekellentétek a csoport, intézmény egésze s egyes, ezen csoportokat, intézményeket alkotó individuumok között is. Egy-egy konkrét ún. elsődleges csoport esetében is kialakulhat az érdekellentét a csoport és tagjai (pl. egy család és egy-egy tagja) között, hát még olyan szervezet esetében, amelynek az egyén csak többszörös közvetítettség útján tagja, mint pl. az államnak. Az állam ugyan az általános érdek (ebből a szempontból mindegy, hogy általános társadalmi vagy osztályérdek) kifejezője, képviselője, szervezete, de mint elkülönült szervezet már sajátos létfeltételekkel, érdekekkel rendelkezik. Bonyolítja a dolgot azután az a tény, hogy az ilyen szervezet tevékenységét *közvetlenül* kialakító és végrehajtó egyének individuális magatartásai is a legkülönbözőbb — sajátos létfeltételekkel és érdekekkel is rendelkező — társadalmi csoportok, tényezők által strukturált. Így a tárgyiasult léttel rendelkező társadalmi jelenség nem csupán saját létét, érdekeit juttatja kifejezésre, hanem emberi tevékenységekben való megnyilvánulásában egész sor sajátos életfeltételt és részérdeket, a társadalom kisebb-nagyobb részének érdekeit is. Az önálló objektív lét mellett ezek a legkülönbözőbb terjedelmű és szintű érdekkülönbözőségek és ellentétek is az elidegenedettség momentumát viszik vagy vihetik be az egyén és az egyéni magatartásból kialakult társadalmi viszonyok strukturálta társadalmi jelenségek, továbbá az egyén és a társadalom, illetőleg ennek egy része kapcsolataiba.

A magatartás és a társadalmi jelenség viszonyának problematikájában azonban az elidegenedés csak a kérdés egyik oldala, amelyből azonban következik egy másik, igen lényeges elem is. Az emberek egymáshoz való viszonyainak szociológiai jelentősége ma már általánosan elfogadott. Lényeges különbség van azonban értékelésükben, a társadalom megismerésében betöltött szerepükben aszerint, hogy *a teljes társadalmi valóságot csupán a konkrét individuumok esetszerű és konkrét kapcsolataiban látjuk-e*, csak ezeket tekintve valóságnak, eltérő jelentőségükre figyelem nélkül, vagy pedig *elismerjük-e a társadalmi viszonyok egy részét meghatározónak*, azt, hogy „életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg". Az első esetben a társadalom valósága az egyénre, illetőleg a véletlen egyedi viszonyokra szűkül le, a második esetben ezek a viszonyok meghatározott keretben helyezkednek el, meghatározott, az individuális akarattól független törvényeknek megfelelően alakulnak, amelyek az egyedi és véletlen magatartásokon és viszonyokon keresztül felismerhetők. Csak az utóbbi felfogás biztosíthatja a szociológia létét, ellen-

kező esetben beszélhetünk „interpszichológiáról", „szociometriáról", „Beziehungslehre"-ről, az emberi magatartások vonatkozási keretére épített „lokátorszerű"[85] társadalmi magatartás megértését szolgáló tanokról stb., de a társadalom törvényeit feltáró szociológiáról nem. Az egyéni magatartások és az általuk megjelenő viszonyok ugyanis lényegileg nem érthetők meg egyéni motívumok, véletlen indítóokok alapján, vagy akár ezek tipizálása útján sem.

Nem elég tehát annyit elfogadni a marxista társadalomelméletből, hogy „az emberi lényeg . . . a társadalmi viszonyok összessége"[86] vagy: „az *ember tárgyi léte*, egyszersmind *az embernek a másik ember számára való létezése, a másik emberrel való emberi kapcsolata*, az *ember emberhez való társadalmi viszonyulása* is",[87] fel kell ismerni *bizonyos társadalmi viszonyok meghatározó jelentőségét*, s ennek az egész vonatkozási rendszernek olyan lényegét is, amely nagyon sokszor a konkrét társadalmi magatartások mögött van ugyan, de megadja a konkrét viszonyok sajátosságát is. A társadalom fejlődése során a társadalmi viszonyoknak ez az egyedi magatartásban és konkrét viszonyokban is többé-kevésbé megnyilvánuló lényege (itt most nem térünk ki az egyedi és általános viszonyának a marxista filozófiában és társadalomtudományban is meglehetősen tisztázott problémájára) sajátos társadalmi jelenségekben, csoportokban, intézményekben, szervezetekben is objektiválódik, *amelyek alig lennének megérthetők csupán az őket megtestesítő és külső ember számára közvetlenül kifejezésre juttató egyedi emberi magatartásokból.* Így nem lehet megérteni pl. az állam lényegét csupán az állami alkalmazottak konkrét tevékenységéből és viszonyaiból még akkor sem, ha ezeket a magatartásokat mint tömegjelenségeket vizsgáljuk és a legmagasabb valószínűségi fokon állapítunk meg szabályosságokat, vagy ha ezeket a szabályosságokat vissza is vezetjük a társadalom strukturális jelenségeire. A társadalom legkülönbözőbb tényezői, csoportjai által struktúrált magatartási szabályosságok persze mély szociológiai jelentőséggel bírnak a társadalmi jelenségek minden területén, még a formális szervezetek legmagasabb síkján is, a jelenségek és szervezetek lényegét azonban mégsem ezek a konkrét magatartások, illetőleg a strukturális szabályosságaik adják meg, még ha ki is fejezik ezt a lényeget, hanem a társadalom alapvető viszonyai által meghatározott objektív helyük és működésük a társadalomban.

Molnár Erik meggyőzően mutatja ki a társadalmi törvényszerűség és az emberi cselekvés egységét a statisztikai valószínűség szintjén, s állapítja meg, hogy „a társadalmi törvényszerűségek *statisztikai törvényszerűségekben* oldódnak fel".[88] Problémánkra vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy a társadalom

[85] A „lokátor" kifejezést a parsonsi elmélet individuumára találóan alkalmazta Novikov szovjet szociológus, hiszen ez az individuum lényegében annak megfelelően cselekszik, ahogyan más emberek reagálnak cselekvésére. Novikov azt is megállapítja, hogy ez az embertípus lényegében az ipari társadalom emberének felel meg. (Vö. Novikov, N. V.: A jelenkori amerikai kapitalizmus és T. Parsons „társadalmi cselekvés elmélete". Voproszi filoszoffii. 1963. 3. sz. 120. és köv. p. Érdekes, hogy David Riesman lényegében ugyanezt az embert tartja jellemzőnek a mai amerikai társadalomra, amidőn a „külsőleg irányított" társadalmi karaktertípust megkonstruálta. (Vö. Riesman David—Glazer, Nathan—Denney, Reuel: The Lonely Crowd. (Abr. ed.) New Haven—London 1963. 20—21. p.

[86] Marx—Engels: Művei 2. köt. 9. p.

[87] Marx—Engels: Művei 3. köt. 1958. 41. o.

[88] Molnár Erik: Id. mű 177. p.

jelenségeinek lényeges vonásai a konkrét emberi magatartásokban statisztikai valószínűséggel jutnak kifejezésre. Elképzelhető tehát, s a tapasztalat szerint így is van, hogy a jelenség lényeges vonásai *nem* jutnak kifejezésre a jelenséget alkotó minden emberi magatartásban. Nem kétséges az sem, hogy a magatartás sokrétű strukturáltsága folytán a struktúra egyik vagy másik tulajdonsága előtérbe kerülhet, és így a magatartás lényeges jellemzőjévé válhat. Például: ismeretes, hogy az államnak mint társadalmi jelenségnek végső sajátosságára lebontott lényege az, hogy elnyomást szolgáló erőszakszervezet. Nem kétséges azonban, hogy ez a sajátosság *nem* fejeződik ki állami funkciókat megvalósító *minden* konkrét *individuális* magatartásban. Sőt az is előfordul, hogy egy-egy individuális magatartás — sajátos strukturáltságuk, illetőleg e sajátosságok előtérbe kerülése folytán — ellenkező módon nyilvánul meg. Ezzel természetesen nem változik meg az állam lényege, de ez az utóbbi magatartás sem nélkülözi az állami cselekvés jellegét. Statisztikai jelleggel persze mindez kiegyenlítődhet. A szintkülönbség azonban itt is feltétlenül figyelembe veendő tényező. A társadalmi törvényszerűségek statisztikai törvényekben való oldódása *nem jelenti a kettő azonosságát*, s a statisztikai értelemben vett általános (amely a lehetséges átlagok egyik fajtája) nem mindig jelenti, illetőleg nem szükségképpen jelenti a jelenség lényegét.

A társadalmi jelenség és az ezt kifejező emberi magatartás viszonyának általános tisztázása hozzásegít a konkrét esetekben való vizsgálatok helyes irányításához is, de nem szabad elfelejteni, hogy *ez a viszony a jelenség természetétől függően más-más módon nyilvánulhat meg*. A formális szervezetekre vonatkozóan Max Weber pl. feltételezte, hogy tagjaik csupán e minőségükben cselekszenek, ma pedig többé-kevésbé világos már, hogy az ember mint ilyen szervezet, pl. mint valamilyen állami szerv tagja is *teljes személyiségével, minden társadalmi kapcsolatával együtt* cselekszik, s ez a tény a nem formális társadalmi kapcsolatait is szükségszerűen kifejezésre juttatja a szervezet működésében. Mármost a polgári szociológiában ez arra vezetett, hogy a kutatások jó része csak vagy elsősorban ezekre az elemekre épített, elhanyagolva pl. a szervezet tényét magát. Itt már nem arról van szó, hogy illúzió pl. az igazgatási cselekvés teljes előírtsága, a szervezet működésének teljes racionálizáltsága, hanem szinte csak az informális vonatkozások, kapcsolatok kerülnek előtérbe, s ha a cselekvés strukturáltságát vizsgálják, a strukturáló tényezők közül szinte teljesen eltűnik maga a szervezet, illetőleg eltűnnek a cselekvésre vonatkozó formális előírások. Márpedig ha elismerjük a nem formális kapcsolatok, a belső és külső csoportképződmények stb. jelentőségét a szervezeteken belül, ha elismerjük pl. az igazgatási cselekvés szélesebb értelmű társadalmi strukturáltságát, *akkor sem feledkezhetünk meg magának a szervezetnek saját, a konkrét individuális magatartásától független objektív létéről, s az ebből a létéből fakadó elsődleges jelentőségű strukturáló hatásáról*. (Nem szólva pl. a szervezet tagjának más vonatkozású cselekvéseiben is ható erejéről.)

Világos, ha a lényegüket általában meghatározott célokban és e célok elérésére hivatott formális szabályokban, előírt cselekvési módokban kifejezésre juttató formális szervezetekre vonatkozó kutatásokban is problematikus az individuális magatartás és szervezet mint jelenség viszonya, mennyivel inkább így van ez a nem formális csoportokkal, jelenségekkel kapcsolatban, ahol a jelenség lényegét általában elsősorban az individuális magatartásokon keresztül közelíthetjük meg. S itt érdemes ismét emlékezetünkbe idéznünk Marx álláspontját A tőke első kötetének előszavából, amennyiben számára,

illetőleg vizsgálatai számára az egyének csupán annyiban jöhettek számításba, amennyiben bizonyos kategóriák, érdekek és csoportok megszemélyesítői. Ez arra figyelmeztet, hogy a társadalmi jelenségeket megismerő szociológiai gondolkodásból nem küszöbölhető ki az empirikus, legtöbbször magatartáskutatásból álló vizsgálatokat megelőző, ezek számára kereteket biztosító, történeti-általánosítás. Fentebb említettük, hogy az individuális cselekvés strukturáltsághoz fűződő szabályosságok általában még nem adják meg a jelenség lényegét. Most hadd mutassunk rá arra is, hogy ebből a strukturáltságból, az így adódó és megállapítható szabályosságokból viszont olyan jelenségek ismerhetők fel, *amelyek a társadalmi jelenség lényegének kifejeződésében sokszor igen jelentősen közrehatnak, s amelyeknek ismerete a jelenség ismerete szempontjából egyáltalán nem hanyagolható el.* Ha például az emberi cselekvés strukturálsága szempontjából olyan egyszerű, szinte mindenütt jelenlevő tényezőt vizsgálunk, mint hogy az emberiség férfi és női nemre oszlik, vagy hogy bizonyos korcsoportok szerint tagozódik, bármely jelenséget tekintve is észlelhetünk e tényezőknek megfelelő szabályosságokat. Nem vitás, hogy ezek a szabályosságok egész sor (egyébként társadalmilag szintén meghatározott) tényezőt, jelenséget juttatnak kifejezésre, amelyeket a nem és kor szerinti megoszlás szociológiai tartalmának nevezhetünk.[89] A kor és nem szociológiai tartalma összefüggésben van természetesen nem egy társadalmi jelenség lényegi vonatkozásaival is, igen sok esetben viszont ilyen összefüggést nem lehet megállapítani, ezek a szabályosságok az adott társadalmi jelenséget kifejező és „megvalósító" emberi magatartások alakulásában mégis hatnak.

A fentiekben a magatartás strukturáltsága és társadalmi jelenség közti viszonynak csupán leegyszerűsített formájára mutattunk rá. Hangsúlyozni kell azonban, hogy ez az összefüggés legtöbbször igen komplikált módon nyilvánul meg, sajátosan hathat közre az emberi cselekvés tárgyiasulásában, a tárgyiasulás eredményeiben. Vegyünk egy plasztikus példát. A jogszabály — a marxista társadalomelmélet szerint — az uralkodó osztály érdekei által meghatározott akarat tárgyiasult eredménye. A jogalkotás folyamatában azonban nem hat közvetlenül a társadalom egésze, még az uralkodó osztály egésze sem. A közrehatás az áttétele során természetesen módosul, torzul, hiszen a legjobban működő népképviseletből sem küszöbölhetők ki a döntési magatartás strukturáltságát jelentő és hatásukat feltétlenül érvényesítő tényezők, kezdve csoportérdekeken a személyesebb körülményekig, illetőleg az ezeket kialakító jelenségekig. Ismert azonban, hogy a jogszabályok tényleges formálása arra hivatott apparátus, szervezet feladata, ismét csak sajátos érdekekkel, szempontokkal, igen sokféle közreható tényezővel, amelyek hatása a tárgyiasult eredményben, a jogszabályban ismét csak megtalálható.[90] S ha nyomon követjük a jogszabály érvényesülésének folyamatát, amelyben szintén közrehatnak részint az alkalmazására hivatott szervek sajátos vonásai, részint a jogszabályt a magatartásukban megvalósító individuumok cselekvését struk-

[89] Vö. Kulcsár, Kálmán: Demográfia és szociológia. — Demográfia, 1962. 2. sz. 177. p.

[90] Érdekesen elemzi Peschka Vilmos az elidegenedésnek a jogalkotás folyamatában tapasztalható sajátos megnyilvánulását: „Minthogy az állam és az államakarat szűkebb terjedelmű és jellegű, mint az uralkodó osztály, illetve akarata, és mindkettő viszonylagos önállósága folytán külön saját mozgással rendelkezik, az uralkodó osztály akaratának a jogalkotás menetében államakaratté tárgyiasulásában az elidegenedésnek egy sajátos megnyilvánulására nyílt lehetőség, nevezetesen az államakaratnak mint osztályakarat

turáló tényezők, képet alkothatunk egy-egy társadalmi jelenség és az ezt kifejezésre juttató emberi magatartások összefüggéseinek bonyolultságáról.

A társadalmi jelenségeknek a megnyilvánult egyedi emberi magatartásokon keresztül való megközelítése, ha — éppen a fentiekből adódóan — nem is elegendő, s kizárólagos módszerként nem is vezet célra, távolról sem felesleges, sőt szükséges. Befejezésül azonban még egy megjegyzést kell tennünk. A társadalmi jelenségeknek a konkrét emberi magatartásokon keresztül való megközelítésénél ugyanis nem szabad megfeledkezni az emberi viselkedés bizonyos öntörvényszerűségéről, az emberi magatartást irányító pszichológiai tényezők sajátos és alakító szerepéről. Az emberi cselekvés társadalmi strukturáltságán túl — amely szintén bevihet a társadalmi jelenség lényegéhez képest véletlen elemeket a jelenség konkrét megnyilvánulásába — sokszor ezek a pszichológiai tényezők is jelentősen befolyásolhatják, esetleg el is torzíthatják a jelenséget kifejező emberi magatartásokat.

ПОВЕДЕНИЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ ЯВЛЕНИЕ

Кальман Кульчар

Исходя из того, что общественные явления обладают объективным бытием и за границами индивидуального поведения, автор подвергает анализу отношение индивидуального поведения и общественного явления. Автор устанавливает, что попытки анализа этого отношения в истории социологии, попытки нахождения связи явлений и индивидуального поведения в конечном счете разрешали проблему на том или ином нормативном уровне. Это ощущалось уже — в первую очередь, с методологической точки зрения — и у Макса Вебера, в настоящее же время становится в особенности распространенным, когда, исходя из веберовского общественного действия, социологи конструируют основывающийся на роли и системе уровень структуры. Этот уровень, однако, который мог бы стать мостом между индивидуальным действием и общественным явлением, становится самостоятельным в современной социологии. Нормативность и искусственная самостоятельность строящейся на ролевой структуре системы чувствуются в особенности в учениях Персонса. Связи этой системы с общественной действительностью

---

tárgyiasulásának az osztályakarattól elidegenedésére. Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy az uralkodó osztály akarata a jogalkotás menetében úgy tárgyiasul, hogy államakarati formát ölt, s ennyiben mint tárgy és sajátos formában kifejeződő szükségszerűen nem azonos az uralkodó osztályakarattal, hanem arról, hogy az osztályakaratnak ez a tárgyiasulása az osztályakarattól elidegenedéssel is együtt járhat, azaz az államnak viszonylagos önállósága és saját mozgása folytán olyan külön érdeke és akarata keletkezik, amely idegenül és ellenségesen lép fel az uralkodó osztály tényleges akaratával szemben. A jogalkotási folyamatban kialakuló államakarat az uralkodó osztályakarattól való ezen esetleges elidegenülésének eredményeképpen a tárgyiasság és az elidegenedés viszonya az államakarat és a társadalom előzőkben tárgyalt összefüggésében is megváltozik olyképpen, hogy míg a szocialista társadalmi berendezkedést megelőző formációkban az államakaratnak a társadalom egészétől elidegenedése még fokozódik, addig ezáltal a szocialista társadalmi viszonyok mellett is az államakarat és a társadalom bizonyos elidegenülése jön létre. A tárgyiasság és az elidegenedés viszonyát az uralkodó osztályakarat és az államakarat vonatkozásában még tovább komplikálja, hogy nemcsak az államnak mint relatív társadalmi totalitásnak és az állami akaratnak van a társadalmi munkamegosztás folytán relatív önállósága és saját mozgása, hanem az államon belüli sajátos munkamegosztás következtében, az állami munka egyes ágazatait elvégző állami szerveknek és akaratoknak is. Az államon belüli munkamegosztásnak megfelelően kialakuló állami szerveknek is külön érdekeik, akaratuk, viszonylagos önállóságuk és saját mozgásuk jöhet létre, ami újabb lehetőséget nyit az államakaratnak az osztályakarattól elidegenülésére." (Peschka Vilmos, A jog akarati jellege normativitásával összefüggésben. Állam- és Jogtudomány. 1963. 4. sz. 526. p.

едва ли могут быть сформированы. Наряду с приведенной критикой работа содержит указания относительно специально-социологического использования схемы ролевой системы, а также относительно отдельных проблем ее марксистского осмысления. В этой связи автор устанавливает, что может быть сделана попытка осмысления понятия роли с помощью категории «типического», т. е. на уровне особенного в соотношении единичного, особенного и общего.

Марксистское решение означенного в заглавии вопроса исходит из двойственности проблемы. С одной стороны, необходимо исследовать общественную структурность индивидуального поведения — здесь чрезвычайно важно превращение социологических факторов, явлений в психологические процессы —, с другой стороны, проблематику объективирующихся из индивидуаьного поведения общественных явлений. С этой точки зрения в работе используется марсовское понятие отчуждения. Соответственно дифференцированному марксовскому значению этого понятия автор приходит к заключению, что наряду с специальным понятием отчуждения, которое используется Марксом в его критике капиталистического общества, и содержание которого основывается на разделении труда и специальной формы присвоения продукта труда (заметим, что этот аспект был наиболее разработан в трудах Маркса), а также наряду с тем смыслом понятия, которое основывается лишь на разделении труда, может быть различено и его третье значение, согласно которому, момент отчуждения имеется и в опредмечивании человеческой деятельности за границами труда.

Дальнейшая проблема встает в связи с тем, что такое опредмечивание человеческой деятельности, обладающее и содержанием отчуждения, носит в обществе специфический характер, поскольку результат опредмечивания на поверхности проявляется в человеческом поведении, в связи поступков, в конкретных отношения друг к другу конкретных людей. Вопрос здесь состоит в том, видим ли мы общественную действительность в целом в случайных и конкретных связях конкретных индивидуумов или признаём определяющими лишь часть этих отношений (в первую очередь, производственные отношения). То же самое можно сказать и в более широком смысле относительно отдельных общественных явлений, учреждений, организаций, сущность которых едва ли может быть понята на основании лишь воплощающих их индивидуальных поступков. В качестве примера в работе анализируются общие характерные черты исследований формальных организаций. В заключение автор делает методологический вывод, согласно которому, историко-логическое обобщение, ставящее своей целью понимание сущности явлений и вскрывающее взаимосвязи лишь наряду с использованием эмпирических методов, имеющих целью познание конкретного поведения, приводит к полному пониманию общественного явления.

HUMAN BEHAVIOR AND SOCIAL PHENOMENA

by *Kálmán Kulcsár*

The study is based on the proposition that social phenomena objectively exist even beyond the behavior of the individual and the relation of individual behavior to social phenomena is examined. The author asserts that throughout the history of sociology all attempts to analyze this relation and to associate these phenomena to individual behavior ultimately provided some sort of normative solution to the problem. This is noted particularly in the methodology of Max Weber's studies, especially today when — beginning with Weber's social action — a level of structure based on role and system is attempted. Nevertheless this level, which is capable of bridging individual action and social phenomena, is given an independent existence in modern sociology. The normative character and artificial independence of a system based on roles may be noted especially in the stand of T. Parsons. It is hardly possible to make the thought associations of this system agree with social reality. In presenting this criticism the author notes how to employ the scheme of roles in the various branches of sociology and to the different problems of its Marxian interpretation. Regarding this latter he states that it is possible to interpret the concept of role through the category of type, thus at the particular level of the relation of the individual, particular and universal.

In order to provide the Marxian solution to the question under discussion he begins with the duality of the problem. First, the question of how individual behavior is characterized by social structure must be examined. At this point the development of sociological factors, phenomena, into psychological processes is extremely important. On the other

hand, the problematics of objective social phenomena developing from individual behavior must be studied. At this point the work employs the Marxian concept of alienation, but with a differentiated content in agreement with its original Marxian meaning. Thus the author concludes that the moment of alienation is present in the materialization of human activity in general. This implies one more meaning of alienation in addition to the special concept based on a special mode of attaining the division of labour and the product of labour which Marx employs in his criticism of capitalistic society (this aspect is most fully elaborated in his works) and in addition to the meaning of alienation based merely on the division of labour.

The next problem is due to the fact that such a materialization of human activity which also possesses the content of alienation is evidenced in a particular form in society, for the result of materialization is manifest on the surface through human behavior or through the interpenetration of these in the concrete interrelation of concrete poeple. The question here is whether full social reality is seen in the particular and concrete relations of concrete individuals or a part of these relations (mainly those of production) are recognized as determinants. Even in a broader sense this holds true for certain social phenomena, institutions, and organizations, the essence of which could hardly be understood from the individual behavior in which they are embodied. In the study this point is illustrated by the analysis of the general characteristics of research on formal organizations. The author ultimately reaches thes methodological conclusion that both the historical logical generalization of interconnections and the empirical methods of cognizing concrete behavior lead us to the full comprehension of social phenomena.

Az alkalmazott tudományok néhány tudományelméleti kérdéséről

BÓNA ERVIN

„Az ember tudata nemcsak tükrözi az objektív világot, hanem teremti is."

(Lenin)[1]

Korunk fejlődésének egyik legjellemzőbb vonása az a *tudományos-technikai forradalom*, amely a századforduló táján kezdett kibontakozni, s napjainkban szinte szédületes iramban segíti hozzá az embert a világ megismeréséhez és átalakításához. A tudományos technikai forradalom néhány alapvető *tudományelméleti fogalom* változását, továbbfejlődését is igényelte és eredményezte, nem hagyta érintetlenül a *tudományok rendszerének* a századfordulóig kialakult képét sem, és kibontakozásától kezdve napjainkig egyre sürgetőbben igényli *a régi tudományosztályozások revízióját*, s a dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok mai fejlettségének legjobban megfelelő *modern tudományosztályozást.*

Jelen tanulmányunkban e tudományelméleti problémáknak csupán egy kisebb — de napjainkban igen jelentős — körével foglalkozunk. Mint ismeretes, az utóbbi évtizedekben lényegesen módosult a *megismerő és gyakorlati tevékenység* (azaz az elmélet és gyakorlat) egymáshoz való viszonya, s annak tükröződése a tudományos kutatásokban. Minőségileg magasabb fokon került napirendre a *tudomány, technika* és *termelés* kapcsolatának elemzése, a tudományos tevékenység egyre szorosabbá váló összefüggése a társadalmi tevékenységek mind szélesebb skálájával. Ez utóbbi egyik sajátos megnyilvánulási formája az „emberivé tett természet" mind intenzívebb tudományos szintű vizsgálata, s ebből következően az emberrel szorosan kapcsolatos új, rendszerint komplex — tudományok megszületése és rohamos fejlődése. Tudományelméleti szempontból is jelentős folyamat *a tudomány közvetlen termelő erővé válásának* történeti mozzanata. Ez a már *Marx* által is „megjósolt" forradalmi változás különösen kiemeli a tudományos megismerő tevékenységnek az ember szempontjából legdöntőbb és legeredetibb gyakorlatformával, a termelési tevékenységgel való közvetlen kapcsolatát, sőt ezen túlmenően: a tudománynak a termelés legforradalmibb elemét képező termelőerők szoros tartozékává, legjobban előrelendítő hajtóerejévé, közvetlen belső komponensévé válását.

A tudományos megismerő tevékenységnek a különböző gyakorlatformákkal (ezeken belül elsődlegesen a termeléssel) való szoros kontaktusa erős reflektorfénybe állítja az ún. *elméleti (alap-, „tiszta") és alkalmazott tudományok egymáshoz* való viszonyát, e viszony alakulását, illetve ennek jelenlegi képét. Ezen belül megoldásra váró feladatot jelent *az alkalmazott és műszaki tudományok viszonyának* mélyebb feltárása is. Ez utóbbiak tudományelméleti kérdéseinek tisztázását sürgeti az a társadalmi tény is, hogy napirendre került a kommunizmus gyakorlati felépítésének problémája, amelynek alapvető lépése,

[1] *Lenin*, Művei 38. köt. Bp. 1961. 196. o.

előfeltétele a kommunizmus anyagi-műszaki bázisának mielőbbi megteremtése. Ebben — akárcsak a közvetlen termelőerővé válásban — különösen kiemelt szerepük van napjainkban a természet- és műszaki tudományoknak.

A tudomány — mint ismeretes — folyamat és állapot is egyben. Mint folyamat mindenekelőtt céltudatos társadalmi tevékenységként jelentkezik, amely magában foglalja a természet, a társadalom és a szellemi tevékenység objektív mozgástörvényeinek aktív megismerésére és visszatükrözésére, valamint azok gyakorlati tevékenységformáikra vonatkozó kutatásokat. Mint állapot módszeresen szerzett és igazolt ismeretek rendszereként egzisztál. A tudomány szüntelenül gyarapodó és tökéletesedő ismeretek rendszere. A modern tudomány fogalmának dialektikusságát nemcsak a folyamat és állapot ellentmondása biztosítja. A tudomány objektív és szubjektív, megismerő és gyakorlati tevékenység (a tudatszféra és a létszféra eleme) is egyben; ezek bonyolult dialektikus egysége. Elsősorban a visszatükrözés (s részben a gyakorlatformákhoz való belső és külső viszony) módjában és formájában különbözik egyéb társadalmi tevékenységektől, így a művészetektől is. De egyúttal sokoldalú és egyre szorosabbá váló kapcsolat fűzi a tudományt a többi társadalmi tevékenységformákhoz. A történelmi fejlődés meghatározott szakaszában a benne rejlő megismerési és gyakorlati tevékenység-mozzanatok és kapcsolataik magas fokú fejlettsége és kiteljesedése sajátos formát ölt: a tudomány közvetlen termelőerővé válik, ami egyben az elmélet és gyakorlat szintézisének, magas fokú „újraegyesülésének" konkrét megjelenési formája korunk tudományos-technikai forradalmának viszonyai között. Napjaink tudománya egyre kollektívebb társadalmi tevékenységgé válik, amelyben mind nagyobb súllyal kell figyelembe venni a tudomány intézmény-jellegét.

A tudományos-technikai forradalom a tudomány ismérveinek új, fejlettebb szemléletét kívánja meg. De ez az igény nem egyenlő mértékben vonatkozik minden ismérvre. Az alkalmazott tudományok, amelyek valójában mai formájukban a tudományos-technikai forradalom szülöttei, létrejöttükkel és mai rohamos fejlődésükkel ugyancsak nem azonos mértékben igénylik a revíziót, a modern, a régebbinél fejlettebb szemléletet az egyes tudományelméleti fogalmakkal — ezen belül főleg a tudományfogalom ismérveivel — kapcsolatban. Ebből következik, hogy a későbbiek során sem fogunk azonos súllyal szólni az egyes ismérvekről. Hangsúlyozottan szerepel majd a tudomány tevékenység-jellege, a tudományos tevékenység mint a megismerési és gyakorlati tevékenység egysége, a célkategória fontos szerepe a tudományos tevékenységben, e tevékenység aktív voltának fokozódó növekedése, a közvetlen termelőerővé válás mozzanata, míg jóval kevesebb teret szentelünk pl. a rendszer-, módszer-, intézmény-jelleg emlegetésének. Ez választott témánk természetéből is szükségszerűen következik.

*

A tudomány a társadalom anyagi termeléséből alakult ki, és ebből táplálkozva fejlődött. A valóság durva leegyszerűsítése lenne azonban, ha az így kialakult tudomány fejlődésének valamennyi tényezőjét közvetlenül a termelési módból óhajtanánk levezetni. A tudomány fejlődésének relatív függetlensége valójában azt jelenti, hogy a tudomány nemcsak külső (a társadalmi termeléssel és technikával kapcsolatos) tényezők, hanem belső impulzusok (sajátos belső logika, önálló belső törvények) hatására is fejlődhet. A tudomány

egyre jobban elkülönült a közvetlen termelő folyamattól s a termeléssel szoros kapcsolatban levő technikától is. Mintegy az ipari forradalommal vette kezdetét a tudománynak a termelési ágazatokkal és a technikával kialakuló kapcsolata, kölcsönhatása. A századforduló táján kibontakozott tudományos-technikai forradalommal vált uralkodóvá az addig esetleges érintkezési területeknek szükségszerű kapcsolatokká fejlődése, majd az egyre tartósabbá váló „szimbiózisok"-nak mind szélesebb területre kiterjedő szintézisekké alakulása. E szintézis napjainkban oly módon teljesedik ki legtisztább formájában, hogy az anyagi termeléstől különvált — sőt bizonyos mértékig elidegenedett — tudomány a gyakorlat-szférához magasabb fokon ismét „visszatérve", sőt a folyamat betetőzéseként, egyre inkább közvetlen termelőerővé válik.

A tudománynak a technikával, termeléssel és különböző egyéb köznapi tevékenységformákkal való lazából tartóssá váló szimbiózisa a fejlődés egy adott fokán igényli és megteremti a kapcsolat és kölcsönhatás tudományrangú megnyilvánulási formáját : az alkalmazott tudományokat. Tehát elsősorban a tevékenységformák közötti és ezeken belüli *nagyfokú differenciálódás* és főleg *a megismerés— gyakorlat szerinti polarizálódás és minőségi elkülönülés* hozta létre az elméleti és alkalmazott tudományok megkülönböztethetőségének előfeltételeit, amelyek nyomán a különböző szintű *integrációs folyamatok* alakították ki véglegesen a tudományok e két — egymástól megkülönböztethető, de a fejlődés folyamán állandó, sőt egyre növekvő mértékű kölcsönhatásban levő — csoportját. Az integrációs folyamatok elmélyülésének egyik sajátos megjelenési formája napjainkban a *határ- és a komplex tudományok* kialakulása és rohamos fejlődése. Kétségtelen, hogy ezek nagy részében az elméleti és alkalmazott tudományok együttesen alkotnak magasabb fokú tudomány-egységet, ez azonban semmiképpen sem jelentheti azt, hogy a tudományok történeti fejlődésének jelenlegi szakaszában már elavult, idejétmúlt lenne az elméleti és alkalmazott tudományokra való széttagolás, amint azt egyesek[2] állítják. A magasabb fokú egységben (azaz itt: a komplex tudományban) „újraegyesülő", „azonosuló" komponensek az esetenkénti (még ha ezek az esetek egyre gyakoribbakká is válnak) összekapcsolódással nem szűnnek meg, azonosulásuk csak viszonylagos.

A megismerés és gyakorlat néhány tudományelméleti vonatkozású kérdése az elméleti és alkalmazott tudományok viszonyának szemszögéből

A tudomány igen magas fokú emberi (társadalmi) tevékenység. Mint minden emberi tevékenységforma, ez is két, egymással szorosan összekapcsolt, egységet képező, de egyúttal viszonylagos önállósággal is rendelkező komponensre bontható, mégpedig *megismerő és gyakorlati tevékenységre.* A köznapi tevékenységben a megismerés és gyakorlat differenciálatlan egységet alkot. A különböző sajátos tevékenységformákban (amilyen pl. a tudomány is) a megismerő és gyakorlati mozzanatok differenciálatlansága megbomlik, az ellentétek feltárulnak, s az ellentétes pólusok viszonylagos önállóságra tesznek szert. E komponensek *irányuk* tekintetében különíthetők el egymástól *az*

[2] Mint pl. R. Herczynski. Lásd erre vonatkozóan: *Ryszard Herczynski:* O zwiazku mie dzy naukami podstawowymi a stosawanymi. (Az alap- és alkalmazott tudományok kapcsolata) Nowe Drogi, 1963. 5. sz. 71—83. o.

egységes emberi tevékenységen belül. Az emberi megismerő tevékenység a lényegét tekintve az objektív szubjektívvé válásának folyamatát jelenti, ugyanakkor az emberi gyakorlati tevékenység az előbbivel ellentétben a szubjektív objektívvé válásának folyamatával azonos. E két — irányát tekintve ellentétes — folyamatot az *emberi tevékenység* fogalmával jelölt dialektikus egységbe *a cél kategóriája* egyesíti. Nyilvánvaló vulgarizálást jelent a megismerésnek mint szubjektívnek és a gyakorlatnak mint objektívnek a merev szembeállítása. Hiszen mindkettő esetében *tevékenységről,* egymással szoros kölcsönhatásban levő *folyamatról* van szó, amelyek semmiképpen sem azonosíthatók „eredményeikkel", azaz irányulásuk „végpontjával". A cél-kategóriának nemcsak a két ellentétes irányú tevékenységnek egy magasabb fokú egység keretén belüli egyesítésében van kiemelkedő szerepe, hanem ugyanakkor a magasabb fokú dialektikus egység mozgásában, fejlődésében is. Az emberi (ezen belül: tudományos) tevékenység fejlődésén belül beszélhetünk a megismerő, illetve gyakorlat-komponens külön-külön vett fejlődéséről is. A cél megvalósítási folyamatát jelentő emberi (tudományos) tevékenység egy meghatározott fokán a megismerés maga is céllá válhatik, azaz elméleti célok is alakulhatnak ki. Ez bizonyos vonatkozásban a megismerésnek az emberi (tudományos) tevékenységen belüli önálló rangra emelkedését is jelenti. Csakhogy ez az önállósulás csupán viszonylagos. A tudományos tevékenység egyoldalú, s így téves felfogását jelenti ezen önállósulás abszolutizálása, relatív voltának figyelmen kívül hagyása. Pedig ez meglehetősen gyakori helytelen nézet. Ebbe a hibába esnek mindazok, akik a tudományt csak mint *megismerést* (elméletet) értelmezik, s a *gyakorlatot* csak mint a tudományon kívülálló (bár vele *külső* kapcsolatban levő) tevékenységet fogják fel. Hasonlóképpen tévedéshez vezet azonban az is, ha — bár elismerjük, hogy a gyakorlat az emberi (tudományos) tevékenység belső tartozékát *is* jelenti — a tudományos tevékenység fejlődését csupán a megismerő tevékenység fejlődésének fogjuk fel, és figyelmen kívül hagyjuk a gyakorlat fejlődését. A gyakorlat fejlődése nemcsak az ember és természet azon megváltozott viszonyát fejezi ki, hogy az ember egyre jobban urává válik a természetnek, leigázza azt. A gyakorlat fejlődésének egy másik — gyakran elhanyagolt, de a mi szempontunkból különösen jelentős — vonatkozása az, hogy „. . . az emberi tevékenység fejlődésével mintegy *magasabb szintre helyeződik . . . a gyakorlati oldal,* mintegy *‚fentebb' kezdődik a valósághoz való visszatérés folyamata,* azaz úgy is bővül, fejlődik a gyakorlat, hogy mint az emberi tevékenység egyik, meghatározott irányát *megtalálhatom, sőt viszonylag elkülöníthetem az elvont, szubjektív tevékenységszférák világában is.*" (Kiemelések — *B. E.)*[3] Azaz a gyakorlat nem csupán az objektív külvilág *közvetlen* átalakítását, *konkrét* anyagi dolgok előállítását, *meghatározott* termelőtevékenység, materiális folyamat véghezvitelét jelenti.

Amiként az ismeretelmélet alapvető ellentmondását jelentő objektív — szubjektív (anyag-tudat) dialektikus ellentmondásának konkrét, sajátos voltát elsősorban *az objektív (anyag-) pólus elsődlegessége* determinálja, ugyanúgy jelentkezik az emberi tevékenységszféra (ezen belül a tudományos tevékenység) körén belül is az alapvető ellentmondás sajátos jellegének fő tényezőjeként *a gyakorlat elsődlegessége* a megismeréssel (elmélettel) szemben. De ahogyan nem szabad figyelmen kívül hagyni az objektum-szubjektum (anyagi és

[3] *Rózsahegyi Tiborné:* Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma. Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 5. sz. 882. o.

tudati) dialektikus kölcsönhatását, ugyanúgy ki kell emelnünk a gyakorlati és megismerő tevékenység szoros összefüggését, dialektikus kapcsolatát is az emberi (tudományos) tevékenységen belül.

Az általános emberi tevékenységen belüli differenciálódás azonban nem csupán a megismerés és gyakorlat relatív különválásában áll, hanem egyúttal azt is jelenti, hogy a különféle konkrét tevékenységformák *sajátos* megismerésre (elméletre) és gyakorlatra tesznek szert. A „sajátos" kifejezés természetesen itt is csak relatív elkülöníthetőségre utal, s nem jelenthet merev, abszolút jellegű elhatárolhatóságot. *Minden* emberi tevékenységforma tartalmazza a megismerő és a gyakorlati mozzanatot *belső* elemként, ezek ott *sajátos* karaktert mutatnak. Minden konkrét tevékenységforma *kívülről is* érintkezik más tevékenységformákhoz tartozó megismerési és gyakorlati mozzanatokkal. Ez az érintkezés azonban nem merül ki egymásmellettiségben, hanem aktív — s a fejlődéssel egyre aktívabbá váló — egymásra hatásban nyilvánul meg, sőt az aktivitás egészen a „külső" „belsővé" és a „belső" „külsővé" tételéig is terjed. Az aktív érintkezés vonatkozik a „különnemű" pólusok kölcsönhatásaira is. Különösen napjaink tudományos-technikai forradalmának erőteljes integrációs tendenciái nyomán teljesednek ki a mind szorosabb és mind bonyolultabb jellegű kölcsönhatások, egymásbafonódások. Ezek pedig *az egyes konkrét* megismerés- és gyakorlatformák fokozódó *differenciálódását* és — minőségi változásokat is felmutató — *fejlődését* jelentik. Feltárásuk és figyelembevételük tudományelméleti szempontból is fontos. Az elméleti és alkalmazott tudományok viszonyának értelmezésében is tévedésekhez, homályos nézetekhez vezet, ha valamiféle szimplifikáló alaphelyzetből indulunk ki ahelyett, hogy a már meglevő differenciáltságra támaszkodnánk. Egy adott konkrét tevékenységforma nemcsak mint a megismerés és gyakorlat *sajátos* egysége létezik, hanem a differenciált egységen belül az egyik vagy másik pólus *domináns* jelleget is ölthet, mintegy relatíve meghatározóvá is válhatik, ami folytán az adott tevékenységformát jogunkban áll — polaritásának figyelembevételével — megismerési (elméleti) vagy gyakorlati tevékenységformának interpretálni. Eljárásunk megengedett mindaddig, amíg nem felejtkezünk el annak relatív érvényességéről. Ha tehát mi egy tevékenységformát egyszerűen (de megengedett módon) mondjuk gyakorlatinak nevezünk, akkor tudnunk kell, hogy ez valójában az elmélet és gyakorlat gyakorlat-dominanciájú egységét felmutató tevékenységként egzisztál. Ha bizonyos vonatkozásokban és adott határokon belül a recesszív elmélet-pólus elhanyagolható is lehet, finomabb vizsgálódásokban s az említett határokon túl azonban tévedésekhez vezet a recesszív pólus figyelmen kívül hagyása, azaz valójában az egységes tevékenységforma helyettesítése egyik (bár domináns) pólusával.

Az anyagi termelésből kialakult, tőle különvált s viszonylagos önállóságra szert tett tudományok fokozatosan „kiépítették" sajátos (a termelésétől egyre különbözőbbé váló) megismerésüket és gyakorlatukat, ezek sajátos egységét, amely egységen belül domináns szerephez kezdett jutni a sajátos tudományos elmélet-pólus. Helytelen lenne, ha e dominancia kialakulásáért csupán az idealista filozófiát tennénk felelőssé. A folyamat ezen sajátossága elsődlegesen a viszonylagos önállóságra szert tett tudomány sajátos belső logikájának, relatíve öntörvényű fejlődésének az eredménye. Kétségtelen azonban, hogy a tudományban a gyakorlat-pólus jelentőségének lebecsülése, sőt szerepének eliminálása főként az idealista értelmezés számlájára írható, s így nagyrészt erre vezethető vissza az a szemlélet is, amely a gyakorlatot *csak* a tudo-

mányon kívül levőnek tételezi fel, s amelynek számára a tudománnyal kapcsolatos gyakorlati kérdések csak a „tudomány *és* gyakorlat" formájában lépnek fel, ahol az „és" a külsődlegességre utal.

Mint már említettük, a tudománynak a technikával, termeléssel, köznapi tevékenységgel — azaz nagyobbára gyakorlat-dominanciájú társadalmi tevékenységformákkal — mind rendszeresebbé váló és egyre szükségszerűbb jelleggel kiteljesedő kapcsolatai szülték a tudományok új típusát, az ún. *alkalmazott tudományokat*. Sajnos, még napjainkban is előfordul, hogy „gyakran összezavarják az elméleti és alkalmazott tudományok viszonyát az elmélet és gyakorlat viszonyával".[4] Márpedig ez durva hiba, s a tevékenységformák metafizikus és szimplifikáló értelmezéséből fakad. Az alkalmazott tudományok genézisét jelentő sajátos differenciálódási és integrálódási folyamatok lényegének meg nem értése, bonyolult dialektikus mozgásuk vulgarizáló felfogása vezethetett — s vezet ma is — ehhez az alapvetően téves nézethez. E szemlélet egyik legjellegzetesebb megnyilatkozási formája az az állásfoglalás, amely az elméleti és alkalmazott tudomány viszonyát az elmélet és gyakorlat viszonyával helyettesítve (végső fokon ezzel azonosítva) és a tudománynak a gyakorlattal szembeni magasabbrendűségéből kiindulva konklúzióul az elméleti tudományoknak az alkalmazott tudományok fölé emeléséhez jut el, sőt — még kiélezettebb formában (s e nézet nem is mondható ritkának) — odáig merészkedik, hogy *csak* az elméleti tudományokat tartja *igazi* tudományoknak. E koncepcióban, amely főleg a különféle idealista iskolákra jellemző, az elméleti (alap-) tudomány megjelölés helyett a terminológia előnyben részesíti a „tiszta tudomány" terminust. E kifejezés éppen az említett idealista, metafizikus jellegű értelmezések részéről „kompromittálta magát", kapott rossz csengést, s vált alkalmatlanná arra, hogy az elméleti (alap-) tudomány szinonimájaként szerepelhessen materialista igényű interpretációban. A fentiekkel kapcsolatosak *Korach Mór* bíráló szavai: „A legelterjedtebb szóhasználat a ‚tiszta' és ‚alkalmazott' tudományok szembeállítása. Használatosak azonkívül a ‚tudomány' és ‚technika' vagy az angolszász országokban a ‚tudomány' és ‚technológia' kifejezések is. Világszerte elterjedt még az „alaptudományok' és — nyilván nem alapvetőnek tekintett — többi tudományok közti megkülönböztetés . . . Ki nem látja . . . hogy mindegyik fogalompárban egy rangsorolásra irányuló naiv hiúság ölt testet? A ‚tiszta' tudomány fogalma világosan tükrözi az arisztotelészi megvetést a gyakorlati tevékenységgel szemben, s ha a többi tudományokat ‚alkalmazott'-aknak nevezik, az csak félszívvel történt leereszkedés a technika felé, amennyiben koncedálják, hogy a technológia is valamiféle tudomány, de csupán a tiszta tudományok levezetése."[5]

A megismerés-gyakorlat viszony tudományelméleti vonatkozásának, s egyben a tudománynak a létszférához magasabb fokon való „visszatérésének" egyik sajátos megnyilvánulási formája a potenciális termelőerő-jelleg fejlődése, majd *a közvetlen termelőerővé válás folyamata*. A történetiséget, a folyamat-jelleget emelik ki a következő fejtegetések is: „A hangsúlyt e kérdés kutatásánál elsősorban arra kell helyezni, hogy a tudomány közvetlen termelőerővé

[4] *Fogarasi Béla:* A tudományok osztályozásának elméleti és gyakorlati kérdései. Különlenyomat a MTA Társadalmi-Történeti Tudományok Osztályának Közleményeiből. 1954. (Előadás) 8. o.

[5] *Korach Mór:* A kémiai technológia mint tudomány. Budapesti Műszaki Egyetem 1961. évi Tudományos Évkönyve. Tankönyvkiadó, 1961. 186. o.

‚válik'. Ez a kapcsolat folyamatszerűségére mutat rá. A tudománynak mint egésznek a termelőerővé válása sohasem lesz befejezett aktus, hanem a tudomány újabb eredményeinek és ágainak mindig megújuló dialektikus egyesülése a termelőerőkkel. Ez a mindig magasabb szinten megújuló egyesülés az alapja annak, hogy a tudomány megtárgyiasul, objektív tartalma reprodukálódik, realizálódik a termelési folyamatban, emellett azonban megtartja viszonylagos önállóságát. A tudomány előremutató elemei láncszerűen nyerik el alkalmazásukat."[6] Tudományelméleti szempontból kiemelendő tehát a folyamat-jelleg s az a tény, hogy a közvetlen termelőerővé válás nem egyenlő sebességgel és nem azonos mértékben zajlik le a különböző tudományoknál, s egy adott időszakban (pl. napjainkban) nem minden tudomány érte el ezt a fejlődési fokot, amelyek pedig elérték, azok is különböző mértékben töltik be e funkciót. Itt most nemcsak arról van szó, hogy általában *az alkalmazott tudományok* (ezeken belül főleg a műszaki tudományok) *előbb érték el e fokot, és napjainkban is jobban kiveszik részüket a közvetlen termelőerői szerep betöltéséből*, hanem ezen túlmenően arról is, hogy éppen *az alkalmazott tudományok alkotják a hidat az elméleti tudományok számára is e folyamat továbbvitelében.* (A híd pillérei a műszaki tudományok, s a közvetítés nagyobbára a technika útján valósul meg.)

*

Az egységes emberi (ezen belül pl. a tudományos) tevékenységen belül a megismerő és gyakorlati mozzanatok között az „összekötő szerepet" a *cél kategória* játssza. Ilyenformán a cél mindenfajta emberi tevékenység legbensőbb tartozéka, mintegy alapvető kategóriája. A helyesen értelmezett célfogalomnak — amely meghatározott aspektusból mint *tevékeny emberi szükséglet* jelentkezik — jelentős szerepe van abban, hogy a tudomány sohasem lehet centrum nélküli, hogy e centrum végső soron maga a társadalmilag determinált ember, s hogy a tudomány tárgyát mindenkor egy objektivitásában is emberi világ képezi.[7]

Vannak tudományelméleti (ezen belül tudományosztályozási) munkák, amelyek az elméleti és alkalmazott tudományok közötti elhatárolás fő kritériumát abban látják, hogy az előbbiekben nincs, az utóbbiakban pedig van szerepe a célfogalomnak. Ez a nézet nem helyes. Hiszen a cél minden emberi tevékenység alapvető tartozéka. A két tudománycsoport közötti különbség (de semmiképpen sem *fő* elhatároló kritérium!) csak *a célfogalmon belüli differenciálás* útján közelíthető meg. Éppen ezért kritika tárgyát képezhetik olyan fogalmak is, mint pl. a *célkutatás* fogalma, mivel az *alapkutatás* fogalmával szembeállítva az a látszat alakulhat ki, mintha a célnak, célszerűségnek az alapkutatásban nem lenne szerepe. Utalunk itt *Erdey-Grúz Tibor* bíráló megjegyzéseire *Geleji Sándornak* a Magyar Tudományos Akadémia 1963. évi nagygyűlésén elhangzott előadásával kapcsolatban.[8] Valóban helyesebb az alapkutatás és célkutatás helyett az alapkutatás, alkalmazott kutatás és fej-

[6] *Ladovéri Béláné:* A tudomány közvetlen termelőerővé válásának néhány elméleti-módszertani problémája. Periodica Polytechnica, a Bpesti Műszaki Egyetem kiadványainak magyar nyelvű filozófiai különszáma, Bp. 1964. 80. o.

[7] „Ha ... egy centrum nélküli tudományt kívánunk, akkor *minden* tudományt megbénítunk." *(Engels:* A természet dialektikája. (MEM 20. köt. Bp. 1963. 511. o.)

[8] *Geleji Sándor:* A műszaki alapkutatások problémái. Magyar Tudomány, 1963. 5. sz.

lesztési kutatás terminusok használata. Az ilyen értelmű szétválasztás már jobban rá tud mutatni a természet- és műszaki tudományok közötti valóságos különbözőségekre, sőt (mivel a természettudományok az elméleti tudományok, a műszaki tudományok pedig az alkalmazott tudományok körébe tartoznak) tovább extrapolálva az elméleti és alkalmazott tudományok közötti különbségekre is. A különbözés olyan jellegű, hogy amíg az alkalmazott (azon belül műszaki) tudományok területén a kutatásoknak mind a három fajtáját művelni kell, addig az elméleti (természet-) tudományokban döntően alapkutatások folynak, az alkalmazott kutatásokról nagyobbára csak laboratóriumi méretek és feltételek között szólhatunk, fejlesztési kutatásokról pedig az utóbbi esetben nem beszélhetünk.

Ha a célfogalmat is bevonjuk a megkülönböztetés ismertetőjegyei közé, akkor csupán annak további elemzésével, dialektikus egységének kibontakoztatásával, azaz a célfogalmon belüli differenciálással juthatunk eredményre. A cél differenciáltsága többsíkú. Így a többi között megkülönböztethetünk a közvetlenség-közvetettség, az általánosság-különösség, az elvontság-konkrétság, az elméletiség-gyakorlatiság szerinti differenciálódást. Az elméleti tudományokban a cél nagyobbára közvetett, meglehetősen általános, jobbára elvont és elméleti, míg az alkalmazott tudományokban inkább közvetlen, kevésbé általános, kevésbé elvont és elsősorban gyakorlati. Természetesen szó sem lehet valamiféle merev elhatárolásról. Hiszen valójában mind az elméleti, mind az alkalmazott tudományokban például az absztrakt és konkrét cél dialektikus egységben jelentkezik, de ezen egységen belül a polarizáció mértéke különböző lehet, s amíg az elméleti tudományokban inkább az absztrakt pólus a domináns, addig az alkalmazott tudományok inkább konkrét-dominanciájúak. S így van ez a többi aspektusokkal is. Mindenesetre az elméleti tudományok fejlődése során fokozatosan növekvő dezantropomorfizmus, s az elmélet-pólus egyre erősödő ütemű relatív önállósulása azzal, hogy a célfogalom szerepét erősen közvetetté és általános jellegűvé tette, a célfogalom háttérbe kerülésének látszatát is kiváltotta.

De maradjunk a célfogalomnak az alkalmazott tudományokban való megnyilvánulásainál, vagyis a problémát most már ne az elméleti tudományokkal való összevetés aspektusából vizsgáljuk, hanem az alkalmazott tudományokon *belüli* differenciáltság szemszögéből. Hogy az alkalmazott tudományok „teleológiája" alapvetően milyen jellegű (vagyis milyen közvetlen, konkrét és különös gyakorlati eredmény elérésére vonatkozik), azt e tudományok természete szabja meg. A műszaki és agrártudományoknál a célirányosság elsődlegesen *gazdasági jellegű*, míg az orvos- és egészségtudománynál *az emberrel mint biológiai (és társadalmi) individuummal* kapcsolatos. De itt sem lehetünk merevek, hiszen pl. az állatorvostudományban, amely tudomány-jellegét és módszerét tekintve közel áll az orvostudományhoz, bár az állattal, mint biológiai egyeddel foglalkozik (tehát a legközvetlenebb célt tekintve az orvostudománnyal mutat ilyen értelemben rokonságot), valamivel közvetettebb célkitűzését tekintve (a műszaki és agrártudományokhoz hasonlóan) szintén a gazdasági jellegű célok dominálnak. Még jobban rámutatnak a merevség korlátaira a tudományos-technikai forradalom komplex-alkalmazott tudományai — mint pl. a mérnöki pszichológia, az ergonómia, a színdinamika, a légtechnika stb. —, amelyekben a gazdaságosság és az emberi szervezet megóvásának, megkímélésének célkitűzései szinte egységbe fonódva érvényesülnek és gyakran bizony nehéz lenne megállapítani, hogy mely oldal a közvetlenül domi-

sabb. (Pl. sajátos „gazdaságossági" karaktert mutat a cél-aspektus a hadtudományban.)

Amennyiben mégis arról szólunk, hogy a cél-aspektusnak *nagyobb* szerepe van az alkalmazott tudományokban, ez az értékelés feltétlenül azzal függ össze, hogy a közvetlenebb, konkrétebb, gyakorlatibb célokat (különösen a gazdasági jellegű gyakorlati célokat) rangosabbaknak, „valóságosabbaknak" tartjuk az elméleti tudományok nagyobbára elvont, általános, közvetett (a termelési és hétköznapi gyakorlati felhasználhatóság szempontjából közvetett) céljainál. A cél-aspektusnak az alkalmazott tudományokban tapasztalható ilyen értelemben vett nagyobb szerepére utal a használatos terminológia is, amely a tudományos tevékenységnek az elmélet-pólustól a gyakorlat-pólus (ezen belül főleg a termelési gyakorlat) irányába mutató három fokozatát, lépcsőfokát különbözteti meg: 1. alapvető (fundamentális) kutatást (röviden: alapkutatást); 2. alkalmazott vagy célkutatást és 3. fejlesztési tevékenységet.

Az alkalmazott tudományok sajátos törvényeiről

A tudomány az objektív valóságot *fogalmakban, törvényekben* tükrözi. A tudomány tárgyát *a természet, társadalom és gondolkodás objektív mozgástörvényei* alkotják. Így a tudomány valójában törvény-megismerés, mégpedig *aktív törvénymegismerés*. Az aktivitás azt eredményezi, hogy egyrészt az ember képes a törvényismeret alapján a valóságra hatni (képes a tudományos ismeret „tárgyiasítására"), másrészt képes mesterségesen létrehozni „a törvény olyan megjelenési formáját, amely az óhajtott jelenséget tartalmazza",[9] harmadsorban pedig képes megakadályozni annak a véletlenszerű kapcsolatnak a létrejöttét, amely a törvénynek a számunkra kedvezőtlen megjelenési formáját foglalja magában.[10] Természetesen a megismerő tevékenység aktivitásának alakulása történeti jellegű, nem csupán mennyiségileg, hanem minőségileg is, s ez utóbbi elsődlegesen bizonyos aktivitási „csomópontok" megjelenésében nyilvánul meg. (E csomópontok egyéb vonatkozásban mint a tudomány közvetlen termelőerővé válásának egyes jelentősebb lépcsőfokai és szakaszai jelentkeznek.) Az aktivitás „iránya" egyúttal rámutat a tudományos tevékenység egy másik igen lényeges vonatkozására: célszerű jellegére is.

Nem ritkán találkozunk — sajnos még napjainkban is — *lekicsinylő állásfoglalással* az alkalmazott tudományokkal kapcsolatban. Ennek oka — az elmélet—gyakorlat viszonnyal kapcsolatos és már említett vulgarizáló nézet mellett — elsősorban a tudomány és törvény kapcsolatának téves értelmezéséből fakad. Sokan vagy egyáltalán nem ismerik el, hogy *az alkalmazott tudományok is törvények vizsgálatával foglalkoznak*, vagy pedig, bár elismerik, hogy e tudományok tárgyát is törvények kutatása képezi, de e törvényeket az elméleti tudományok törvényeinek tartják, s így tagadják egyrészt *a sajátos alkalmazott tudományi törvények* létezését, másrészt *a törvény-kutatás sajátosan alkalmazott-tudományi problémáinak* létjogosultságát.

Kornis Gyula például ezt írja: „. . . . a *technikai* (gyakorlati vagy alkalmazott) *tudományok* . . . az *elméleti* vagy *tiszta* tudományok ismereteit alkalmazzák. — A technikai alkalmazás . . . lényegileg abban áll, hogy az elméleti

[9] *Szabó András György:* A törvény és az ember. Kossuth, 1964. 186. o.
[10] Uo. 187. o.

ismeretekből mindig bizonyos *szabályok (normák)* folynak, amelyek meghatározzák hogyan kell eljárnunk, hogy bizonyos hatást a természet vagy a lelki élet tényezőinek törvényszerű összefüggésénél fogva elérhessünk. Ebből a szempontból *minden technikai tudomány normák rendszere.* A technikai tudomány nem a természet vagy a szellemi élet leírására, törvényeinek vagy típusainak megállapítására, fejlődésük megrajzolására törekszik, hanem praktikus szabályokat állít fel arra nézve, hogyan kell bizonyos hatást, eredményt létrehoznunk az élet gyakorlati céljaira . . . "[11] Az Új Magyar Lexikonban *alkalmazott tudományok* címszó alatt a következő olvasható: „tudományágak, amelyek *az egyes tudományok általános tételeit* a gyakorlat által felvetett problémakörök megoldására *alkalmazzák*". (Kiemelések — *B. E.)* Burkoltabb formában jelentkezik az alkalmazott tudományok bizonyos mértékű lebecsülése *Fogarasi* már idézett írásában annak ellenére, hogy igen fontosnak tartja a tisztánlátást az alkalmazott és elméleti tudományok viszonya tekintetében. A következőket írja: „. . . . az elméleti tudományok közvetlen feladata az akaratunktól független objektív törvényszerűségek felismerése és törvényekben való megfogalmazása. Az alkalmazott tudományok közvetlen feladata *e törvények felhasználása* (kiemelés — B. E.) a természet feletti uralmunk biztosítására, a termelés fejlesztése, az élettelen és élő természet befolyásolása az emberi beavatkozás által".[12] A fenti idézet lényegében csak az elméleti tudományok vizsgálta területeken ismeri el az önálló törvények létezését. Bár kiemeli, hogy az alkalmazott tudományok is törvényekkel foglalkoznak, de e törvényeket is *csupán* az elméleti tudományok törvényeinek, illetve ezek derivátumainak tekinti. Ezt a koncepciót a fejlődési folyamat rövid ecsetelésekor sem lépi túl: „a tudomány törvényeinek ez a felhasználása kezdetben spontán, alkalmi jellegű, a fejlődés folyamán *a felhasználás módszereinek tanulmányozása* (kiemelés — B. E.) fokozatosan tudománnyá válik".[13] Eszerint csupán a módszerességben mutatott minőségi változás az, ami az alkalmazott kutatásokat tudomány-szintűvé teszi.

Az alkalmazott tudományokkal kapcsolatos lekicsinylő magatartás gyakran a műszaki tudományokra adresszált formában jelenik meg. Mivel az elméleti és alkalmazott tudományok viszonya itt alapvetően a természettudomány és műszaki tudomány közötti viszony formájában jelentkezik, s így konkréten a műszaki tudományokat éppen a természettudományokkal szemben kezelik másodrangúakként, ezért indokolt, hogy mi is e viszony szemszögéből vizsgáljuk meg e kérdést. A természettudomány és műszaki tudomány közötti viszony dialektikus jellegű, azaz az egység és a különbözőség ellentmondása jellemzi. Gyakori hibaként jelentkezik az egység mozzanatának eltúlzása, ami valójában a két tudományterület lényegi azonosítását jelenti. Így pl. *Fogarasi* a már idézett tudományosztályozási tárgyú előadásában megállapítja, hogy „1. A műszaki tudományok természettudományok. — 2. A természettudományok és a műszaki tudományok között nincsen elvi különbség."[14] S valóban, az előadás további részében igyekszik következetesen kimutatni ezt az „elvi azonosságot". Az általa megállapított különbözőségek valóban nem

[11] *Kornis Gyula:* Bevezetés a tudományos gondolkodásba. Bp. 1922. 195., ill. 200. o.

[12] *Fogarasi Béla:* Id. cikk, 8. o.(ill. Logika IV. kiad. Akadémiai Kiadó, 1958. 412. o.)

[13] Uo.

[14] Uo. 6. o.

lényegiek. Önállóságukat „gyakorlati szükségszerűség, egy egy óriási ismeretanyag általánosító összefoglalása"[15] szülte — mondja, s ezzel nemcsak, hogy nem sokat mond, de genézisüket illetően sem utal semmiféle lényeges minőségi mozzanatra. Azzal is csak felszíni különbözőségekre utal, hogy „. . . a műszaki tudományokat, az anyagi termelésben alkalmazott természettudományok' vagy mint a termelés céljait szolgáló alkalmazott tudományok"-at[16] javasolja összefoglalni. E nézet nem azért marasztalható el elsődlegesen, mivel csupán felszíni „különbségekre" utal, hanem főleg azért, mivel *teret enged olyan elképzeléseknek, hogy az elméletet, a törvényt valójában csak a természettudomány tárja fel* és „hordozza magában", a műszaki tudomány pedig csupán felhasználja, aláveti ezeket akaratunknak, vagy legfeljebb e máshonnan kikölcsönzött elmélet *alkalmazási módszereit* általánosítja. E nézet továbbvitele vezet azután egyrészt az elmélet és módszer, másrészt az elmélet és alkalmazás merev elválasztásához, ami végső soron megint csak a természettudomány (s általánosabban: az elméleti tudomány) magasabbrendűségének kifejezését jelenti. Kétségtelenül helytállóak azok az ellenvetések, amelyeket *Winter Ernő* hangoztatott az előadással kapcsolatos hozzászólásában. „Nem tehetem... magamévá azt a megállapítást — mondta felszólalásában —, hogy a műszaki tudományok a műszaki gyakorlat tapasztalatainak általánosítását jelentik, még abban a formában sem, hogy a műszaki tudomány valamely exakt természettudományhoz tartozó technológiai ismeretek általánosítása. A műszaki tudományok ennél sokkal többet jelentenek."[17] A természettudomány és műszaki tudomány viszonyát illetően látszólag *Fogarasival* van azonos véleményen *Geleji Sándor* is, amidőn megállapítja, hogy „. . . mind a természettudós, mind a műszaki tudós a természetben lefolyó jelenségekkel foglalkozik, közben azonos módszerekkel dolgozik, a műszaki tudomány és a természettudomány között lényegbevágó különbséget látni nem lehet, így tehát a műszaki tudós és természettudós között sincs lényegbevágó különbség."[18]

A felfogások látszólagos azonossága mögött azonban feltétlenül észre kell venni azt a különbözőséget, minőségi többletet is, amely *Geleji Sándor* állásfoglalásában megnyilvánul, különösképpen abban, hogy — főleg „A műszaki alapkutatások problémái"-ról szóló előadásában[19] — különös hangsúllyal emeli ki *a sajátos törvényeket, objektív összefüggéseket feltáró elméleti alapkutatások jelentőségét és szükségességét a műszaki tudományok területén.*

Az alkalmazott (ezen belül: műszaki) tudományokkal kapcsolatos lekicsinylő állásfoglalások, téves nézetek nagyobbrészt a törvény fogalmának antidialektikus felfogására, történeti jellegének tagadására, reális és eszmei létezésének összekeverésére, az objektív világ törvényeinek és tudati képüknek időnkénti vagy rendszeres felcserélésére, a törvényekkel kapcsolatos emberi aktivitás figyelmen kívül hagyására vagy ennek mechanikus és egyoldalú értelmezésére, avagy a törvényfetisizmus vulgarizáló és dogmatikus koncepciójára támaszkodnak. Természetesen e hibák rendszerint nem vagylagosan,

[15] Uo. 7. o.
[16] Uo. 8. o.
[17] Winter Ernő hozzászólása Fogarasi Béla idézett előadásához. 28. o.
[18] *Geleji Sándor:* Természettudomány, műszaki tudomány. Magyar Tudomány, 1961. 7—8. sz. 453. o.
[19] *Geleji Sándor:* A műszaki alapkutatások problémái. Magyar Tudomány, 1963. 5. sz.

azaz egyenként, hanem egymással lazább vagy szorosabb kapcsolatban, tehát együttesen jelentkeznek.[20]

Csak a törvény reális és eszmei létezésének megkülönböztetése teszi lehetővé a történeti jelleg helyes értelmezését. A reális lét ismérveinek megjelenése vagy megszűnése magával hozza a törvény reális létrejöttét és létezését, illetve megszűnését is. A reális létezés szempontjából döntő a viszonyítási alap. Ez gyakran elmarad, ami sokszor válik hibák forrásává. Az objektív törvények az emberi tudatban visszatükröződnek, s viszonylagos önállóságra tesznek szert. A relatív önállóság adja a tudományos előrelátás elvi alapját. Lehetővé válik, hogy a törvény eszmei léte megelőzze reális létét. Az ember képessé lesz az objektív törvények tudatos alkalmazására. Ez a tudományos előrelátás segítségével magában foglalja az aktív ráhatás lehetőségét is. Mindenféle tudományos tevékenység lényegéhez tartozik, „. . . hogy az ember bele tud avatkozni az objektív folyamatokba, szembe tudja állítani a természet spontán folyamataival a felismert törvényeket. Mindez azt jelenti, hogy a törvények történelmi jellege az ember megjelenése pillanatától nem tárgyalható a céltudatos emberi tevékenység figyelembevétele nélkül. A törvények keletkezésének és megszüntetésének folyamata az ember megjelenése után az esetek jelentős részében elveszti spontán jellegét, és az ember természetátalakító tevékenységének szerves részévé válik."[21]

Az ember és törvény viszonyának kezdeti lépése tehát *a törvény felismerése*. Ezt követi *a törvény alkalmazása*. Az alkalmazásnak mindig az a lényege, „. . . hogy mesterségesen létrehozzuk a törvény olyan megjelenési formáját, amely az óhajtott jelenséget tartalmazza".[22] Az ember képes az ezzel reciprok művelet elvégzésére is, vagyis képes megakadályozni, „. . . hogy a törvények az általunk *nem kívánt* speciális megjelenési formában lépjenek fel".[23] Témánk szempontjából különösen jelentős, hogy valamely adott törvény meghatározott érvényesülési formái maguk is tartalmazhatnak *önálló törvényeket*. Ez egyrészt azt is jelenti, hogy „. . . egyes esetekben adott törvény érvényesülési formájának megszüntetése — amennyiben ez az érvényesülési forma önálló törvényeket tartalmaz — egyben *e speciális törvények megszüntetését is jelentheti*. Azt mondhatjuk, hogy *egyes speciális természeti törvények megszüntetésének problematikája visszavezethető arra a sajátos esetre, amikor valamely általánosabb törvény speciális törvényeket tartalmazó érvényesülési formáját szüntetjük meg.*"[24] Másrészt viszont itt arról is szó van, hogy adott törvény bizonyos érvényesülési formáinak mesterséges létrehozása egyúttal meghatározott speciális törvények megjelenésével — esetleg spontán, de nagyobbára, s a tudományos fejlődéssel egyre inkább tudatos —, fellépésével is járhat.

Az ember és törvény viszonyának a törvény-felismerésen és -alkalmazáson túlmenő, fejlettebb, s az emberi tevékenység fokozottabb aktivitását igénybe vevő formája a *törvényváltoztató* tevékenység, amely magában foglalja a *törvényalkotás* és a *törvénymegszüntetés* lehetőségét is. Az általános természeti törvények esetében — amelyek általában csak kozmogóniai-geológiai értelem-

[20] Ezzel igen bőven és korszerűen foglalkozik *Szabó András György* az idézett könyvében. A későbbiekben a törvény fogalmát az e könyvben kifejtett értelmezés szerint használjuk.

[21] *Szabó András György:* Id. mű 177—178. o.

[22] Uo. 186. o.

[23] Uo. 187. o.

[24] Uo. 194. 197. o.

ben véve történelmiek — nem lehet szó az ember és törvény viszony e fokozatáról, egyes speciális (akár természeti, akár társadalmi) törvények viszont emberi szempontból is történelmiekké tehetők, vagyis ez esetekben sor kerülhet a törvényváltoztató (létesítő és megszüntető) funkció betöltésére is. Kétségtelen, hogy az esetek túlnyomó többségében valóban úgy van, hogy az emberi tevékenységnek csak a törvények felismerése, alkalmazása és egyes érvényesülési formáiknak megváltoztatása áll módjában. Az emberi megismerő és gyakorlati tevékenység szempontjából rendkívül jelentős azonban az a viszonylag szűkebb — de a fejlődéssel egyre táguló — kör, amelyben a törvények megváltoztatása — beleértve a törvény létrehozását és megszüntetését — is lehetséges. A fejlődéssel e viszonylag szűkebb körön belül elsőnek az egyes speciális törvények megszüntetési lehetőségei (és konkrét megszüntetési folyamatai) vonják magukra a figyelmet, de egyre inkább előtérbe kerülnek azok a speciális törvények is, amelyeket az aktív emberi tevékenység hívott életre, és amelyek már nem tekinthetők csupán valamely általánosabb törvény sajátos érvényesülési formáinak.

Az alkalmazott tudományok az általános (természeti, társadalmi és gondolkodással kapcsolatos) *törvényeket sajátos objektumokkal kapcsolatban sajátos viszonyok között, tehát valójában sajátos megjelenési formában tanulmányozzák.* Ehhez legtöbbnyire még az is hozzájárul, hogy a tanulmányozás tárgyát *nem egyetlen általánosabb törvény* (vagy egyetlen mozgásforma néhány törvénye) *képezi, hanem rendszerint ilyenek komplexuma,* mivel a „kiválasztást" az emberi célszerű tevékenység eleve meghatározott célirányos szempontok alapján végzi. Itt tehát rendszerint arról van szó, hogy *az alkalmazott tudományokban tanulmányozott érvényesülési forma a maga viszonylag állandó és sajátos struktúrájában önálló törvényeket tartalmaz, amelyeket nem lehet egyszerűen visszavezetni, egylényegűeknek tekinteni az adott általánosabb törvényekkel vagy ezek bizonyos együtteseivel, kapcsolataival.* Helytelen lenne, ha azt gondolnók, hogy az említett sajátos törvények, amelyek kialakítása és megszüntetése (megváltoztatása) az embernek módjában áll, csupán az alkalmazott tudományokban tükröződnek. Számolnunk kell az ilyenekkel az elméleti tudományokban is, de amíg az elméleti tudományokat általában nem ezek a típusú törvények jellemzik, addig az alkalmazott tudományok sajátos törvényei között nagyobbára olyanokat találunk, amelyek általánosabb törvények egészen sajátos érvényesülési formáit jelentik, vagy még inkább olyanokat, amelyek speciális és önálló törvények, s amelyek történeti jellegének alakulásában (kialakulásában, változásában, megszűnésében) jelentős szerepe van az aktív emberi tevékenységnek. Minden törvény valamely dolog mozgásában, változásában, más dolgokkal való kapcsolatában megmutatkozó állandó és viszonylag általános mozzanatra vonatkozik. Az adott dolog, illetve a kapcsolatban részt vevő dolgok sohasem lehetnek elszigeteltek, mindig meghatározott állapotban, adott környezetben, háttérben helyezkednek el. Természetes, hogy az elméleti tudományok is figyelembe veszik az állapotot, környezetet, hátteret. Ezt azonban általában úgy teszik, hogy egy viszonylag (pl. kozmogóniai vagy geológiai értelemben vett) stabil és általános állapotból (környezet, háttér) indulnak ki, az erre vonatkoztatott törvényeket veszik alapul, s innen „portyázgatnak" az extrém állapotok (környezet, háttér) irányában, megvizsgálva e törvények megnyilvánulási formáit, esetleges módosulásait (amelyek többnyire abból adódnak, hogy az extremitással kapcsolatos mennyiségi mozzanatok minőségibe csapnak át) a némileg megváltozott viszonyok közepette. A célirányos alkalma-

zott tudományos tevékenység jellegzetes polarizációt, súlypontozást, egy adott mennyiségi és minőségi meghatározottságú extremitást „hoz létre" a dolog állapotában (környezetében, hátterében), ezt „állandósítja", s a törvényeket ebben a célirányosan különleges helyzetben vizsgálja. Ha ehhez még azt is hozzávesszük, hogy általában a célirányos alkalmazott tudományos tevékenységben maga a „kiragadott" (a vizsgálat tárgyát képező) dolog is különleges minőségű, jellegű, szervezettségű, még érthetőbbé válik, hogy az egyes elméleti tudományokból ismert törvények itt „sajátosan deformált" formában jelennek meg, s ez a sajátosság még csak fokozódik azáltal, hogy e „deformált formájú" törvények halmaza különleges egységbe kovácsolódik. E különleges egység még újabb és jellemzőbb színt ad a sajátos alkalmazotti törvényeknek, kapcsolataiknak. A „sajátos deformáció" rendszerint túlmegy azon a mértéken, hogy még egy adott elméleti tudomány tárgyát képező törvény sajátos megjelenési formájaként tárgyalható lenne, hanem új, speciális és önálló törvény formáját ölti. Az így értelmezett sajátos alkalmazott törvények semmiképpen sem azonosak a különböző elméleti tudományok törvényeivel, ezek együttesével, valamiféle mechanikus „aritmetikai összegükkel", hanem feltétlenül újat, minőségi többletet jelentenek velük szemben.

Az alkalmazott kapcsolatokkal feltárt eme törvények gyakran — különösen a „klasszikus elméleti tudományokból" közvetlenül kivált tudományágakban, főleg az erősen absztrakt és egzakt tudományokban (s itt nyilván elsődlegesen a matematikára, az alkalmazott matematikában elért új tudományos eredményekre kell gondolnunk) „beleolvadnak" a szóban levő elméleti tudomány törvény-rendszerébe, s ez fokozottan hozzájárul annak a látszatnak a kialakításához, mintha az alkalmazott tudományok csupán az elméleti tudományok törvényeinek passzív átvevői, alkalmazói lennének. A diszciplinaszinten megnyilvánuló alkalmazott viszony *aktív* volta így könnyen elsikkadt. Zavart okoz sokszor az is, hogy egy kialakult — sőt esetleg már jelentős fejlődési fokot elért — alkalmazott tudomány feladatai, kutatási területei között szerepelnek szép számmal sablonmunkát jelentő alkalmazások, az elméletet mechanikusan, mintegy „norma-rendszerré" feldolgozó, rutinszerűen felhasználó vizsgálódások is. S ez végeredményben a legtermészetesebb dolog, hiszen merev szemléletre vallana, ha nem vennénk észre, hogy a tudományszintre fejlődött alkalmazotti reláció a különböző fejlettségi fokozatok gyakran széles skáláját zárja magában. Hiszen valójában hasonló a helyzet az elméleti tudományok esetében is. Kétségtelen, hogy alapfeladatuk a törvények (passzív és aktív) kutatása, de kutatásaik belső tartozékát képezi sokféle sablonszerű tevékenység, rutinmunka is.

A sajátos alkalmazott törvények — az elméleti tudományok törvényeivel való sokoldalú (bizonyos mértékig genetikus jellegű) kapcsolataik révén — lehetőséget nyújtanak arra, hogy az alkalmazott tudományok visszahathassanak az elméleti tudományokra, s hozzájárulhassanak ezek finomításához, végső soron a fejlődésükhöz. De itt ennél még jóval többről is szó van, nevezetesen arról, hogy az elméleti és alkalmazott tudomány fogalmának jól megkülönböztethető volta ellenére is helytelen lenne merev határt vonni közöttük, s figyelmen kívül hagyni a megkülönböztetés viszonylagosságát, az átmenetiség fennállását. A fejlődéssel — különösen korunk tudományos-technikai forradalmában — kialakuló elméleti-alkalmazotti komplex tudományokban szoros kapcsolat, mélyreható szintézis valósul meg. Ez természetesen — mint már erről szólottunk is — nem értelmezhető az alkalmazott tudomány fogalma,

illetve az elméleti tudomány és alkalmazott tudomány megkülönböztetés létjogosultsága tagadásaként.

Az újabb — ismeretelméleti, tudományelméleti kérdésekkel kapcsolatos — szakirodalomban egyre gyakoribb annak hangsúlyozása, hogy a tudományok lényegéhez tartozik a törvényekkel való foglalkozás, s ezen belül *valamely sajátos tudomány vagy tudománycsoport létjogosultságát önálló törvények létezése indokolja.* Minden részletesebb elemzés nélkül — inkább csak illusztrációként — nézzünk meg erre vonatkozóan egy-két megállapítást. *Ju. A. Zsdanov* írja: „Mint ismeretes, valamely tudományos diszciplina keletkezését olyan *minőségileg sajátos objektumok* létezése határozza meg, amelyeknek *specifikus törvényszerűségeik* vannak." (Kiemelés — *B. E.)*[25]

Ezt követően megállapítja, hogy bár „az objektív valóság második formájában (ennek ide vonatkozó tudományelméleti kérdéseiről a következő fejezetben szólunk — *B. E.)* nem mindig észlelhetünk ilyen újszerűséget és specifikus jelleget. . . . De amint olyan folyamattal találjuk magunkat szemben, mely a formát aktívan viszi át az egyik objektumról a másikra, akkor azt tapasztaljuk, hogy az objektumra új, számára eddig idegen vonásokat ruház át; így születik meg az új tudományágak fejlődésének a szükségessége. Az utóbbiak közé tartoznak a műszaki tudományok, amelyek egyáltalában nem valami másodrendű függelékei a ‚fő' természettudományoknak, hanem amelyeknek *megvan a maguk specifikus tárgya: a második objektív valóság tárgyai.*" (Kiemelés — *B. E.)*[26] Avagy másutt: „. . . az a körülmény, hogy az ember nem kényszerít rá a természetre semmiféle számára idegen és kigondolt törvényeket, egyáltalán nem jelenti azt, hogy a második természetben nem alakulnak ki új törvényszerűségek. Lenin ama gondolata nyomán, hogy a tudat nemcsak tükrözi az objektív valóságot, hanem teremti is azt, el kell ismernünk azt is, hogy az így teremtődött világnak lehetnek *saját megkülönböztető fejlődési törvényei.* (Kiemelés — *B. E.)* Az ember nem kényszeríti rá a természetre a maga törvényeit, de az ember megjelenésével a természet a fejlődés magasabb fokára lép. Ha az ember a természetre viszi át a maga szervezettségének a jegyeit, akkor ezt mint természetes és nem mint valami természetfeletti lény teszi. A szellem, a tudat csak a külső természetnek és a maga teste belső szervezettségének a struktúráját képes átvinni más objektumokra."[27]

Ahogyan *Ju. A. Zsdanov* a fenti idézetben a műszaki tudományok egészére vonatkozóan hangsúlyozta a *sajátos törvények* fennállásának tényét, ugyanígy nem ritkák napjainkban az ilyen értelmű megnyilatkozások az egyes konkrét műszaki (vagy egyéb alkalmazott) tudományokkal kapcsolatban sem. Így pl. *Korach Mór* ezt írja: „A kémiai technológiának tehát, hangsúlyozzuk, éppúgy, mint a fiziológiának vagy a gazdaságtannak, sajátos törvényszerűségei vannak . . . ." Avagy a „műszaki" és „elvi" tudományok közötti különbségek elemző sorravétele után írja: „Mindezen különbségek s a technikai fejlődés meggyorsulása szinte máról holnapra kikényszerítették . . . a technológia *sajátos törvényszerűségeinek* (kiemelés — B. E.) tanulmányozását . . . ".[28] Más formában, de hasonló értelemben nyilatkozik pl. a vegyipari művelettanról

[25] *Ju. A. Zsdanov:* Az objektív valóság két formájáról. Előadás 1960-ban az OSzSzSzK főiskolái társadalomtudományi tanszékvezetői értekezletén. Megjelent az M. M. Marxizmus-leninizmus Oktatási Osztálya Tájékoztatójának 1961. 2. sz.-ban, 76. o.

[26] Uo. 76—77. o.

[27] Uo. 74. o.

[28] *Korach Mór* az id. cikkében.

László Antal: „A lényeg az — írja —, hogy vannak olyan ismereteink és megtaláltuk vagy meg fogjuk találni azokat a törvényszerűségeket, amelyek a létező vagy leendő gépek, készülékek és berendezések mindegyikében *közösek ;* ezek foglalata a vegyipari művelettan."[29]

Az objektív valóság második formájának néhány kérdése az alkalmazott tudományok tudományelméleti problémái szemszögéből

Szinte valamennyi tudomány-meghatározásban döntő mozzanatként szerepel, hogy a tudomány az *objektív valóság* törvényeivel foglalkozik. Sokszor tapasztalhatjuk, hogy az adott objektív különbségek megállapításához csak bizonyos fogalmakon belüli differenciáláson keresztül juthatunk el. E differenciálás gyakran nem csupán egysíkú. Így vagyunk ezzel az objektív valóság fogalmával kapcsolatban is. A differenciálás egyik aspektusa kétségtelenül a természet, társadalom és gondolkodás valóságát különíti el egymástól. Ez azonban „finomabb", s napjainkban időszerűvé vált (és témánk szempontjából különösen fontos) különbségtételhez elégtelennek bizonyult. Szükségesnek mutatkozott a fogalmi differenciálás abban az értelemben is, hogy kimutassuk a különbözőséget az ember által „nem érintett", csupán „passzívan szemlélt", az ember létezésétől és befolyásolásától „független", valamint az „emberivé tett", az „emberi aktivitástól áthatott", a „társadalmilag átalakított" objektív valóság között. E fogalmi differenciálás gyökerei *Hegelig* nyúlnak vissza, de valójában *Lenin* állította talpára „az objektív folyamat két formájának" valóságos viszonyát, s emelte ki különös hangsúllyal az objektív folyamaton — tehát az objektív valóságon — belüli differenciálás fontosságát, sőt szükségességét. Fel kell hívnunk ezzel kapcsolatban a figyelmet *Ju. A. Zsdanov* e tárgyú cikkére, amelyben részletesen elemzi *az objektív valóság két formáját:* az elsőt, amely a természetben van adva számunkra, és a másodikat, amelyet az ember alkot meg.[30] Cikkében az objektív valóságnak nem csupán erről az elsődleges differenciálásáról szól, hanem megemlíti az objektív valóság második formája létrejöttének lehetőségeit, s ez valójában egy másodlagos differenciálást jelent az objektív valóság második formáján belül az emberi aktivitás „mélysége" aspektusából. Az embernek a természeti objektumokra gyakorolt hatását a következőképpen osztályozza: „A. Kész természeti formák és folyamatok felhasználása; B. A tárgyaknak új tulajdonságokkal való felruházása, olyanokkal, amelyek nem következnek belső fejlődésükből". (Ezen belül: *a)* adekvát és *b)* nem adekvát modellek.) Itt a legfontosabb: C. A tárgyaknak és jelenségeknek olyan tulajdonságokkal való felruházása, amelyek az emberre jellemzők."[31] Az objektív valóság differenciáltságának ismeretelméleti (tudományelméleti) problémáiról szólva *Zsdanov* kiemeli, hogy a műszaki tudományokat elsősorban az különbözteti meg a „fő" természettudományoktól, hogy a műszaki tudományok specifikus tárgyát az objektív valóság második formái alkotják. *Zsdanov*ra hivatkozva *Elek Tibor* a következőképpen fejezi ki a fenti gondolatot: „Ha most már meg akarjuk fogalmazni, mi is az az *elvi* különbség, az a sajátszerűség, amely a műszaki tudományokat

[29] *László Antal:* A vegyipari művelettan kialakulása és mai helyzete. Magyar Tudomány, 1964. 4. sz. 224. o.
[30] *Ju. A. Zsdanov:* Id. cikk.
[31] Uo. 69. o.

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 . . . a technika fejez ki. *A műszaki tudomány tehát nem az önmagában vett természet objektív valóságát, hanem a társadalmi lét egyik komponenseként létező, az emberrel kölcsönhatást folytató természet objektív valóságát tükrözi vissza.* Ebben áll a legfőbb sajátossága, ebből fakad komplex jellege, a természettudományokhoz képest nagyobb mérvű bonyolultsága, az alap-, alkalmazott és fejlesztési kutatásoknak ezen és csak ezen a tudományterületen fellépő dialektikus egysége."[32] E megállapítás szerintünk kiterjeszthető az alkalmazott tudományok tágabb körére, mindenekelőtt pl. az agronómiai tudományokra is. Az orvostudományi kiterjeszthetőség kétségtelenül vita tárgyát képezheti, mindenesetre ez esetben sajátos megnyilvánulási formáról lehetne szó. Az azonban nyilvánvaló, hogy az objektív valóság második formájának alkalmazott tudományi jelentősége a műszaki tudományoknál a legnagyobb mértékű. Természetesen abszolutizálásról itt sem lehet szó. Nemcsak arról beszélhetünk, hogy az elméleti természettudományok is kapcsolatban állanak napjainkban az objektív valóság második formájával (ezen belül elsősorban a Zsdanovnál „A"-val jelölt, s fokozatosan kisebb mértékben a „B"-vel, majd „C"-vel jelölt hatás formájában), hanem kétségtelen, hogy az egyes alkalmazott (azon belül műszaki) tudományok is egyrészt különböző „mélységig" hatolnak az objektív valóság második formájába (a behatolás mértéke nyilván történetileg is változik, növekszik), másrészt az alapvető törvények, alapösszefüggések tekintetében rendkívül szoros kontaktusban állanak az objektív valóság első formájával. Továbbá az objektív valóság második formája terén végbemenő új megismerés nem mindig jár együtt újszerű, specifikus jellegű törvény megjelenésével, s így nem mindig válik szükségessé új tudomány megalkotása. Gyakori (Zsdanov is több példát említ), hogy az objektív valóság második formája területén elért egyik-másik felismerés „beleépül" valamelyik adott — sokszor éppen elméleti — tudomány rendszerébe.

Mint a fentiekből láthatjuk, az objektív valóság tudományelméleti vonatkozásai szoros kapcsolatban állanak a tudományos tevékenységen belüli *emberi aktivitás* fokával. S a „fok" itt nem csupán mennyiségi vonatkozásban értendő, sőt a lényegesek itt éppen a minőségi mozzanatok, az egyes minőségi lépcsők, „csomópontok". Az emberi tevékenység aktivitása jelenti egyben a gyakorlati mozzanatok túlsúlyba kerülését az elméletiekkel szemben (más megfogalmazásban, de azonos tartalommal: a megismerő funkció mellett a megváltoztató funkció előtérbe jutását), a természetiek rovására a mesterséges objektumok, folyamatok előtérbe nyomulását, a törvény-megismerés mellett a törvény-változtató (s egyúttal ezen belül: a törvénykialakító és törvénymegszüntető) tendencia feltörését, a spontaneitás helyett a tudatos mozzanatok egyre erőteljesebb felülkerekedését, valamint a közvetlen emberi célok diszciplina-képző szerepének ugrásszerű megnövekedését — hogy csak a fontosabbakat említsük a tudományos tevékenységen belüli aktivitás különböző aspektusai köréből. Az alkalmazott tudományokat kétségtelenül az aktivitásnak szinte minőségileg magasabb foka jellemzi, mint az elméleti tudományokat. E minőségi többlet kapcsolatban van azzal, hogy a törvények felismeréséhez

[32] *Elek Tibor:* A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról. Magyar Filozófiai Szemle, 1964. 6. sz. 1143. o.

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. Nem felejtkezhetünk meg azonban itt sem az elhatárolhatóság elasztikus voltáról, s arról, hogy az aktivitás fokozódása valójában az egész tudományos kutatótevékenység általános jellemvonása korunk tudományos-technikai forradalmának viszonyai között. Így tehát napjainkban az aktivitás egyre növekvő foka jellemzi az elméleti tudományokat is, nem is szólva századunk jellegzetes tudománytípusáról: a komplex tudományokról.

A „természeti" és „mesterséges" relációja az elméleti és alkalmazott tudományok viszonya szemszögéből

Már az emberi tevékenységgel kapcsolatban általában is felmerül, de a tudományos tevékenységgel kapcsolatban még élesebben és differenciáltabban jön számításba egy fontos fogalompárnak a szerepe. A „természeti" és a „mesterséges" fogalmáról van szó. Tudjuk, hogy különbségük viszonylagos, s csak az emberi tevékenységnek a természettel való (ugyancsak viszonylagos) „szembenállása" viszonylag szűk határai között van értelme és így létjogosultsága. „Mesterséges"-nek csupán az ember (célszerű tevékenysége) által létrehozott dolgot, jelenséget nevezzük. Bár ennek analogonja létezhetik a természetben is, ez azonban nem szükségszerű. A „mesterséges" gyakran mint a különféle természeti folyamatok, jelenségek, dolgok sajátos — az ember által kiváltott — kombinációja lép fel s kerül — viszonylagosan — szembe az (alapul szolgáló) természetivel. Ahogyan komoly hiba forrását jelenti a „természeti" és „mesterséges" merev szembeállítása, közöttük áthághatatlan korlát feltételezése, ugyanígy megengedhetetlen nem venni észre viszonylagos különbözőségüket. Valójában maga az ember is, s hasonlóképpen tevékenysége és ennek terméke is alapvetően a természet része, és ebben az értelemben természeti is. A „természeti" és „mesterséges" ellentmondásának tehát nem ontológiai értelemben, hanem csupán az emberi tevékenység talaján van értelme. A „mesterséges" tulajdonképpen úgy is felfogható, mint *az emberi tevékenység aktív voltának* sajátos megnyilvánulási formája, illetve *az emberi megismerő és gyakorlati aktivitás* sajátos „terméke". Bár az emberi tevékenység (így a tudomány) aktivitása nemcsak a „mesterséges"-ben ölthet konkrét formát mégis kétségtelen, hogy ezen aktivitás leghaladóbb, legforradalmibb eleme éppen ez a „mesterséges" létrehozásában megnyilvánuló aktivitás, amely nemcsak meghatározott *egyedi* „mesterséges"-ek kialakításához vezetnek, hanem létrehozhatja (és létre is hozza) ezek rendszerét is: mesterséges dolgok (objektumok, folyamatok, jelenségek) rendszerét, egészen a *„mesterséges mozgásformák"* megteremtésének lehetőségéig.[33] A „természeti—mesterséges"

[33] A többi között *V. I. Sziforov* foglalkozik egyik cikkében (Voproszi Filoszofii, 1963. 4. sz. 85. o.) azzal, hogy az emberi tudományos tevékenység aktivitása az utóbbi évtizedekben olyan rohamos növekedést mutat, hogy számolni lehet új, minden eddiginél magasabb fokú mozgásforma keletkezésével, amelynek létrehozásában a céltudatos emberi

reláció nemcsak hogy közeli rokonságba kerül „az objektív valóság második formája" problémakörével, hanem valójában ez utóbbinak egy más aspektus szerinti megjelenési formáját alkotja.

Némely tudományosztályozási munkában jelentős megkülönböztető kritériumként szerepel az elméleti és alkalmazott — de különösen a természet- és műszaki — tudományok között az, hogy az utóbbiak tanulmányozási tárgyát elsődlegesen és zömmel „mesterséges" objektumok (komplexumok!), folyamatok képezik, míg az előbbiek mindenekelőtt a „természeti" dolgokat, jelenségeket kutatják. Amidőn ismételten megjegyezzük, hogy a „természeti"-nek és a „mesterséges"-nek egyaránt fontos szerepe van a tudományos kutatásban általában, azaz az egységes és teljes tudományos tevékenységben, egyúttal arról sem szabad elfelejtkeznünk, hogy a „természeti"-nek és a „mesterséges"-nek az emberi tevékenység szféráján belül megmutatkozó viszonylagos önállósága tudományelméleti síkon is jelentkezik, s ennek egyik megjelenési formájaként tükröződik az elméleti és alkalmazott tudományok vonatkozásában is. Természetesen naivság lenne tagadni a „mesterséges" szerepét az elméleti tudományokban, sőt ezek törvényeiben is (különösen, ha tekintetbe vesszük a fejlődés ilyen irányú tendenciáját), de az is kétségtelen, hogy egyrészt *a „mesterséges" szerepe az alkalmazott tudományokban lényegesen nagyobb*, másrészt pedig: míg az alkalmazott tudományokban szereplő „mesterséges" nagyobbára *a tanulmányozott vagy kialakítandó tárggyal, folyamattal* (tehát a célként kitűzött „végeredmény"-nyel) *kapcsolatos*, addig az elméleti tudományokban a „mesterséges" inkább csak a *műszerek, kísérletek, materiális modellek formáját öltő eszköz* szerepét látja el. Vagyis az elsőnek említett *mennyiségi* különbségen kívül bizonyos *funkcióbeli* különbözőséggel is számolni kell. Bár a „mesterséges" az elméleti tudományokban is lehet vizsgálandó objektum, elérendő eredmény és cél, de ez a cél itt elméleti, elvont, „ideális" szemben az alkalmazott tudomány „materiális", eltárgyiasult, gyakorlati „mesterséges"-ével. A merevség, a „természeti-mesterséges" dialektikus egységének durva szétszakítása itt is veszélyes, és egyoldalú következtetésekhez vezet. De kétségtelen, hogy ez az aspektus *is* hozzájárul az elméleti és alkalmazott tudományok közötti különbséghez, illetve ennek tudati visszatükröződéséhez.

Az alkalmazott tudományok helye a tudományok rendszerében

Az alkalmazott tudományoknak az elméleti tudományoktól való megkülönböztetése *valóságos különbségeket* tükröz. A rendszerezés, osztályozás azonban sohasem állhat csupán a különbségeket tükröző széttagolásból, mintegy „skatulyázásból", hanem — a korunk tudományos-technikai forradalmában égető szükségszerűséggel — feltétlenül igényli a sokoldalú kapcsolatok, kölcsönhatások kimutatását is. Ez természetesen mindenben vonatkozik az alkalmazott tudományoknak a tudományok rendszerében elfoglalt helye tisztázására is. A termelő tevékenységből kivált, majd viszonylagos önállóságra szert tett tudományos tevékenység sokféle irányban fejlődött, s a

tevékenységnek van elsődleges szerepe. Az új, mesterséges mozgásforma kialakulásának hipotéziséről olvashatunk *Erdey-Grúz Tibor:* A természettudományok néhány időszerű filozófiai problémájáról c. cikkében is. (M. M. Marxizmus-leninizmus Okt. Oszt. Tájékoztatója, 1963. 5. sz. I. rész, 5—35. o.)

tudomány általános rendszerét koronként determináló főbb aspektusok igen változatos képet mutatnak. A tudományosztályozási problémák, s a velük kapcsolatos polémiák fő ütköző pontja rendszerint az osztályozás, rendszerezés *természetes* alapjául szolgáló *fő aspektus* kérdése. Nem tartjuk feladatunknak, hogy ennek az igénynek a jogosságáról vitatkozzunk. Legyen szabad azonban szinte csak zárójelben kifejeznünk ezzel kapcsolatos kételkedő álláspontunkat, s egyben utalnunk arra, az *objektív tényre*, hogy a tudományoknak bármely korban történő fejlődése (ezen belül: differenciálódása, integrálódása) sohasem csupán egyetlen, hanem több (sőt: egyre növekvő számú) aspektus „alapján" megy végbe. Mind nehezebb tehát közülük *egyet* mint domináns aspektust (legyen ez a mozgásforma, az általánosság foka, a vizsgált „dolog" jellege stb.) kiragadni és a természetes osztályozás, rendszerezés alapvető aspektusául számításba venni. Előre kell bocsátanunk, hogy a következőkben mi is egy ilyen *sajátos aspektusból* közelítünk a tudományok rendszeréhez. A „kiválasztás" látszólagos önkényessége mögött objektív realitás húzódik: az általunk „előnyben részesített" aspektus híven tükrözi a tudományos tevékenység dinamikájának egyik igen lényeges *objektív vonatkozását*, mert tekintetbe veszi *a tudományos kutatás fejlődésének egyik fontos meghatározó rugóját*, s ennek alapján a fejlődés egyik *lényeges tendenciáját*. E sajátos aspektussal szemben egyáltalán nem lépünk fel azzal az igénnyel, hogy valamiféle egyedül helyes és egyedül objektív alapelve lenne a tudományok osztályozásának. Ebből következik, hogy nem követelhetjük tőle a feltétlen válaszadást a tudományosztályozási problémák egészére, vagy akár csak néhány meghatározott főbb részletkérdésére is. A szóban levő aspektust felszínesen úgy jelölhetnénk meg, mint az elmélet-gyakorlat szerinti differenciálódás aspektusát. Az előző fejtegetések alapján azonban pontosabbak vagyunk, ha *a megismerés (elmélet) és gyakorlat dialektikus egységét felmutató különféle tevékenységformák differenciációs és integrációs folyamatáról* szólunk, amely csak durva megközelítéssel hozható párhuzamba az elmélet—gyakorlat aspektus azon az alapon történő elkülönítésével, hogy a különböző tevékenységformákon belül az elmélet—gyakorlat szerinti polaritás mértéke valóban különböző, s emellett a megfelelő „pólusok" bizonyos minőségi különbségeket is mutatnak. Ezen aspektus tudományszintűvé érése szorosan kapcsolódik *sajátos törvények kialakulásához*, s mivel e törvények „az objektív valóság második formájá"-t feltételezik, ezért meg kell jegyezni, hogy a fenti aspektus szoros egységet képez *az objektív világnak az emberi (társadalmi) aktivitás által determinált „első és második formára" történő differenciálódásával.*

B. M. Kedrov „A tudományok osztályozása" című cikkében[34] „a mai természettudományok sorát" feltüntető 2. számú táblázatában az egyes elméleti tudományok mellett felsorakoztatja a megfelelő, „a természettudományok egy-egy meghatározott ágával" összefüggő alkalmazott tudományokat is. Helyesen jegyzi meg, hogy „. . . emellett azonban, mint ismeretes, vannak olyan műszaki tudományok is, amelyek a természettudomány egész sor ágának, elsősorban a mechanikának, a fizikának és a kémiának, valamint a matematikának komplex alkalmazását tételezik fel. Az ilyen tudományokat gyakran a gyakorlati, termelő tevékenység megfelelő ága alapján (ipar, közlekedés, híradás stb.) jellemzik. Ilyen pl. a géptan, az aeronautika, oceanológia,

[34] *B. M. Kedrov:* A tudományok osztályozása. Filozófiai Értesítő, 1955. 1. sz. L: 2. sz. táblázat, 17. o.

vasúti szállítási, építészeti stb. tudomány".[35] Már ez az idézet is utal arra, hogy az elméleti tudományok és a termelési tevékenység között az alkalmazott tudományoknak több (legalább két párhuzamos) sora húzódik. Ezt az észrevételt tovább általánosíthatjuk, sőt további elemzéssel még pontosabbá is tehetjük.

Mindenekelőtt ma már nagyon jól tudjuk, hogy az alkalmazott tudományok genezise szempontjából az elméleti tudományokkal *nemcsak a termelés* „állítható szembe" mintegy másik pólusként, *hanem egyéb társadalmi tevékenységformák is*, mint pl. a művészeti, kulturális, politikai és sport-tevékenység, sőt a különféle köznapi tevékenységformák is, azaz valójában az emberi szükségletet kifejező s kielégítésére törekvő különböző fajta tevékenységformák igen széles skálája. Az, hogy egyes műszaki tudományok — mint *Kedrov* mondja — „a természettudomány egész sor ágának . . . komplex alkalmazását tételezik fel . . . ", s hogy ezeket a tudományokat „. . . . gyakran a gyakorlati, termelő tevékenység megfelelő ága alapján . . . jellemzik . . . ", a legtermészetesebb dolog, ha figyelembe vesszük, hogy az alkalmazott tudományok genezise nemcsak a megfelelő elméleti tudomány oldaláról következhetik be, hanem a „másik pólus" irányából is. Ez szükségszerűen hozza magával a *termelés (és egyéb tevékenységformák) pólusa irányából orientált* (a későbbiekben: termelés-orientáltságú, amin azt értjük, hogy az adott alkalmazott tudomány genezise, azaz tudománnyá szerveződése közvetlen termelési szükségletből, illetve az ezt kifejező adott termelési ágból következett be) alkalmazott tudománynak az elméleti tudományok szemszögéből vett komplex voltát, mint ahogyan az elméleti tudomány orientáltságú alkalmazott tudományok valójában az egyes (pl. termelési) tevékenységformák szemszögéből mutatnak bizonyos mérvű komplexitást. Az „orientált" kifejezés helyett beszélhetnénk *induktív és deduktív jellegű alkalmazott tudományokról* is, értve az előbbieken a különféle tevékenységformák (pl. termelés) irányából orientált, az utóbbiakon pedig a megfelelő elméleti tudományok irányából orientált alkalmazott tudományokat. Kétségtelen, hogy ez a terminológia jól kifejezné az alkalmazott tudományok e jól elkülöníthető két sorának módszerbeli alapkarakterét. Hogy azonban a későbbiekben mégsem e szóhasználat mellett döntöttünk, annak egyik oka, hogy az indukció—dedukció viszony dialektikus értelmezése során bizonyos ellenvetések tehetők, továbbá mivel nem annyira a módszerességet kívánjuk hangsúlyozni elemzéseink során, mint inkább a genetikus kapcsolatot, s erre nézetünk szerint — bár ez vita tárgyát képezheti — alkalmasabbnak mutatkozik az általunk választott „orientált" kifejezés.

Kétségtelen, hogy egyes esetekben viszonylag könnyű eldönteni az adott alkalmazott tudomány orientáltságát, azaz valójában típusát. Az alkalmazott matematika, a mechanikai technológia, a kémiai technológia, a kémiai eljárástechnika (művelettan), az atomtechnika tipikusan elméleti tudomány orientáltságú (deduktív) alkalmazott tudományok. Ugyanígy viszonylag jól elhatárolhatók a géptan, az építéstudomány, a közlekedéstudomány, a kohászat, az élelmezéstudomány stb. mint tipikusan termelés orientáltságú (induktív) alkalmazott tudományok. Többnyire azonban korántsem ilyen egyszerű az orientáltsági típus megállapítása. Sőt már a fent felsorolt szinte tipikus esetek is okot adhatnak vitára. Így pl. a kohászat, amely nyilvánvalóan a megfelelő termelési ág irányából szerveződött alkalmazott (műszaki) tudománnyá, több-

[35] Uo. 18. o.

nyire a kémia és geokémia „mellett" tüntetik fel a tudományosztályozási sémák, táblázatok (így Kedrov is a már idézett cikkében). Erre okot elsősorban az ad, hogy a kohászat problémái túlnyomóan kémiai természetűek. Hasonló a helyzet a geológia „mellett" elhelyezhető bányászat esetében is. Végeredményben hasonló jellegű probléma adódik az orvostudomány „elhelyezésével" kapcsolatban is — bár kétségtelen, hogy az elméleti tudományok közül igen szoros kapcsolat fűzi egyes biológiai tudományokhoz, ha azonban kialakulását történelmileg vizsgáljuk, arra a megállapításra jutunk, hogy már akkor jelentős fejlődést ért el, amikor „alaptudománya", a biológia még csak a kezdeti lépéseket tette a tudománnyá szerveződés útján. Vagy ahogyan a kohászat főleg kémiai, a bányászat főleg geológiai problémák kutatásához kapcsolódik, ugyanígy az agronómiai tudományok elsősorban biológiai jellegű problémák (s ezeken belül is elsősorban növénytaniak és állattaniak) megoldásán fáradoznak. S még ha egyes sémák a megfelelő elméleti tudományok „mellett" is tüntetik fel e tudományokat, akkor sem hagyhatjuk figyelmen kívül ezek alapvető genetikus típusát, amely nyilvánvalóan és szükségszerűen hozza magával már kialakulásukkor is (de a fejlődéssel egyre növekvő mértékben) — az elméleti tudományok aspektusából vett — komplexitásukat.

Más alkalmazott tudományok esetében a genetikus elhatárolás még nehezebb. Hiszen a tudomány-kialakulás és -fejlődés ugyanazon időben egyúttal mindkét irányból végbemegy, s így a közbeeső fokozatok széles skálájával találkozhatunk az alkalmazott tudományok rendszerében. Nézzünk ennek szemléltetésére néhány példát. Viszonylag legegyszerűbb a helyzet a „két pólus" egy-egy speciális területének, ágának alkalmazási célzatú közvetlen összekapcsolódása esetén. (Az „alkalmazási célzat" természetesen tudomány-szinten egyben azt is jelenti, hogy adott törvények, törvényrendszerek vizsgálatát kell elvégezni sajátos, extrém feltételek, viszonyok között, s ez határozottan magában hordja új törvények fellépésének lehetőségét.) Így a meteorológia elméleti tudományával kapcsolatos mezőgazdasági igények szülték a mezőgazdasági meteorológia alkalmazott tudományát, a mikrobiológiával kapcsolatos ipari igények az ipari mikrobiológiát, de sorolhatnánk tovább az olyan tudományokat, mint az ipari elektronika, a közlekedéslélektan, a katonai földrajz stb. Ezekben az esetekben jóval nehezebb valamiféle orientáltsági típus megállapítása, és különösen óvakodni kell bármilyen egyoldalú sémába való beszorítástól. A valóságos helyzetet természetesen tovább bonyolítja az, hogy az összekapcsolódó pólusok már rendszerint tudománnyá szervezett formában találkoznak. Csak egy példát vegyünk. Amikor a mezőgazdaságnak a meterológiával kapcsolatos igényéről szólunk, tulajdonképpen a termelés-pólust képviselő ezen termelési ágnak (a mezőgazdaságnak) agronómiatudománnyá szervezett formája az, amely az új alkalmazott tudomány, az agrometeorológia létrehozásában részt vesz. Nem is szólva azután pl. olyan fajta alkalmazott tudományról, mint a bányavillamosságtan (bányászati elektrotechnika), ahol valójában egy elméleti tudomány orientáltságú alkalmazott tudomány (elektrotechnika) kerül alkalmazotti kapcsolatba egy termelés orientáltságú másik alkalmazott tudománnyal (bányászat). A helyzetet tovább bonyolítja, a „tiszta" típusok izolálását még jobban megnehezíti, hogy korunkban egyre nagyobb számban jönnek létre eleve komplex elméleti tudományok (pl. asztronautika, kibernetika, gerontológia stb.). Az ezekhez kapcsolódó alkalmazott tudományok komplexsége így nemcsak a termelés (vagy egyéb tevékenység) orientáltság sajátos jellegéből adódik.

Az orientáltság szempontjából még elég „éles" típust mutató alkalmazott tudományok szerveződése egyben egy kezdetibb fejlődési szakaszt is jelent. Ezen „éles" („tiszta") típusok egymással kialakított alkalmazott tudományai további differenciálódás lehetőségeit teremtik meg, s egyben hozzájárulnak a valóságos helyzet mind bonyolultabbá válásához. Hiszen ha csak azt vesszük, hogy korunkban maguk az elméleti tudományok is nemcsak hogy gomba módra szaporodnak, de egyúttal körükben is alakulnak, változnak a típusok (pl. kibernetika-típusú új tudományok), már ez is szemlélteti azt a bonyolultságot, amellyel korunk alkalmazott tudományainak sorravételénél számolnunk kell. A tudományoknak korunkban végbemenő rohamos differenciálódási és integrálódási folyamatai felszínre hozták az alkalmazott tudományok azon típusait is, amelyek *elméleti tudománynak más elméleti tudománnyal való alkalmazotti kapcsolatából* keletkeznek. Bár ezek legtöbbjét úgy is felfoghatjuk, hogy az egyik elméleti tudományból elsődlegesen alkalmazott tudomány alakult, és ez lép kapcsolatba az adott másik elméleti tudománnyal. Ilyen jellegű alkalmazott tudományok jellegzetes elméleti tudomány-komponensei a matematika és a kibernetika. Különösen általánosságuknál fogva alkalmasak arra, hogy számos alkalmazott tudomány komponenseivé váljanak. A biometriában például a matematika, a fiziológiai kibernetikában pedig a kibernetika lép alkalmazotti kapcsolatba a biológiai tudományokkal. Az alkalmazott tudományok e típusaival közeli kontaktusba kerülünk az ún. átmeneti (határ-, hibrid-) tudományokkal.

Lényeges szempont, hogy az elméleti tudományoknak a termelési és egyéb tevékenységformákkal alkalmazott tudományokká való szerveződésében megnyilvánuló kapcsolata általában a *technika* közvetítésével történik. Bár a technika a termelőerők közé tartozik, ez nyilván nem jelenti azt, hogy „kapocs-szerepe" az elméleti tudományoktól csak a termelési tevékenység irányában mutat. Hiszen pl. az olyan alkalmazott tudományokban, mint a múzeumi kémia, a régészeti fizika, a hadászati technika stb. kézenfekvő a technika nem termelési jellegű tevékenységformákkal kapcsolatos kapocs-szerepe is. A technika nagy szerepe a terminológiai síkon is tükröződik, mégpedig elsősorban abban, hogy sok alkalmazott tudomány nevében szerepel a technika szó, vagy a technika egyik legfőbb elemét alkotó technológia fogalmának nyelvi alakja. A terminológia a technika szerepének fontosságát még azzal is aláhúzza, hogy szokás az alkalmazott tudományok egyik legjelentősebb csoportját alkotó műszaki tudományokat *technikai tudományoknak* is nevezni. A technika „kapocs-szerepe" természetesen nem abszolutizálható, nem jelentheti azt, hogy megfelelő elméleti tudomány csakis a technika közvetítésével kapcsolódhatik alkalmazott tudománnyá a „másik pólus"-sal. Hiszen pl. a sportpszichológia alkalmazott tudományában — hogy csak ezt az egy példát említsük a sok közül — nincs közvetítő szerepe a technikának.

Az alkalmazott tudományok ma már igen népes táborából jelentőségét és történelmi hagyományait illetően *három nagy tudománycsoport* emelkedik ki viszonylag jól megkülönböztethető módon, mégpedig *a műszaki (technikai) tudományok, a mezőgazdasági (agronómiai) tudományok és az orvosi tudományok csoportja*. Mindhárom alapvetően a nem tudományos tevékenységek irányából orientált (induktív); az első kettő elsősorban termelési orientáltságú. Míg a műszaki tudományok elsősorban az iparral, addig az agronómiai tudományok a mezőgazdasággal kapcsolatosak. A műszaki tudományok esetében a technika alapvető és közvetlen összekötő kapocsként iktatódik közbe; az agronómiai

tudományok esetében a közbeiktatódás csak részleges és közvetett, bár vannak közvetlen mozzanatai is, s a fejlődéssel a technika összekötő szerepe fokozatosan növekszik. Az orvosi tudományok esetében a technika közvetítő szerepe még áttételesebb, de a fejlődés itt is a technika egyre nagyobb mérvű behatolása irányában mutat. Ez napjainkban abban is megmutatkozik, hogy egyes orvostudományi ágazatoknak már egyenesen éltető elemét — szinte alapvető létfeltételét — jelenti a fejlett technika alkalmazása. A technizálódás mind nagyobb fokú korunk modern agronómiai tudományaiban, különösen egyes ágazatokban, s bár metafóraként hangzik, ha a modern mezőgazdaságnak az ipar egyik ágává alakulásáról szólunk, e kijelentés azonban helyesen tükrözi a mezőgazdaságnak a tudományos-technikai forradalom időszakában végbemenő fejlődési tendenciáját. Az említett tendencia egyben arra is magyarázatot ad, hogy a műszaki tudományok köre napjainkban mindjobban kiszélesedik, s ennek során egyre-másra alakulnak orvostudományi-műszaki, illetve agronómiai-műszaki, sőt gazdaságtudományi-műszaki határ- és komplex tudományok is.

Az alkalmazott tudományok tudományosztályozási problémáit illetően szükségesnek mutatkozik még néhány bíráló megjegyzés az esetleges félreértések elkerülése érdekében. *B. M. Kedrov* írja: „. . . . a maguk egészében vett természettudományok és társadalomtudományok között állnak a *műszaki* tudományok, melyek azt tanulmányozzák, hogy gyakorlatilag miként használja fel az ember a társadalmi termelésben a szervetlen természet törvényeit. Ugyanide tartoznak a mezőgazdasági és orvosi tudományok, melyek a szerves természet törvényeit használják fel gyakorlati célokra."[36] Másutt: „Ide tartozik még az ún. „alkalmazott" tudományok — műszaki, mezőgazdasági és orvosi tudományok — csoportja: ezek egyáltalán nem foglalhatók a társadalomtudományok körébe, mert *a társadalom- és természettudományok határán* (kiemelés — *B. E.)* foglalnak helyet."[37] Ezzel kapcsolatban a következőket kívánjuk megjegyezni. Mindenekelőtt szükségesnek látszik megmagyarázni, mit érthetünk ezen a „határjellegűségen"? Ugyanis a fenti megfogalmazás túlságosan leegyszerűsítőnek és így formálisnak tűnik. Valamely osztályozásban akkor van jogunk objektumot, halmazt más objektumok, halmazok közé helyezni, ha az osztályozásnak ugyanazon alapelveit, aspektusait használjuk mindegyik esetben. A természet- és társadalomtudományokra történő széttagolás a világ (az objektív valóság első formája!) jól elkülöníthető két nagy szféráját — ezek törvényeit — tükrözi vissza a tudomány síkján. Ha a „határjelleg" azt kívánja kifejezni, hogy a műszaki (és általánosabban: az alkalmazott) tudomány „. . . . *nem az önmagában vett természet objektív valóságát, hanem a társadalmi lét egyik komponenseként létező, az emberrel kölcsönhatást folytató természet objektív valóságát tükrözi vissza*"[38], akkor még aránylag rendben vagyunk.

De hogy valamiféle „határjelleg" hangoztatása mégis meggondolandó, és könnyen adhat alkalmat félreértésekre, az elsősorban abból következik, hogy az alkalmazott tudományok elkülönülésében elsődlegesen a tevékenységformákon belüli és azok közötti elmélet-gyakorlat polaritás szerinti differenciálódási és integrálódási folyamatnak van szerepe. Az objektív való-

[36] Uo. 11. o.
[37] Uo. 14. o.
[38] *Elek Tibor:* Id. cikk 1143. o.

ság második formájában — amely az alkalmazott tudományok tanulmányozási alapját jelenti — valóban dialektikus egységbe, szoros szintézisbe lép a természeti és társadalmi mozzanat, s amennyiben ez rejtőzik a „határjelleg" kifejezés mögött, úgy megengedhető a használata, de mindenesetre csak a kapcsolat lényegére mutató tartalmi elemzés óv meg bennünket a téves interpretációktól.

Egyesek a társadalmi komponenseknek olyan nagy jelentőséget tulajdonítanak, hogy a műszaki tudományokat (sőt esetleg az alkalmazott tudományok tágabb körét) egyenesen a társadalomtudományok körébe sorolják; fő indokul azt emlegetve, hogy azok az objektumok és folyamatok, amelyekkel e tudományok foglalkoznak (pl. gépek, építőanyagok, műszaki és technológiai eljárások stb.) valójában az emberi munka termékei, a társadalom megjelenése előtt nem léteztek. Noha ez valóban így van, az alkalmazott tudományok egészét (s ebben különösképpen a műszaki, orvosi és agrártudományokat) a társadalomtudományok körébe sorolni mégis túlzás lenne, hiszen az e tudományok által tanulmányozott objektumok, folyamatok alapvetően *természeti törvények* alapján működnek és hatnak. Az alkalmazott tudományok zöme tehát „inkább" természettudományi karakterű. Ez természetesen nem zárja ki az „inkább" társadalomtudományi jellegű alkalmazott tudományok létezését (pl. üzemgazdaságtan stb.). Abszolút azonosításról azonban egyik esetben sem lehet szó. Az alkalmazott tudományok (s egyes csoportjaik) sajátosságainak, a természet- és társadalomtudományoktól való különbözőségi mozzanatoknak, a speciális alkalmazott tudományi törvényeknek, az objektív valóság második formájának mint az alkalmazott tudományok szempontjából döntő „létezési alapnak" a figyelmen kívül hagyása nemcsak durva leegyszerűsítését jelenti napjaink tudományelméleti problémáinak, hanem egyben tápot ad az e tudományokkal kapcsolatos lekicsinylő nézetek, fejlődést gátló előítéletek kialakításának, továbbélésének.

Már szólottunk arról, hogy szokásos a tudományos tevékenységnek három — egymástól viszonylag jól elkülöníthető — kutatási típusát (sőt bizonyos értelemben fázisát) megkülönböztetni: 1. az alapkutatást, 2. az alkalmazott kutatást és 3. a fejlesztési tevékenységet. Szokásos az elméleti tudományokat alaptudományoknak is nevezni. E terminológia esetén ügyeljünk annak figyelembevételére, hogy alapkutatásokkal nemcsak az alaptudományok foglalkoznak, hanem az alkalmazott tudományok is. De gyakran előforduló hiba az is, amely szerint egy adott alkalmazott tudomány alapkutatása csak a „megfelelő" elméleti tudomány kutatási körébe tartozhatik. Így pl. sokan a műszaki tudományok terén az alapkutatást csupán a természettudományi kutatásban vélik megtalálni, s nem kívánnak hallani önálló műszaki alapkutatásokról. Ma már egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy igenis vannak *műszaki (és egyéb alkalmazott tudományi) alaptudományok.* E kialakulóban, forrongóban levő területen azonban sok még a megoldásra váró probléma; például ilyen alapvető kérdésekben, hogy milyen viszonyban állanak ezek a műszaki (ill. egyéb alkalmazott tudományi) alaptudományok egyrészt az elméleti alaptudományokkal, másrészt a konkrét műszaki (ill. alkalmazott tudományi) diszciplinákkal. Ha még sok részletkérdés teljesen nyitott is, s a vitáknak tág tere és lehetősége van, az azonban már egyre inkább kirajzolódik, hogy az „alkalmazotti alaptudományok" (így pl. műszaki alaptudományok) *az általánosságnak az objektív valóság második formáján belül megmutatkozó nagyobb fokával tűnnek ki* a konkrét alkalmazott tudományok köréből.

Az alkalmazott tudományok egyre fokozódó szerepe korunk tudományos-technikai forradalmában és ezen belül a tudomány közvetlen termelőerővé válásának folyamatában megérdemli és indokolja, hogy a figyelem — a szorosan vett szakjellegű kérdéseken túl — mindjobban ráterelődjék *az alkalmazott tudományok tudományelméleti problémáira* is.

О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИКО-НАУЧНЫХ ВОПРОСАХ ПРИКЛАДНЫХ НАУК

Эрвин Бона

Научно-техническая революция нашей эпохи делает чрезвычайно актуальными проблемы теории науки. Особое место среди этих проблем занимают теоретико-научные вопросы прикладных наук. Настоящая работа посвящена анализу некоторых важнейших теоретико-научных вопросов прикладных наук.

В работе подробно рассматриваются те критерии различия, которые делают необходимым и в то же время правомерным различение понятий теоретических и прикладных наук. С точки зрения соотношения теоретических и прикладных наук автор занимается некоторыми теоретико-научными вопросами познания и практики; анализирует самостоятельные и специфические законы прикладных наук; останавливается на вопросах, касающихся теоретико-научных проблем второй формы объективной действительности, прикладных наук, подчеркивая большое значение этого аспекта с точки зрения понятия прикладных наук и их отношения к теоретическим наукам. Далее автор подвергает критике тенденции преуменьшения значения прикладных наук, а также позицию, согласно которой, в настоящее время перестало быть актуальным различение теоретических и прикладных наук.

Одна из глав статьи посвящена выяснению места прикладных наук в системе наук. Здесь автор высказывает некоторые мысли относительно типов прикладных наук, о главных, наиболее крупных группах наук (технические, сельскохозяйственные и медицинские науки), об их соотношении. Автор анализирует и критикует позицию, согласно которой, прикладные науки находятся «между» естественными и общественными науками.

A FEW QUESTIONS OF THEORY IN THE APPLIED SCIENCES

by *Ervin Bóna*

The scientific and technical revolution has al so raised urgent questions for the theory of science, the most important of which are those pertaining to applied science. The present study examines a few of these important questions.

The study fully treats the main differential criteria which both necessitate and justify the distinction between the concepts of theoretical and applied sciences. A few theoretical scientific questions of cognizance and practice are treated from the viewpoint of the relation of these two. The work mentions the analysis of the independent and particular laws of applied science, discusses those questions of the second form of objective reality which concern problems of the theory of science in applied science, and emphasizes the sweeping significance of this aspect for the concept of applied science and for the relation of applied to theoretical sciences. The applied sciences, as well as the depreciative attitude and stand which considers the distinction between theoretical and applied sciences outmoded today are criticized.

A longer section is devoted to the clarification of the place of applied science in the system of sciences. The types of applied science, their more important and broader groups (technical, agricultural and medical), and their interrelation are surveyed. The author criticizes the view that applied science has to be placed „between" natural and social science.

A valószínűség mint az ítéletek relációs jellemzője*

S. AMSTERDAMSKI

I. Egyáltalán nem véletlen, hogy a valószínűség fogalma a huszadik században „filozófiai karriert" futott be, hogy a valószínűségszámítás teoretikusai, akiknek érdeklődése azelőtt a kockajáték és más szerencsejátékok területére összpontosult, ma átköltöztek a legkülönbözőbb tudományágak, különösen a fizika kutatóintézeteibe. Ez nyilvánvaló következménye annak, hogy a valószínűségi kijelentések oly mélyen behatoltak az empirikus tudományok különböző elméleti rendszereibe, hogy értelmük megmagyarázása igen fontos probléma lett a tudományos elméletek világnézeti tartalma iránt érdeklődő logikus, metodológus és természettudós számára.

A valószínűségszámítás napjainkban a matematikának az az ága, amely szinte napról-napra újabb alkalmazási területeket talál. Minél átfogóbbak és minél különbözőbbek azonban ezek, annál bonyolúltabbá válik a valószínűség fogalmának és a valószínűségi kijelentések értelmének interpretációs problémája; annál nehezebb olyan egyetlen interpretációt találni, amely kielégíti az alapvető logikai és metodológiai követelményeket, s egyszersmind megegyezik a köznapi intuiciókkal, amelyek régóta összekapcsolódtak ezzel a fogalommal és különböző empirikus alkalmazásaival. A valószínűség matematikai elméletének tökéletesítése egymagában még nem elégséges alap ahhoz, hogy mindenütt megegyezést érjünk el a valószínűségi kijelentések értelmének kérdésében, ahol ezek a kijelentések alkalmazásra lelnek. Az ilyen kijelentések interpretációjával kapcsolatos logikai és filozófiai problematika köre óriási, és az interpretáció körüli viták ma nem kevésbé aktuálisak, mint néhány évtizeddel ezelőtt.

Ezek a viták lényegében nem a számítás matematikai alapjaira vonatkoznak. Az e tekintetben alapvető kérdésekben, nevezetesen a valószínűségszámítás axiomatikájában, amelyet 1933-ban A. N. Kolmogorov adott elő,[1] valamint az axiómákból levezetett tételek kérdésében a matematikusok megegyeznek egymással. Ez természetesen nem annyit jelent, hogy a valószínűségszámítás a matematika lezárt területe, ahol semmi sem változik és semmi új sem keletkezik.

* E cikk egy nagyobb mű része. Ezért az olvasó nem talál meg benne számos olyan alapvető kérdést, amelyek ismertetését joggal elvárhatná. Ez mindenekelőtt az *empirikus* valószínűségi kijelentések értelmének problémájára, valamint a determinizmus és az indeterminizmus közti vita azon aspektusaira vonatkozik, amelyek összefüggnek a tudomány valószínűségi törvényei objektív jellegének elismerésével. E problémákat munkánk más részeiben ismertetjük.

[1] *A. N. Kolmogorov:* Foundantion of the theory of probability. New York 1956. Fordítás a „Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung" c. német eredetiből.

Az axiomatizált számítás keretei között azonban maga a valószínűség fogalma nincs *explicite definiálva*. Definiálatlan alapfogalomként kezelik az adott axiómarendszerben. Az algebrai egyenletek rendszere hasonlóképpen „definiálja" a bennük levő ismeretleneket. S ugyanúgy, mint az egyenletrendszerben az együtthatókat és ismeretleneket különböző fizikai nagyságokkal lehet behelyettesíteni, és ily módon segítségükkel különböző empirikus problémák oldhatók meg, ugyanúgy a valószínűségnek ezen *explicite* definiálatlan fogalma is különböző értelmet kaphat a különböző valószínűségi kijelentésekben.

„Tisztában kell lennünk azzal . . . — írja Bertrand Russel —, hogy az axiomatika követelményeit kielégítő tetszőleges fogalom elismerhető a matematikai valószínűség fogalmának. Valójában megmutatkozhat, hogy az egyik esetben kényelmesebb az egyik értelmezést elfogadni, a másikban pedig egy másikat".[2]

A vitás probléma tehát az, hogy miként találjuk meg a „hidat" a nem interpretált axióma-rendszer és a valószínűségi kijelentések tartalma között, azaz, más szóval, hogy a „valószínűség" kifejezéshez — ahogy Hans Reichenbach nevezte — *Zuordnungsdefinitiont* találjunk.

Az így megfogalmazott probléma mögött különféle nehézségek rejlenek.

A valószínűségszámítás matematikai sémája azt kívánja, hogy a $p(a\,b)$ valószínűséget olyan számként kezeljük, amely jellemez bizonyos relációt, mely aközött megy végbe, amit a, illetve b argumentum képvisel. Ezzel összefüggésben a valószínűséget úgy tekinthetjük, mint bizonyos, számszerűen jellemezhető tulajdonságot, amely bizonyos a-t illet meg valamely b-hez viszonyítva. A valószínűség fogalma körüli értelmezési viták mindenekelőtt arra a kérdésre vonatkoznak, hogy mit jelentenek vagy jelenthetnek a valószínűségi kijelentésekben az a és b argumentumok, vagyis, röviden, hogy a valószínűség *mit és mihez viszonyítva* illethet meg.

A valószínűség fogalmának objektivitásával kapcsolatos probléma, amelylyel ez a mű elsősorban foglalkozik, éppen ezzel a problémával függ össze közvetlenül.

Az e kérdésre adott válaszokat két csoportra oszthatjuk.

Az elsőbe soroljuk mindazokat az interpretációkat, amelyek úgy hangzanak, hogy a valószínűség az ítéletek jellemzője (abban az értelemben, hogy az ítéleteknek valami máshoz, például más ítéletekhez való viszonyát jellemzi) — tehát hogy a valószínűségi kijelentések meta-állítások. Úgy véljük, hogy e csoport keretein belül meg kell különböztetnünk: *a)* azt az álláspontot, amely szerint a valószínűség logikai kategória, és a valószínűségi kijelentések az a és b változók helyébe behelyettesített ítéletek közti bizonyos logikai viszonyokról szólnak; *b)* azt a nézetet, amely szerint a valószínűségi kijelentések az ítéletek más relációs tulajdonságát jellemzik, éspedig az ítélet viszonyát az alany bizonyos megnyilvánulási formáihoz, mint például abban a koncepcióban, hogy a valószínűség annak a megbízhatóságnak a mértéke, amelyet az ítéletnek tulajdonítunk; *c)* ismét más koncepciók szerint a valószínűség jellemezheti az ítélet és az általa leírt valóság közti viszonyt, s így például *az ítélet igazságának mértékévé* lesz.

Az interpretációk második csoportjába azokat a nézeteket soroljuk, amelyek szerint a valószínűségi kijelentések közvetlenül az objektív valóságra

[2] *B. Russell:* Human Knowledge. G. Allen and Unwin Ltd. London 1948. 356—357. o.

vonatkoznak. Ennek példája lehet az az állítás, hogy a valószínűség valamely módon jellemzi bizonyos esemény előfordulásának viszonylagos gyakoriságát valamely sokaságban, amely megfelel bizonyos viszonylag stabil vagy ismétlődő feltételeknek (gyakorisági értelmezés).

Nyomatékosan hangsúlyoznunk kell az olyan nézet jelentkezésének a lehetőségét is, hogy bizonyos valószínűségi kijelentéseket a valószínűség azon koncepciójának keretében kell értelmezni, amely szerint a valószínűség az ítéletek jellemzője, más kijelentéseket pedig a valószínűség azon koncepciójának keretében, hogy a valószínűség a valóságra vonatkozó kategória.

A valószínűség fogalmának interpretációja körüli vitákban a nézetek első csoportjával szemben gyakran a szubjektivizmus vádját emelik. A különböző tudósok nem egyformán foglalnak állást ezzel a váddal kapcsolatban. Így például Bruno de Finetti[3] úgy véli, hogy a valószínűség fogalmának nem lehet objektív jellege, és saját értelmezését ő maga szubjektivisztikusnak nevezi. Mások, például Harold Jeffreys[4] vagy J. M. Keynes is,[5] úgy vélik, hogy bár a valószínűség fogalma nem szolgálhat *a természeti tárgyak* semmilyen objektív tulajdonságának vagy viszonyának leírására, ennek ellenére nem szubjektív jellegű fogalom. Ismét mások, például Rudolf Carnap,[6] azt állítják, hogy a valószínűségnek nem egy, hanem két fogalma van; az egyik empirikus, a másik pedig logikai jellegű, és mind a kettő objektív.

Meg kell állapítanunk, hogy az egyes vitatkozó felek, amikor a valószínűség fogalmának objektivitását megvitatják, az *objektivitás* (illetve *szubjektivitás)* kifejezéseket nem azonos értelemben használják, és ez nem egyszerűsíti a már amúgy is bonyolult vitát. De Finetti véleménye szerint a valószínűség fogalma szubjektív, ugyanis nem vonatkozik az objektív valóság tulajdonságaira. Jeffreys és Keynes viszont úgy véli, hogy bár a valószínűség nem vonatkozik az objektív valóságra, mindamellett objektív.

A filozófiai vitákban nemegyszer előfordul, hogy a terminológiai különbségeken túl eltérő metodológiai vagy elméleti előfeltételezések tárulnak fel. A szükséges terminológiai világosság elérése érdekében egyáltalában nem szükséges az ilyen mélyebb különbségek kiküszöbölése, de rendkívül kívánatos, hogy kimutassuk őket. Ha így történik, akkor ugyanazon terminus különböző értelmekben való használata általában többé már nem alapvető akadály a vitában, legfeljebb kényelmetlen, viszont tudni fogjuk, mire gondol mindegyik vitázó fél. Ennek tisztázása nélkül azonban az azonos kifejezésen értett különböző tartalmak alapvető félreértéseket kelthetnek.

Éppen annak érdekében, hogy elkerüljük az ilyesfajta akadályokat, hasznosnak látszik, ha a további fejtegetések elé néhány magyarázatot bocsátunk.

II. Ha általában az ismeret objektivitásáról vagy valamely elmélet objektivitásáról beszélünk, akkor, véleményem szerint, két problémára gondolhatunk: először, *interszubjektivitásának* problémájára, másodszor, az *objektív*

[3] *B. de Finetti:* Le vrai et le probable. Dialectica, 3—4. köt. 78—93. o.; La prévision des lois statistiques et ses sources subjectivistes. Annales de l'Institut Henri Poincaré, 7. köt. 1937. 188—232. o.

[4] *H. Jeffreys:* Theory of Probability. Oxford 1939.; The Present Position in the Theory of Probability. Britisch Journal for the Philosophy of Science, 1954. 276—285. o.

[5] *J. M. Keynes:* Treatise on Probability. London 1950. (6. kiad.)

[6] *R. Carnap:* Logical Foundantions of Probability. Chicago 1950.; Two Concepts of Probability. Philosophical and Phenomenological Research, 5. 1944—1945. 513—533. o.

valóság struktúrájához való tartalmi viszonyának kérdésére. Az *objektivitás* kifejezést mindkét esetben annyiban használják helyénvalóan, hogy mindegyik esetben az ismeretnek (az ismeret tartalmának) a megismerő alanytól való függetlenségéről van szó.

A fenti két esetben azonban ennek a függetlenségnek más-más aspektusairól van szó.

Amikor például a fenomenalista álláspont híve a megismerés tárgyának kérdésében általában az ismeret vagy valamely tudományos elmélet objektivitásáról beszél, akkor nem arra gondol, hogy az illető ismeret mennyire adekvátan írja le a jelenségeken túli valóságot, ez ugyanis, az általa elfogadott ismeretelméleti premisszáknak megfelelően, nem ellenőrizhető, és a vele való foglalkozás a csalóka és tudománytalan metafizika (a szó pozitivista értelmében) szokásai közé tartozik, a régi filozófia hagyatéka. A tudomány objektivitásának kérdése az ő számára csak metodológiai kérdés; amikor az objektivitásról beszél, akkor az *interszubjektív ellenőrizhetőségre* gondol. Szerinte objektív tartalma van minden olyan kijelentésnek, amelynek ellenőrzése attól független eredményhez vezet, hogy ki végzi (abban az értelemben, hogy minden, erre jól felkészült kutató — elvben — tetszőleges számú esetben ellenőrizheti az adott kijelentést vagy elméletet, és minden ilyen kutató megegyező eredményeket kap). Az objektivitást (interszubjektivitást) itt csak az *individuális megismerő alanytól való függetlenségnek* értik.

Az objektivitás ilyen felfogása esetén felvethetjük azt a kérdést például, vajon objektív-e a relativitáselmélet, s igenlő választ adhatunk rá, mivel minden egyes megfigyelő tetszőleges számú esetben a relativitáselméletből folyó empirikus következtetések révén ellenőrizheti a kísérletek során szerzett érzéki megismeréseit, s eközben teljesen figyelmen kívül hagyhatja azt a kérdést milyen viszonyban vannak ezek az empirikus ismeretek a jelenségeken túli objektív valósággal. Másrészről felvethetjük azt a kérdést is, vajon objektív-e az analitikus ismeretek valamilyen rendszere, amely *ex definitione* nem mond semmit a világról. Ha ennek a rendszernek alapfeltételezései, valamint a benne kötelező következtetési szabályok olyanok, hogy ha ismerjük és használjuk őket, mindenki ugyanazokra a következtetésekre jut, akkor az ilyen rendszer a fenti értelemben objektív (interszubjektív). Úgy gondolom, hogy ebben és csakis ebben az értelemben beszélhetünk a formális rendszerként megfogalmazott logika és matematika objektivitásáról.

Nyilvánvaló, hogy az objektivitásnak ilyen, pusztán metodológiai felfogása esetén megfelelő értelmet kap az ellentétes filozófiai kategória, a szubjektivizmus is. A szubjektivizmus ebből a szempontból a tudományos tézisek olyan megfogalmazása, amely nem biztosítja interszubjektív ellenőrzésük lehetőségét. A fogalom ilyen értelmezése esetén nem emelhetjük a szubjektivizmus vádját mindazok ellen, akik például megállapítják, hogy a valószínűség fogalma nem jellemezheti az események osztályai közti objektív viszonyt, hanem csak az alany meggyőződésének vagy bizonyosságának fokát jellemezheti a tétel helyességére vonatkozóan. A szubjektivizmus vádja csak azok ellen emelhető, akik nem adják meg a bizonyosság azon fokának interszubjektív mércéjét, amelyet az egyes állítások megérdemelnek.

A megismerés tárgyának kérdésében a realista álláspont híve számára (itt tudatosan a *realizmus*, nem pedig a *materializmus* kifejezést használom, mert az előbbi szélesebb körre terjed ki) az ismeret objektivitása nem korlátozódik csak az ismeret interszubjektivitására, bár természetesen implikálja azt.

Az ismeretelméleti realista számára az ismeret objektivitása nemcsak tartalmának az individuális megismerő alanytól való függetlenségét jelenti, hanem a *megismerés tárgyával való viszonylagos adekvátságát* is, azt jelenti, hogy a megismerés tartalmát a megismerésnek objektív, az emberi percepciók területén kívül, az alanytól függetlenül létező tárgya szabja meg. Az ismeretelméleti realista hajlamos azt állítani, hogy az empirikus ismeret interszubjektivitása *éppen azért* lehetséges, mert ez az ismeret a világ struktúrájának vagy valamely fragmentuma struktúrájának leírása, és ezenfelül van még valami, amit *az emberi percepcióknak* a természet által kialakított nembeli *átlagos normájának* nevezhetünk — vagyis ugyanazok az objektív helyzetek egymáshoz igen közeli percepciókat váltanak ki, melyek többé-kevésbé megfelelnek ezeknek a helyezeteknek.

Nos, nem kétséges, hogy az ismeretelméleti objektivitás így pontosabbá tett fogalma elvileg különbözik a fenomenalizmus által posztulált interszubjektivitástól. Ismeretelméleti szempontból az interszubjektivitás „gyengébb". Az empirikus ismeret puszta interszubjektivitásának posztulálására való korlátozódást a realista álláspontról nem egyszer szubjektivizmusnak nevezik. Ez indokolt, mivel az ilyen „minimalizmus" mögött az a meggyőződés rejlik, hogy a megismerés nem léphet túl az érzéki percepciókon és egymással való összehasonlításukon (azt a kérdést, hogy a különböző alanyok percepciói meghatározott körülmények között miért bizonyulnak majdnem azonosaknak, „metafizika!" felkiáltással lerázzák magukról): tehát vagy az a meggyőződés rejlik (ha mégis elismerik a világ valóságos létezését), hogy a megismerésnek nem tulajdoníthatunk viszonylagos adekvátságot a tárgyak világával, vagy pedig az a meggyőződés, hogy nincs önálló, a jelenségeken túli valóság. Ezért nyilvánvaló, hogy a realista gyakran szubjektivistának tekinti valamely tudományos elmélet ilyen interpretációját, amely elmélet a fenomenalisták szerint eleget tesz az objektivitás (interszubjektivitás) kritériumának.

Ugyanakkor, azt hiszem, nem kétséges az sem, hogy az objektivitás fogalma — az interszubjektivitásétól eltérően — nem használható az analitikus ismeret jellemzésére, és az analitikus ismeret, amelynek éppen azért nem tulajdonítható objektivitás, mert analitikus, ettől még nem lesz szubjektív. Hiszen értelmetlen lenne azt állítani, hogy minden analitikus rendszernek, amely alapfeltételezéséből kifolyóan semmit sem mond a világról — tehát az egész logikának és matematikának —, ezért szubjektív jellegűnek kell lennie, bár természetesen ismertek a logikának más szubjektivisztikus (például pszichológiai) értelmezései is.

Az ismeretelméleti realistának, aki arra az álláspontra helyezkedik, hogy lehetséges objektív megismerés (a megismerés objektív tárgyával való adekvátság értelmében), véleményem szerint, emellett határozottan meg kell különböztetnie azt az állítást, hogy *valamely fogalomnak* szubjektív tartalma van, magától a szubjektivizmustól. Nem kétséges ugyanis, hogy vannak olyan tudományos fogalmak, amelyek az alany szubjektív állapotának, a megismerés tárgyához vagy a megismerés egyes fragmentumaihoz való viszonyának jellemzésére szolgálnak. Sem a realizmusnak, sem különösen a materializmusnak egyáltalán nem kell összekapcsolódnia azzal az álláspontal, amely nem ismeri el szubjektív tartalmú, azaz éppen az alanyi viszonyt jellemző fogalmak létezését. Ismeretelméleti szubjektivizmuson — vagy a szubjektivizmusnak tett indokolatlan engedményen — nem azt kell értenünk, hogy általában elismerjük az effajta fogalmak létezését, hanem azt, hogy szubjektív tartalmat tulajdoní-

tunk azoknak a fogalmaknak, amelyeknek — mint az a megismerésben és az ezzel kapcsolatos gyakorlatban betöltött egész funkciójukból következik — lényegileg objektív tartalmuk van, azaz a megismerő alanytól független állapotokat, viszonyokat, tulajdonságokat jellemeznek. Ha tehát valaki — mint de Finetti — azt állítja, hogy a valószínűség fogalmának nincs objektív tartalma, s hogy a valószínűség nem az események osztályai közti viszonyokat, az alanytól független viszonyokat jellemez, hanem az alanynak a tétel helyességéről való meggyőződési fokát, akkor önmagában az a tény, hogy elismeri az effajta fogalom létezésének lehetőségét a tudományban, még nem elegendő annak megállapítására, hogy az illető itt szubjektivista hibát követ el. A valószínűségre vonatkozó ilyen nézetet csak akkor tekinthetjük szubjektivistának, ha sikerül kimutatnunk, hogy a valószínűség fogalmának van objektív tartalma, és a valószínűségi kijelentések a valóságról mondanak valamit, nem pedig az alanynak az ítélethez való viszonyáról.

Az e pontban foglalt fejtegetések megvilágításában úgy tűnik, hogy a materialista a szubjektivizmus vádját legalább a következő három értelemben vetheti fel:

1. Lehet a fenomenalista ismeretelmélettel szembeni ellenvetés kifejezése, s ezt jelentheti: nem igaz, hogy megismerésünk tárgyát csak benyomásaink alkotják; az emberi ismeret objektíven létező, az alanytól független, a jelenségeken túli valóságra vonatkozik, amelynek állapotait, tulajdonságait vagy viszonyait többé-kevésbé pontosan írja le.

2. Kifejezheti az ellenvéleményt valamely fogalom vagy tudományos állítás tartalmának meghatározott értelmezésével szemben, s jelezheti azt a meggyőződést, hogy téved, aki azt gondolja, hogy az adott fogalom nem vonatkozik a valóságra. Ugyanakkor még materialista álláspont alapján sem tudjuk eleve, hogy ebben az esetben annak kell, hogy igaza legyen, aki ezt az ellenvetést felhozza, mivel a materializmusnak nem kell elvileg ellentmondania annak a lehetőségnek, hogy vannak olyan fogalmak vagy ítéletek és elméletek, amelyek jellemzik az alanynak és a megismerés tárgyának ismeretelméleti viszonyait.

Az első esetben a szubjektivizmus vádja arra vonatkozik, hogy általában szubjektivista filozófiai álláspontra helyezkednek, a második esetben viszont csak arra vonatkozik, hogy valamely fogalom vagy állítás tartalmát szubjektivista módon interpretálják, ez pedig következhet, de egyáltalában nem szükségképpen következik az ilyen általános álláspontból.

3. Végül, harmadszor, a szubjektivizmusnak a materialista által emelt vádja lehet metodológiai jellegű, s jelentheti azt, hogy valamely tudományos állítást vagy valamely elméletet nem a tudományos állítások interszubjektivitására vonatkozó posztulátum követelményei szerint fogalmaztak meg, s ez a posztulátum kiterjed az analitikus rendszerekre is.

A fentiekben elmondottak arra késztetnek, hogy körültekintőbben viszonyuljunk a szubjektivizmus mindenfajta vádjához — a többi között a valószínűség fogalmának interpretációjában is —, valamint arra, hogy óvatosan tulajdonítsunk objektív jelleget az egyes interpretációknak. Könnyen meggyőződhetünk erről, amikor az alábbiakban elemezzük a valószínűség fogalmának és a valószínűségi kijelentések értelmének egyes interpretációit. Mindenesetre mindig érdemes felvetni a kérdést, mit értenek objektivizmuson és szubjektivizmuson. Az objektív interpretációk megkülönböztetése az interszubjektívektől, valamint az interszubjektíveké a szubjektívektől, elengedhetetlen előfeltétele

a valószínűség fogalmára és a valószínűségi kijelentések értelmére vonatkozó egyes interpretáció-koncepciók alapos elemzésének.

III. Visszatérve a valószínűség fogalmának és a valószínűségi kijelentések értelmének interpretációja körüli vitára, a jelen cikkben a következő problémákkal foglalkozunk:

1. Melyek azok az interpretációk, amelyek a valószínűség fogalmát az ítéletek jellemzőjének tekintik, és milyen jellegűek ezek az objektivitás — interszubjektivitás — szubjektivitás kategóriákban vizsgálva?

2. Vajon elegendő-e a valószínűségnek az ítéletek jellemzőjeként való értelmezése (ha lehetséges), azaz, vajon minden esetben, amikor a tudomány valószínűségről beszél, az ítélet valószínűségéről van-e szó?

Azt a koncepciót, amely a valószínűséget az ítéletek jellemzőjének tekinti, gyakran nevezik a *logikai valószínűség* elméletének. Ez az elnevezés nem látszik túlságosan szerencsésnek, mert, mint az előbb mondottuk, nem mindenki, aki az ítéletek valószínűségéről beszél, tekinti azt logikai kategóriának. Amikor az alábbiakban logikai valószínűségről beszélünk, csak arra a koncepcióra gondolunk, amely a valószínűséget az ítéletek közti logikai viszonynak tekinti, nem pedig azokra a koncepciókra, amelyek vagy azt állítják, hogy a *valószínűség pszichológiai kategória*, amely az állításoknak tulajdonított bizonyosság fokát fejezi ki, vagy pedig azt, hogy (az igazság fogalmához hasonlóan) *szemantikus kategória*, és az ítélet igazságának fokát fejezi ki.

A logikai valószínűség elméletét a legteljesebben R. Carnap fejtette ki „*Logical Foundations of Probability*" c. munkájában.[7] Korábban hasonló koncepciókat fejtett ki F. Weismann,[8] valamint J. M. Keynes[9] és H. Jeffreys.[10] Úgy tűnik, ennek az értelmezésnek bizonyos csíráit megtalálhatjuk az úgynevezett klasszikus valószínűségelmélet képviselőinek és megalkotóinak körében is.

Carnap interpretációjában a valószínűség fogalma logikai kategória (az induktív logika kategóriája); a valószínűség jellemzi a mondatok közti logikai kapcsolatot, tehát H hipotézisnek az E adatok általi *induktív megerősítésének fokát (degree of confirmation)*.

E szerint az álláspont szerint tehát a „*Tekintettel E adatokra, H hipotézis valószínűsége p*" kijelentés *analitikus* jellegű, mert semmit sem mond a világról, független E és H empirikus igazságától, bár mind E, mind pedig H lehetnek empirikus kijelentések, és többnyire azok is. Például: Tekintettel E adatokra (Párizsnak 5 millió lakosa van, ebből 500 ezer a külföldi), H hipotézis (X úr párizsi lakos külföldi) valószínűsége $p = 0{,}1$.

Célszerűnek látszik már itt megjegyezni, hogy e szerint az interpretáció szerint az említett megoszlásról szóló valószínűségi kijelentés nem hipotézis. Hipotézis csak a H ítélet, amelynek E adatokhoz való viszonyát ebben a kijelentésben megállapítjuk.

„Az ilyenfajta mondatot (azaz a „$p/E,H/ = r$" valószínűségi állítást — *S. A.)* csak logikai elemzés útján állapítják meg . . . ez független a tényektől, mert abszolute semmit sem mond róluk, annak ellenére, hogy mind E, mind pedig H rendszerint tényekre vonatkozik. A deduktív logika és az induktív

[7] Id. mű.

[8] *F. Weismann:* Logische Analyse der Wahrscheinlichkeit. Erkenntnis, 1, 1930—1931. 228—248. o.

[9] Id. mű.

[10] Id. mű.

logika állításai közti különbség abban áll, hogy míg az előbbiek teljes logikai implikációkat konstatálnak, az utóbbiak csak részlegeseket állapítanak meg."[11]

Hangsúlyoznunk kell, hogy ennek a koncepciónak keretében a valószínűség fogalma nem *szemantikus* kategória, hanem inkább *szintaktikus*, és semmi köze sincs az igazság fogalmához. Az, hogy H hipotézisnek valamilyen E adatra való tekintettel $p = 1$ valószínűségi fokot tulajdonítunk, természetesen nem jelenti azt, hogy a hipotézis igaz (az adatok mindig lehetnek hamisak, s ekkor az adott hipotézis igazságára vonatkozó ítéletet egyáltalán nem indokolja maga az a tény, hogy $p = 1$), s a H hipotézis $p = 0$ valószínűsége valamely E adatra való tekintettel (ugyanezen ok miatt) nem jelenti azt, hogy a hipotézis hamis. Ez azzal kapcsolatos, hogy H hipotézis valószínűségéről mindig csak valamely E adatra tekintettel beszélhetünk, s emellett annak, hogy a H hipotézis E adatra tekintettel való valószínűségének vizsgálata értelmes és meghatározott válaszokhoz vezessen, egyáltalában nem feltétele, hogy E adatok igazak legyenek.

Ebből a szempontból Carnap álláspontja alapvetően különbözik H. Reichenbach nézeteitől. Reichenbach ugyanis úgy értelmezi az ítéletek valószínűségét mint *igazságuk fokát — weight —*, a valószínűség határeseteit ($p = 1$ és $p = 0$) pedig mint az *igazság és hamisság fogalmak* megfelelőit. Carnap szerint viszont a *„Tekintettel E adatokra, H hipotézis valószínűsége p = 1"* kijelentés csak azt jelenti, hogy E adatokból H hipotézis biztosan következik. Ezzel szemben az a kijelentés, amely valamely hipotézisnek bizonyos adatokra való tekintettel $p = 0$ valószínűséget tulajdonít, csak azt mondja, hogy ezek az adatok egyáltalán nem indokolják meg a hipotézist. A valószínűség határeseteinek ilyen értelmezése esetén (de csak ebben az esetben) a deduktív logika az induktív logika határesete.

Carnap célja a mennyiségi indukciós logika megteremtése, amelynek alapkategóriája a valószínűség fogalma lenne, vagyis az induktív alátámasztás foka. Ezért a valószínűség carnapi fogalmának vizsgálatában célszerű lesz a következő két problémát megkülönböztetni.

1. Vajon valamely valószínűségi kijelentés, amelyben a valószínűségnek meghatározott számszerű értéke van, interpretálható-e úgy, mint amely H hipotézis E adatok általi induktív megindokolásának fokára vonatkozik?

2. Vajon mindig, amikor a hipotézisek induktív megindokolásával van dolgunk, számszerűen kifejezhető-e ennek a megindokolásnak a foka, vagyis lehetséges-e a valószínűség fogalmára támaszkodó s az induktív következtetés minden esetét kimerítő mennyiségi induktív logika felépítése?

Itt figyelembe kell venni, hogy amikor például a köznapi nyelvben valamely esemény bekövetkezésének valószínűségéről beszélünk, akkor nem szükségképpen gondolunk arra, hogy ezt a valószínűséget meghatározott számmal lehet jellemezni. Hasonlóképpen a tudós azt állíthatja, hogy egy tervezett kísérlet két a priori lehetséges eredménye közül az A eredmény igen valószínűvé, a B eredmény pedig igen valószínűtlenné teszi H hipotézist, de emellett nem feltétlenül gondol a H valószínűségnek valamely számszerű jellemzésére A, illetve B vonatkozásában. Meg kell tehát különböztetni a *mennyiségi* valószínűségi kijelentéseket, amelyekben a valószínűségnek meghatározott számszerű értéket tulajdonítunk, a köznapi nyelvben, sőt a tudományban is előfor-

[11] *R. Carnap:* Logical Foundations... Id. kiad. 30—31. o.

duló olyan valószínűségi kijelentésektől, amelyekben nem veszik figyelembe a valószínűség számszerű értékeinek kérdését.

Másrészről meg kell említenünk, hogy amikor ebben a cikkben a valószínűségi kijelentések interpretációját, a valószínűség fogalmának jelentéseit boncolgatjuk, a valószínűségszámítás axiómáit kielégítő valószínűségre gondolunk, tehát olyanra, amelynek mindig van meghatározott számszerű értéke. A fenti 2. kérdésben éppen arról van szó, hogy az így felfogott valószínűséget is mindig úgy lehet-e és úgy kell-e tekinteni, mint amely jellemzi az egyes tételeknek a más tételek általi induktív hitelesítési fokát.

Ha a fenti két kérdés közül az elsőre nemleges választ adunk, ez természetesen eleve eldöntené, hogy nemmel feleljünk a második kérdésre; ezzel szemben az elsőre adott igenlő választ még nem dönti el a második kérdésre adott választ. Ez természetes, ugyanis az a tény, hogy a mennyiségi valószínűségi kijelentéseket olyan (analitikus) állításokként interpretáljuk, amelyek H hipotézisnek E adatok általi megindokolási fokáról szólnak, még nem zárja ki azt, hogy bizonyos esetekben azok az adatok, amelyeknek alapján lehetőnek tartjuk H hipotézist, ne tennék lehetővé, hogy számszerűen meghatározzuk H-nak E által való megindokoltsági fokát.

Carnap mindkét fenti kérdésre igenlő választ ad, jóllehet átmenetileg megkülönbözteti a megerősítés *minőségi összehasonlító* és mennyiségi fokát,[12] ezzel szemben Keynes pl. a következőket írta: „Sok olyan eset van, amikor a szabályok nem engedik meg a valószínűségek mennyiségi összehasonlítását".[13]

A fenti két probléma megkülönböztetése fontos, mert lehetővé teszi annak megállapítását, hogy az a körülmény, hogy esetleg nem tudjuk minden esetben megadni H hipotézis E adatok általi megindokoltságának fokát, nem érv a valószínűség fogalmának logikai értelmezése ellen, hanem csak az olyan mennyiségi induktív logika felépítésének lehetősége ellen, amely kimerítené az induktív következtetés minden esetét. Ahhoz ugyanis, hogy a logikai interpretáció indokoltságát mint az egyetlen vagy az egyik lehetséges értelmezést elismerjük, elegendő, hogy csak a mennyiségi valószínűségi kijelentéseket, vagy éppenséggel csak néhány mennyiségi valószínűségi kijelentést lehessen értelmezni ily módon.

A fenti megkülönböztetés lehetővé teszi számunkra, hogy a logikai valószínűség elméletének további elemzése során csak az első kérdésre szorítkozzunk, s ne tárgyaljuk azt a bonyolult kérdést, hogy lehetséges-e mennyiségi jellegűvé tenni az indukció egész logikáját.

IV. A logikai valószínűség egy valamely ítélet — a H hipotézis — és más ítéletek — az E adatok — közti logikai viszony jellemzése. Éppen ez a tény a legfőbb kiindulópontja azoknak a véleményeknek, amelyek a logikai interpretációt mint szubjektivizmust elítélik. Ilyen ellenvetéseket azok vetnek fel, akik helyeslik a valószínűségnek olyan kategóriaként való interpretációját, amely közvetlenül a természeti jelenségek között fennálló információinktól és szubjektív beállítottságunktól független összefüggéseket jellemez. Ilyen ellenvetéseket fogalmaz meg Carnappal szemben például R. von Mises a *„Probability, Statistics and Truth"* c. ismert könyvének új kiadásában. A bírálók szemmel láthatóan arra gondolnak, hogy a logikai valószínűség, amelyet Carnap koncepciója alapján a hipotézisnek tulajdonítanunk kell, függ a mi

[12] *R. Carnap:* Id. mű. I. fej. 4. és 5. §; 4. fej. 46. 47. és 48. §.
[13] *J. M. Keynes:* Id. mű. 112. o.

rendelkezésünkre álló információktól, az E adatoktól. Nem fogadhatjuk el azonban a szubjektivizmusnak a valószínűség elméletével szemben ezen az alapon emelt vádját.

A valószínűség fogalma a logikai interpretáció szerint a logika kategóriája, a valószínűségi kijelentések pedig analitikusak, semmit sem mondanak a világról, nem lehetnek objektívek abban az értelemben, ahogy az olyan valószínűségi kijelentések objektívek, amelyekben a valószínűség az események osztályai között fennálló kapcsolatokat jellemző kategória. A logikai valószínűség fogalma nem lehet *objektív ismeretelméleti* fogalom, csak az *interszubjektivitás* illetheti meg. Ha azonban ez a fogalom az alanytól független logikai összefüggéseket jellemez, ha a valószínűségi kijelentések csak annyit mondanak, hogy E és H között ilyen és ilyen logikai viszony *van* (E p fokban megindokolja H-t), akkor nem látunk alapot arra, hogy ezt az interpretációt a szubjektivizmussal vádoljuk. A H-nak E által történő megindokolási foka, mint logikai kapcsolat, egyáltalán nem függ semmilyen rendelkezésünkre álló információtól, például az E empirikus igazságára vonatkozó információktól. A valószínűség fogalma tehát itt ugyanolyan objektív, mint a következmény fogalma a deduktív logikában. A valószínűség logikai fogalmának objektivitását (interszubjektivitását) a logika objektivitása konstituálja.

Carnap erről a következőket írja:

„A logikának ez az objektív koncepciója, az a nézet, hogy a logika fogalmai, alapelvei és az ezen fogalmakat használó állítások objektívek, egyáltalán nem új. Ellenkezőleg, a logikusok többségének álláspontját jellemzi. Ha azonban nem a logikai problémák megoldásának módját kutatjuk, hanem a logikusok általános megjegyzéseit diszciplinájuk feladatairól és jellegéről, akkor gyakran egészen mást találunk bennük. Itt a logikát gyakran a gondolkodás művészetének jellemzik, elveit pedig a gondolkodás elveinek vagy törvényeinek mondják. Ebben az esetben olyan meg nem egyezéssel van dolgunk, mely abban áll, hogy bár maguk a problémák objektív jellegűek, mégis szubjektív pszichológiai kategóriákban írják le őket. A logika állításainak jellemzése az igaz vagy racionális, vagy indokolt meggyőződés kategóriáiban nem magyaráz meg többet, mint az a nézet, amely úgy hangzanék, hogy az ásványtan elmondja nekünk, hogyan kell helyesen gondolkodnunk az ásványokról."[15]

A szubjektivitás vádja minden bizonnyal azon alapul, hogy a H hipotézis valószínűsége iránt (amely hipotézis például bizonyos Z eseménynek S helyzetben való jövendő bekövetkezésére vonatkozik) legtöbbször nem az E protokolltételek tetszőleges együttese szempontjából érdeklődünk, hanem az E adatok olyan együttesére való tekintettel, amely tartalmazza a teljes, számunkra hozzáférhető, a hipotézisünk szempontjából fontos információt (például — a vizsgált esetben — teljes információt Z esemény előfordulásának viszonylagos gyakoriságáról minden eddig megfigyelt és regisztrált hosszú kísérletsorozatban). Ezért a különböző időpontokban, az információgyűjtés különböző stádiumaiban a H hipotézist különböző E', E'', E''' . . . adategyüttesekhez viszonyítjuk, amelyekhez viszonyítva a megfelelő $p,'$ p'', p''' . . . valószínűségek jellemzik, amikor is általános esetben ezeknek a valószínűségeknek az értékei különbözők. Az, hogy a kutatók adatai a H hipotézist az adott időben E^n adat-együtteshez, nem pedig valamely másik adat-együtteshez vonatkoz-

[14] *R. von Mises:* Probability, Statistics and Truth, London 1956.
[15] *R. Carnap:* I. dmű. 39—40. o.

tatják, szubjektíve meghatározott, azaz attól függ, hogy a kutatók számára az adott időben mennyi információ hozzáférhető. Ha tehát a valószínűséget úgy értjük, mint olyan fogalmat, amely a természet valamely objektív törvényszerűségeinek leírására szolgál (például bizonyos feltételkomplexumok tulajdonságainak leírására, amely feltételek között végbemennek bizonyos meghatározott statisztikai együttesekre vonatkozó események, vagy bizonyos részttulajdonságok leírására), természetesen meg kell állapítanunk, hogy tudásunk állásától, amely szükségessé teszi, hogy H hipotézist éppen az E^n adategyütteshez vonatkoztassuk, nem a Z eseménynek S helyzetben való valószínűsége függ, hanem csak az a *pontosság, amellyel sikerül meghatároznunk ezt a valószínűséget.* Aki másként vélekedik, vagyis úgy, hogy az ily módon felfogott valószínűség megváltozhat annak következtében, hogy új adatok jutnak birtokunkban, az joggal vádolható szubjektivizmussal. A szubjektivizmus így indokolt vádja azonban téves, ha Carnapról van szó. Szerinte ugyanis a H hipotézis valószínűsége az E' adat-együttesére, vagyis bizonyos empirikus ítéletek együttesére tekintettel, logikai relációs, s mint ilyen, egyáltalán nem változik, ha új, teljesebb E'' adat-együttest találunk, és erre az adat-együttesre való tekintettel a hipotézisnek már más valószínűségét számítjuk ki. Abból, hogy a H hipotézist az E adat-együttesre való tekintettel logikailag p valószínűség illeti meg, Carnap egyáltalán nem vonja le azt a következtetést, hogy például a vonatkoztatott helyzetben Z esemény előfordulási valószínűsége p, a valószínűségnek abban az értelmében, mely a valószínűséget a valóságra vonatkozó kategóriává tenné.

Így tehát a szubjektivizmus vádja, amely egyébként azon a teljesen helyes premisszán alapul, hogy nem szabad összetéveszteni az objektív természeti tényeket és összefüggéseket azzal, amit róluk tudunk vagy gondolunk — nem állja meg a helyét a valószínűség logikai elméletét *következetesen* képviselők álláspontját illetően, különösen az olyanokét illetően nem, akik — mint Carnap — a valószínűség-fogalom logikai kategóriaként való interpretációját az egyik lehetséges, nem pedig az egyetlen megengedhető értelmezésnek tekinti.

A *következetes* szót azért húztuk alá, hogy kiemeljük: a logikai valószínűség elmélet ellen csak addig nem emelhető kifogás, amíg kizárólag az ítéletek közti logikai relációk elemzésére alkalmazzák. Ez az interpretáció viszont azonnal bizonyos ellenvetéseket vet fel, ha az így értelmezett valószínűségi kijelentéseknek empirikus prognózisok értékét tulajdonítjuk. Ezért, úgy vélem, a valószínűségi kijelentések ilyen felfogása elkerülhetetlenül következik abból, hogy a logikai valószínűség fogalmát a „valószínűség" kifejezés *egyetlen* alapvető interpretációjának tekintik.

Amíg azonban a tudóst például az a probléma érdekli, hogy a rendelkezésére álló adatok a H vagy a H' hipotézist indokolják-e meg jobban vagy hogy az E' vagy az E'' adatok indokolják-e meg jobban a H hipotézist (ez lehet például az a kérdés, hogy az újonnan szerzett adatok növelik vagy csökkentik-e a H hipotézis valószínűségét), addig a logika problémakörében marad, e logikai interpretáció ellen viszont csak akkor nem emelhető kifogás, ha az adatok olyanok, hogy azok alapján számszerűen meghatározható, milyen fokban erősíti meg E' és E'' a H-t vagy E a H' és a H''-t; itt a valószínűség logikai kategória, és a valószínűségi kijelentés analitikus jellegű.

Nem kétséges, hogy a tudományos gyakorlatban és az életben találkozunk ilyen problémákkal. Például biztosan ilyenekkel van dolgunk, amikor két hipotézis között a választást éppen a megfelelő logikai kapcsolatok megér-

tése alapján eleve attól tesszük függővé, hogy milyen adatokat *kapunk* valamely kísérletben, s emellett tökéletesen tudatában lehetünk annak, hogy a lefolytatott kísérlet nem ad nekünk teljes információt a dolgok vizsgált állapotáról. Még ha előzetesen tájékozódunk is a különböző hipotézisek és a lehetséges kísérleti eredmények közti ilyen logikai kapcsolatokról, ez a tájékozódás természetesen semmit sem mond a kísérlet eredményéről, legfeljebb arra nyújt lehetőséget, hogy meghatározzuk az illető kísérlet heurisztikus értékét.

Igy tehát egyáltalán nem szubjektív, hogyha a valószínűséget úgy interpretáljuk, mint a hipotézisnek bizonyos adatokkal való megerősítési fokát, de csak akkor nem szubjektív, ha az ilyen interpretáció alkalmazhatósági köre bizonyos logikai problémákra korlátozódik, és a megfelelő valószínűségi kijelentésekben nem adunk semmilyen prognózist az események tényleges alakulására vonatkozóan.

V. Az, amit az előbbiekben elmondtunk a logikai valószínűség elméletről, mindenekelőtt Carnap koncepciójára vonatkozik. Carnapnak ugyanis az a véleménye, hogy két valószínűségfogalom van, éspedig a *probability*$_1$ amely az ítéletek közötti kapcsolatot jellemzi — nevezetesen azt a fokot, amelyben egy valamely tételt más tételek logikailag megerősítenek —, valamint a *probability*$_2$, amely az események osztályai között fennálló viszonylatra vonatkozik. A Carnap-féle *probability*$_1$ tehát egyik példája annak, hogy a valószínűséget az ítéletek relációs jellemzőjének tekintik.

A valószínűségfogalom értelmezésének kérdésében vannak azonban olyan álláspontok is, amelyek nem ismernek el *más* gondolatmenetet azonkívül, hogy a valószínűség az ítéletek relációs jellemzője; ezek az álláspontok tehát tagadják, hogy a valószínűségi megállapítások mondhatnak valamit az események osztályai között fennálló valóságos viszonylatokról.

Az a nézet, hogy a valószínűség mindig az ítéletek relációs jellemzője, s a valószínűségi kijelentések közvetlenül semmit sem mondanak az objektív valóságról, lényegében két álláspontnak felelhet meg.

Először, annak az álláspontnak, amely szerint minden valószínűségi kijelentés ítéletek közötti kapcsolatot állapít meg, tehát analitikus jellegű.

Másodszor, annak az álláspontnak, amely szerint a valószínűség mindig csak az ítéleteket illeti meg, s ezért nem (vagy nem mindig) logikai kategória, a valószínűségi kijelentések pedig nem analitikusak, hanem arról mondanak valamit, hogy milyen fokban vagyunk meggyőződve az ítélet helyességéről vagy mennyire hiszünk abban, egyszóval az ítélettel szembeni szubjektív magatartást jellemzik.

Úgy gondolom, hogy az első álláspontra példa a valószínűség fogalmának Keynes és Jeffreys javasolta értelmezése, a második vélemény tipikus képviselője pedig a már előbb említett de Finetti.

Véleményem szerint a kétféle álláspont közül egyiket sem lehet elfogadni.

Carnaptól eltérően Jeffreys a valószínűséget nem az ítéletek megerősítése fokának (degree of confirmation), hanem a racionális hit fokának (degree of rational belief) nevezi. Ez a terminológiai különbség kétségeket ébreszthet abban, vajon a valószínűség fogalma Jeffreys értelmezésében Carnapéhoz hasonlóan logikai kategória-e, vagy pedig szubjektív tartalma van-e és pszichológiai kategória. Carnapnak például az a véleménye, hogy a *degree of rational belief* csak rossz kifejezés, s Jeffreys és Keynes elméletének tartalma határozottan azt mondja, hogy a valószínűség nem más, mint az a fok, amelyben

valamely tételt más ítéletek megerősítenek,[16] tehát logikai valószínűségről van szó.

Ha elfogadjuk Carnap véleményét, hogy Jeffreys és Keynes a valószínűséget logikai kategóriának tekinti, s a *racionális hit foka* csak ügyetlen kifejezés az ítéletek közti bizonyos logikai relációk megjelölésére, akkor ebből az következik, hogy eszerint a szerzők szerint — akik ugyanis nem ismerik el, hogy két valószínűség-fogalom létezik — a valószínűségi kijelentések *soha* sem arról beszélnek, hogy milyen *események* valószínűek, hanem *csak mindig arról beszélnek*, hogy milyen ítéletek jobban megerősítettek az alany rendelkezésére álló információk szempontjából (függetlenül attól, hogy ezek az információk honnan származnak, milyen gazdagok és mennyire megbízhatók). Az efféle értelmezésből talán egyértelműen következik hogy a determinisztikus és a valószínűségi törvényeknek a tudományban, például a fizikában elfoglalt helyéről szóló egész vita egyszerűen értelmetlen.[17] Ha ugyanis a valószínűségi kijelentések nem mondanak semmit az események lefolyásáról, akkor egyáltalán nem lehet semmilyen empirikus tartalmú valószínűségi törvényt megfogalmazni. Ezáltal a valószínűségi állítások, például a fizikában, a dolgok lényegéből kifolyólag nem tartoznának a fizika elméletéhez, hanem a meta-elmélet részét alkotnák: arról szólnának, hogy a fizika ítéletei mennyire megalapozottak, *tekintettel* valamely (így vagy amúgy szerzett, jobban vagy rosszabbul igazolt) adatokra. Ebből az álláspontból kétségtelenül az következnék, hogy vagy minden tudományos törvény determinisztikus jellegű, mert a valószínűségi kijelentéseknek nem lehet empirikus tartalmuk — *ergo* nem lehetnek tudományos törvények —, vagy hogy semmilyen tudományos törvénynek sincs empirikus tartalma, s a determinizmus és az indeterminizmus közti vita csak logikai vita, amely nem vonatkozik a valóság struktúrájára.

Az efféle értelmezés elfogadása hatalmas nehézségekhez vezet. Ebben a helyzetben csodálatos rejtélynek bizonyul az a tény — amelyet nem lehet tagadni —, hogy a valószínűségi kijelentések alapul szolgálhatnak és szolgálnak is arra, hogy jó megközelítéssel előrelássuk a tömeges események globális eredményét. Nem látunk ugyanis semmilyen lehetőséget arra, hogy az így értelmezett valószínűségi kijelentésekről helyesen áttérjünk a világra vonatkozó empirikus állításokra.

Ha fenntartjuk, hogy minden valószínűségi kijelentés analitikus jellegű, és mivel tagadhatatlan, hogy az empirikus tudományokban a tömeges események lefolyásának megközelítő előrelátására használják őket, ezért feltétlenül meg kell adni azt a módot, amellyel megfelelően áttérhetünk az így felfogott valószínűségi kijelentésekről legalábbis egyes empirikus alkalmazásaikhoz. *Ilyen átmenet azonban nincs*, ha az empirikus alkalmazásokon az olyan dolgok *egyes fizikai állapotainak előrelátását* értjük, amelyek előfordulása kísérletileg megállapítható. Így tehát az említett koncepcióban a valószínűségi kijelentések nem jellemeznek a tények között fennálló bizonyos törvényszerű összefüggéseket, maguk tehát nem szolgálhatnak arra, hogy megismerjük egyes jelenségek, például a tömeges jelenségek jövőbeli alakulását.

[16] Carnapnak a logika objektív jellegéről, valamint a helytelen lélektani értelmezésekről tett kijelentése, amelyet fentebb idéztünk, a szövegben *explicite* Jeffreys nézeteire vonatkozik.

[17] Itt feltételezzük: az összes vitázók egyetértenek abban, hogy a tudomány törvényei empirikus kijelentések.

Ebben a helyzetben két különböző módon lehetséges a valószínűségi kijelentések összekapcsolása az előrelátás gyakorlatával.

Mindenekelőtt fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy bár maguk a valószínűségi kijelentések, ha mint az állítások közti logikai relációkra vonatkozó analitikus tételeket kezeljük őket, nem lehetnek empirikus előrelátások alapjai, ám fontos szerepet játszhatnak a prognózisokban, ha a valóságról szóló meghatározott ítéletek állításával *együtt* vesszük őket figyelembe. Így tehát meghatározott *E* adatok igazságának *elismerése* alapján nyilvánvaló, hogy azoknak az ítéleteknek, melyek valamely hipotézis és az ezen *E* adatok közti logikai relációkra vonatkoznak, prognosztikus értékük lehet.

Mik is azonban voltaképpen azok az *E* adatok, amelyeknek alapján valamely jövő esemény valószínűségét kiszámítjuk? Nem egyebek, mint hosszú kísérletsorozatokban fellépő események empirikusan megfigyelt, viszonylag stabil előfordulási gyakoriságára vonatkozó állítások. Ezért minden olyan esetben, amikor a tömeges események lefolyásának empirikus prognózisát valószínűségi kijelentésekre alapozzuk, vagy el kell vetnünk a logikai értelmezést, s a valószínűségnek más fogalmát kell elfogadnunk (például a statisztikai-gyakorisági fogalmat), vagy pedig azonosítanunk kell a logikai valószínűséget az események előfordulásának logikai valószínűségével. Állítólagosan analitikus kijelentésünk itt egyszerűen az események viszonylagos gyakoriságának stabilitására vonatkozó prognózissá válik. Ezért az a véleményem, hogy von Misesnek van igaza, amikor a logikai valószínűség elmélet bírálatakor azt mondja, hogy valahányszor az így értelmezett valószínűségi kijelentést a tömeges jelenségek empirikus prognózisára kívánjuk felhasználni, át kell térnünk arra az álláspontra, hogy a valószínűség fogalmát az események relációját jellemző kategóriáknak értelmezzük. Nézetem szerint éppen ez a tény készteti arra Carnapot, hogy két különböző valószínűség-fogalmat ismerjen el — a *probability*$_1$-et és a *probability*$_2$-t —, s ezt a gondolatot fejezi ki a következő szavakkal:

„Látjuk tehát, hogy sem az empirikus tudományok, amelyek a statisztikai valószínűség fogalmával dolgoznak, sem a logikai valószínűségen alapuló induktív logika nem lehetnek egymagukban a cselekvés irányelvei, hanem csak a kettő együttesen".[18]

Igy tehát az analitikus valószínűségi kijelentéseknek az események előrelátásának gyakorlatára való ilyen összekapcsolása — ha az analitikus valószínűségi kijelentéseket (a valóságra vonatkozó bizonyos ítéletek állításával együtt) az események előrelátására használjuk fel — megköveteli, hogy a valószínűség logikai fogalmán kívül legalább elismerjük egy másik fogalmát is.

Ha azt állítjuk, hogy a valószínűség *mindig* logikai kategória, és a valószínűség semmilyen más fogalmának nincs értelme, akkor a valószínűségi kijelentéseket más módon kell összekapcsolni a gyakorlattal.

Ez a második mód abban áll, hogy bizonyos pragmatikus eljárási szabályokat adunk azokra az esetekre, amikor tekintettel a rendelkezésünkre álló adatokra, a meghatározott hipotéziseket a valószínűség meghatározott fokai illetik meg.

Ilyen szabályokat természetesen csak annyiban lehet megfogalmazni, amennyiben teljesen külsődlegesek az elmélethez képest, azaz egyáltalán nem következnek belőle. Például azt mondhatják, hogy ha *E* az a maximális információ, amellyel *Z* eseményeknek az *S* helyzetben való viszonylagos gyakori-

[18] *R. Carnap:* Id. mű 252. o.

ságára vonatkozóan rendelkezünk, akkor meghatározott „játékban" a *Z* események előfordulására olyan valószínűségnek megfelelő tétet kell tennünk, amely megfelel annak a valószínűségnek, amellyel ezen esemény előfordulásának *H* hipotézise rendelkezik, tekintettel az *E* adat-együttesre. Nem kétséges, hogy az ilyen szabály a valószínűség-fogalom logikai értelmezése szempontjából teljesen önkényes. Emellett az a tény, hogy ez a szabály időnként *hatásos*, inkább arra késztet bennünket, hogy úgy véljük: mégiscsak kell, hogy ennek a szabálynak legyen valamely (ontológiai?) megerősítése, amelyet a logikai értelmezés nem ad meg; ez a tény tehát arra késztet bennünket, hogy megkeressük ezt a megerősítést, s ne érjük be a logikai értelmezéssel, még ha ez formálisan helyes is. Ennek a szabálynak megerősítése csak az az állítás lehet, hogy a logikai valószínűségen kívül létezik még a valószínűség mint az objektív világban fennálló valóságos összefüggések jellemzése, és lényegében éppen ez a becslés alapja.

Röviden szólva, aki tagadja, hogy minden empirikus természettörvény determinisztikus jellegű, vagy tagadja hogy e törvények nem empirikus tartalmúak, az nem állíthatja ugyanakkor azt, hogy a valószínűség minden valószínűségi kijelentésben csak logikai kategória, és a valószínűségi kijelentések csak logikai relációkat mondanak ki. Vagy-vagy: vagy nyiltan el kell ismernie más valószínűségfogalom létezését, s azokban az esetekben, amikor valószínűségi kijelentéseket használ az események előrelátására, össze kell kapcsolnia a logikai valószínűséget a viszonylagos gyakorisággal, vagy pedig el kell fogadnia bizonyos pragmatikus szabályokat, amelyeknek megerősítése ismét csak az lehet, hogy elismeri a logikain kívül egy másik valószínűség-fogalom létét.

A fentiekben azt mondottuk, hogy Carnap Keynes és Jeffreys elméletét úgy értelmezi, hogy a *racionális hit fogalmát* azonosítja az ő *degree of confirmation*-jával, s az egész vizsgált koncepciót azonosítja a logikai értelmezéssel. Keynes és Jeffreys koncepciójának értelmezése tekintetében viszont más álláspontra helyezkedik K. R. Popper. Szerinte az a nézet, amely azonosítja a valószínűséget a racionális hit fokával, szubjektív jellegű.[19] Cikkünknek azonban nem célja, hogy a különböző szerzők nézeteit interpretálja. Bennünket nem az egyes szerzők, hanem meghatározott álláspontok érdekelnek. Ezért nem foglalkozunk azzal a problémával, hogy amikor az egyik szerző megállapítja, hogy a valószínűség *mindig* az ítélet relációs jellemzője, akkor arra gondol-e, hogy a valószínűség mindig objektív logikai kategória, vagy pedig pszichológiai értelmezését fogadja-e el. Itt bennünket csak e két álláspont *következményei* érdekelnek. Az elsőnek — amely a valószínűséget mindig logikai kategóriának tekinti — következményeire a fentiekben mutattunk rá. Most a második álláspont következményeinek ismertetésére térünk rá, tehát azéra, amely a valószínűséget az ítélet relációs jellemzőjének, de nem mindig logikai kategóriának tekinti.

VI. Ha a valószínűség fogalmát nem logikai kategóriának tekintjük, hanem valamely állításba vetett hitünk vagy meggyőződésünk mértékének, akkor a valószínűségi kijelentés természetesen már nem analitikus jellegű. A valószínűség továbbra is az ítélet jellemzője, ám a valószínűségi kijelentésnek — amelyet itt úgy fogunk fel, mint arra vonatkozó kijelentést, hogy *H*

[19] Ezt a nézetet K. R. Popper több alkalommal kifejtette, különösen „Logic of Scientific Discovery" c. könyvében (London 1959. 148—149. o.), továbbá a „British Journal for the Philosophy of Science" c. folyóiratban közölt néhány cikkben. Lásd 1954. 5. sz. 143. o., 1957. 7. sz. 350. o. és 1958. 8. sz. 294. o.

hipotézisnek p valószínűségi foka van bizonyos O egyén számára — empirikus tartalma lehet. Ekkor a valószínűségi kijelentés azt a fokot jellemzi, amelyben O egyén meg van győződve valamely esemény bekövetkezéséről; bizonyos feltételek esetén ez a fok kísérletileg megállapítható. A valószínűség fogalma itt lényegében pszichológiai kategória lesz, szubjektív tartalma van, nem a *dolgok állását* jellemzi, hanem valakinek a dolgok állásáról szerzett *tudása állását.*

Annak megfelelően, amit fentebb (a II. pontban) a *szubjektivizmus* kifejezés értelmezéséről elmondottunk, ez a tény önmagában nem elegendő ahhoz, hogy ennek az álláspontnak képviselőjét szubjektivizmussal vádoljuk. Hiszen lehetséges, hogy a valószínűség fogalmának nincs objektív tartalma, hogy ténylegesen csak szubjektív meggyőződésünk fokának jellemzésére szolgálhat, valamely esemény bekövetkezését illető bizonyosságunk vagy bizonytalanságunk fokának. Valóban lehetséges, hogy minden valószínűségi kijelentés tartalma szubjektív, és a természet minden eseménye egyértelműen determinált? Ez az értelmezés arra — a filozófiában egyáltalán nem teljesen legyőzött — gondolatra emlékeztet, hogy a véletlen kategóriájának nincs objektív tartalma, hanem csak az okok nem ismeretét jellemzi.

Amikor hitünk fokáról beszélünk, ennek egyáltalán nem kell azt jelentenie, hogy a *szubjektív* hit fokát nem lehet *interszubjektíve* meghatározni, de Finetti éppen azt állítja, hogy a valószínűség foka *szubjektív* meggyőződésünket jellemzi, amelynek mértékét *interszubjektíve* empirikusan ellenőrizhető módon jellemezhetjük. Ezt írja erről:

„Az a meggyőződés, hogy minden jól definiált fogalomnak objektív tartalommal kell rendelkeznie, csak előítélet; a szubjektív tartalmú fogalom is definiálható . . . A szubjektív valószínűség fogalma számára javasolt egyik operatív definíció-forma a következő meghatározás: azt állítjuk, hogy E esemény valószínűsége O alany számára P valós szám. Ha O alanynak lehetősége van x tét kiválasztására, amely mellett hajlandó fogadni E eseményt illetően, akkor az $x = P\text{-}t$ választja".[20]

„A fogadás struktúrája elvileg megadja a közvetlen kísérleti mérési módszert, hogy mérjük a bizalomnak azt a fokát, amellyel felruházzuk valamely esemény bekövetkezésére vonatkozó meggyőződésünket. Ennek a foknak meghatározatlansága kétségtelenül nagyobb az egzakt tudományok méréseinek meghatározatlanságánál, itt ugyanis szubjektív nagyság méréséről van szó, a különbség azonban nem elvi."[21]

„Meghatározhatjuk mennyiségileg, a valószínűségnek azt a fokát, amelyet az alany az adott eseménynek tulajdonít, úgy hogy az egész elméletet azonnal le lehet vezetni igen egyszerű, nyilvánvaló értelmű természetes feltételből. Egyszerűen annak a banális gondolatnak matematikai pontossággal való megfogalmazásáról van szó, hogy az a valószínűségi fok, amelyet az alany valamely eseménynek tulajdonít, megvilágítja azokat a feltételeket, amelyek esetén az alany hajlandó fogadást kötni az illető eseményről."[22]

Igy tehát annak az álláspontnak, amely a valószínűséget mint szubjektív kategóriát kezeli, egyáltalában nem kell szembekerülnie a tudományos tételek interszubjektivitásának posztulátumával.

[20] *B. de Finetti:* Le vrai et le probable. Dialectica, 1949—1950. 3—4. sz. 81. o.
[21] *B. De Finetti:* La prévision, ses lois logiques et ses sources subjectives. L'Annales de l'Institut H. Poincaré. 7. 1937. 6. o.
[22] Uo. 59. o.

A valószínűség fogalmának objektív jellegéről folytatott vita lényege nem csak azon két álláspont közti ellentétre szorítkozik, amelyek egyike a valószínűségi kijelentéseket analitikus ítéleteknek tekinti, másik pedig empirikus kijelentésekként fogja fel. E vita lényege ugyanis abban áll, hogy az empirikus valószínűségi kijelentések az események osztályai közti objektív, az alanytól független kapcsolatokra vonatkoznak, vagy pedig tudásunk pontatlanságára. Az, hogy *O* személynek az ítélet tartalmába vetett hite fokát úgy jellemezhetjük, mint amely interszubjektíve megállapítható — csak a probléma egyik oldala, és a bennünket érdeklő kérdésben nem is a legfontosabb. Ebben az esetben összehasonlíthatatlanul lényegesebb, hogy választ adjunk egy másik kérdésre, mégpedig: az *O* személy hitének foka a természet objektív összefüggéseinek megismerésére támaszkodó *racionális értékelés* tárgya lehet-e? De Finetti erre a kérdésre nemleges választ ad; az a véleménye, hogy a valószínűség becslésének nincs objektív mértéke. De Finetti vitába száll azzal a nézettel, hogy ilyen objektív mérték lehet az *a* jegyű események előfordulásának *viszonylagos gyakorisága* a *b* jegyű események osztályában *(a vonatkoztatási osztályban)*, s arra hivatkozik, hogy ezeket az osztályokat önkényesen alkotjuk meg, azaz önkényesen választjuk ki az *a* és *b* jegyeket a vizsgált esemény összes jegyei közül:

„Az események osztályának kiválasztása önmagában teljesen önkényes; ha hasonló eseményeket választunk ki, ezt csak azért tesszük, hogy könnyebbé tegyük a gyakoriságok előrelátását, és a különböző valószínűségek összehasonlítását . . . Minden ilyen fajta osztályozás csak kisegítő funkciót tölt be, és csak szubjektív értéke van."[23]

„Mindig végtelen sok mód van ugyanannak a megfigyelt csoportnak megmagyarázására; ha közülük egyet választunk ki, és kimondjuk a törvényt, akkor ezt csak szubjektív okokból tesszük."[24]

Ha az alábbiakban ezt az értelmezést szubjektivisztikusnak nevezem, ezt azért teszem, mivel úgy gondolom, hogy a fent megfogalmazott kérdésre helytelen nemleges választ adni, hogy lényegileg az empirikus tudományokban előforduló valószínűségi kijelentések többsége éppen a természeti jelenségek osztályai között fennálló objektív összefüggésekről szól, s hogy ezért valamely *O* személy által a hipotézis tartalmába vetett hit foka — racionális értékelés tárgya lehet ezen objektív összefüggések ismerete alapján.

Nézetem szerint a valószínűség fogalmának *csak* szubjektív kategóriaként való értelmezése — mely szerint a valószínűség az alanynak az ítélethez való viszonyát jellemzi — nem azért helytelen, mert sohasem használjuk ezt a valószínűség-fogalmat. Ellenkezőleg, megállapíthatjuk, hogy ez a valószínűség-fogalom a döntés-funkció elméletére vonatkozó kutatások tárgya. Véleményem szerint ez az értelmezés azért helytelen, mert *minden* valószínűségi kijelentésnek mindig szubjektív tartalmat ad. Az ilyen álláspont ellen viszont számos fontos érv szól, amelyekről az alábbiakban még szó lesz. A legfontosabb az, hogy ezen az alapon teljesen értelmetlen marad például az a tény, hogy a természeti és társadalmi jelenségek statisztikus megoszlása viszonylag stabil, valamint a gyakorlat által megközelítőleg nagy pontossággal igazoltan előre tudjuk látni tömeges következményeiket.

Ebben a cikkben nem foglalkozunk az empirikus tartalmú valószínűségi kijelentések objektív értelmének kérdésével, de ki kell térnünk a következő

[23] Uo. 21—22. o.
[24] Uo. 64. o.

kérdésre: igaz-e általában az az eddig általunk elfogadott feltételezés, hogy vannak olyan valószínűségi kijelentések, amelyekben a valószínűség fogalma nem logikai kategória?

VII. Hogy a fenti kérdésre választ adhassunk, véleményem szerint két problémát kell megkülönböztetni. Ezek:

A) Vajon minden valószínűségi ítéletnek, amelyet a köznyelvben és a tudományban kijelentünk, megtalálhatjuk-e olyan megfogalmazásait, amelyek megfelelnek a logikai értelmezés követelményeinek?

B) Ha lehetséges ilyen megfogalmazás, akkor vajon ezeket az ítéleteket mindig valóban abban az értelemben értjük-e, amelyet a logikai értelmezés tulajdonít nekik, azaz a tudományban és a gyakorlatban éppen abban az értelemben *értjük* őket, amelyet ezeknek a kijelentéseknek a logikai értelmezés követelményei szerinti megfogalmazása ad?

Vizsgáljuk meg a köznapi értelemben megfogalmazott valószínűségi ítéletek néhány példáját:

W1. Annak valószínűsége, hogy holnap szép idő lesz, *p*.

W2. Julius Caesar valószínűleg volt Angliában.

W3. Annak valószínűsége, hogy *X* úr, aki jelenleg 50 éves, megéri 60. életévét, *p*.

W4. Annak valószínűsége, hogy kockával hatost dobunk, *p*.

Hogyan kell érteni ezekben és az efféle megfogalmazásokban a *valószínűség* kifejezést? Úgy tűnik, hogy mindezekben az ítéletekben valamely esemény valószínűségéről van szó. Ezeket az ítéleteket azonban másképpen is felfoghatjuk, éspedig:

W5. Annak a feltételezésnek valószínűsége, hogy holnap szép idő lesz, *p*.

W6. Annak a feltételezésnek, hogy Julius Caesar volt Angliában, valószínűsége nagy.

W7. Annak a feltételezésnek valószínűsége, hogy a jelenleg 50 éves *X* úr megéri 60 életévét, *p*.

W8. Annak a feltételezésnek valószínűsége, hogy a kockával hatost dobunk, *p*.

A fent megfogalmazott *A* kérdés arra a problémára vonatkozik, vajon minden valószínűségi ítélet, amellyel a tudományban és a gyakorlatban dolgunk van, megszerkeszthető-e úgy (ha csak formai szempontokat veszünk figyelembe), hogy *explicite* ne az események valószínűségéről, hanem az állításoknak valamely rendelkezésünkre álló adatra tekintettel megállapított valószínűségéről legyen szó.

A *B* kérdés pedig arra vonatkozik, vajon a tudományban és a gyakorlatban a valószínűségi kijelentéseket csak abban az értelemben *értjük-e*, amelyet a W5—W8 ítéletek sugallnak, vagy a W1—W4 ítéletek sugallta értelemben is értjük-e őket.

Az első kérdésre adott válasz szinte nyilvánvaló. Semmi okunk sincs arra, hogy valamely valószínűségi ítélet (formai szempontokból) ne legyen úgy megfogalmazható, hogy valamely hipotézisnek tulajdonítson valószínűséget.[25]

[25] Kétséges viszont, hogy a megfordított eljárás mindig lehetséges-e, vagyis hogy a köznyelv vagy a tudományos nyelv minden valószínűségi kijelentése értelmezhető-e az események valószínűségére vonatkozó állításnak. A W2 kijelentés például nyilvánvalóan csak abban az esetben lehet értelmes, ha W6 értelemben értjük, vagyis a hipotézis valószínűségéről szóló kijelentésnek fogjuk fel.

Formai szempontból ugyanis a különbség a fenti két fajta megfogalmazás között az empirikus tudomány nyelvének állításai és a meta-nyelv állításai közti különbség. A logikai értelmezés arra az esetre vonatkozik, amikor a valószínűségi kijelentés valószínűséget tulajdonít az állításnak, és ezért ő maga meta-állítás (függetlenül attól, hogy az állítás, amelynek valószínűséget tulajdonítunk, maga valószínűségi állítás-e vagy sem). Tény, hogy minden empirikus állításnak mellérendelhetünk egy meta-állítást.

A fentiek azonban természetesen nem jelentik azt, hogy az állításnak és a meta-állításnak *értelme* azonos, s ebből ered *B* kérdésünk.

A logikai valószínűség olyan függvény, amelyek argumentu mai állítások; az empirikus valószínűség viszont olyan függvény, amelynek argumentumai események osztályai.

A *B* kérdésére válaszolva meg kell jegyeznünk, hogy az a mód, ahogyan a valószínűségi ítéleteket a köznyelvben, sőt néha az empirikus tudományokban is *megfogalmazzák*, nem lehet meghatározó annak a kérdésnek az eldöntésében, hogy *e két értelem közül melyik értelemben fogjuk fel őket.*

Először, a köznyelvben igen elterjedt, hogy az állítást nem különböztetik meg a meta-állítástól, s ezért az a tény, hogy valaki a W5 kijelentést tette, nem bizonyítja azt, hogy ezzel a mondásával nem gondolt valamiféle W1 alakúra és *vice versa*. Ezért, ha a valószínűségi ítélet mindig úgy szerkeszthető meg, hogy meta-állítás alakú legyen, akkor állíthatjuk, hogy a logikai értelmezés formailag „illeszkedik" minden valószínűségi ítélethez.

Másodszor, a valószínűségi ítéletek példának idézett köznyelvi megfogalmazásai közül egyik sem kielégítő egyetlen lehetséges értelmezés követelményeinek szempontjából sem.

Ha a valószínűségi ítéleteket úgy értelmezzük, mint az események osztályai közti viszonylatokról szóló állításokat (például a gyakorisági értelmezés), akkor ez azt követeli meg, hogy az események valószínűségéről szóló kijelentéseket mint az események olyan *osztályai* közti viszonyokra vonatkozó kijelentésekként kezeljük, amelyekhez az illető esemény tartozik. Ugyanakkor viszont a W1—W4 ítéletek téridőbelileg lokalizált egyes eseményeknek tulajdonítják őket, anélkül hogy rámutatnának, hogy ezeket az eseményeket itt nem megismétlődhetetlen egyedeknek fogjuk fel, hanem mint olyanokat, amelyek események meghatározott nyílt osztályait képviselik. Sőt, a W2 ítélet *megismétlődhetetlen*, tehát oly módon felfogott egyedi eseménynek tulajdonít valószínűséget, amelyhez nem találhatunk vonatkoztatási osztályt. Annak elismerése érdekében tehát, hogy a fenti ítéletek valóban az események valószínűségére vonatkoznak, ezen értelmezés szerint vagy olyan alakba kell önteni őket, hogy az eseményekről mint meghatározott osztályok képviselőiről szóljanak, úgy hogy az osztályokról szóló bizonyos kijelentésekkel egyenértékűeknek tekinthessük őket, vagy pedig elliptikus állításoknak kell tekintenünk őket, amelyek valódi értelme megfelel az osztályok közti vonatkozásokra hivatkozó interpretációnak. Így például a W1 megfogalmazást úgy kell értenünk, mint amely egyenértékű a következő állítással:

W9. Azok után a napok után, amelyeken ilyen és ilyen meteorológiai körülményeket állapítottak meg, a derűs napok viszonylagos gyakorisága a p^* szám körül ingadozik, és ma éppen ilyen meteorológiai körülmények uralkodnak.

Ha nem fogadunk el olyan szabályt, amely a W1 és a W9 értelmének azonosítását, vagyis p és p^* azonosítását követeli meg, akkor a W9 állítás

természetesen semmit sem mond a holnapi derűs idő valószínűségéről. A viszonylagos gyakoriság fogalma ugyanis nem vonatkoztatható az egyes eseményre. Ez az állítás arról szól, hogy milyen valószínűsége van a derűs idő előfordulásának a holnapi napon lehetséges különböző időjárások között, amelyek az ilyen és ilyen meteorológiai feltételek teljesülése után bekövetkeznek.

A logikai interpretáció viszont azt követeli, hogy a valószínűségi kijelentés, azon egyes adatokra való tekintettel, amelyek logikailag megindokolják, a hipotézis valószínűségéről szóljon; ezt viszont a W5—W8 megfogalmazások nem teljesítik. Ezért ahhoz, hogy W5 tényleg a hipotézis logikai megerősítésének fokáról szóló kijelentés legyen, W5-öt egy bizonyos másik kijelentés egyenértékének kell tekinteni, éspedig:

W10. A mai meteorológiai viszonyokról és a holnapi napon előfordulható idők között a derűs idő gyakoriságáról szóló *E* adatok ilyen meteorológiai körülmény bekövetkezése után *p* fokban erősítik meg azt a hipotézist, hogy holnap szép idő lesz.

Ez a megfogalmazás mármost önmagában semmit sem mond a világról (egyáltalában nem áll ki például az *E* adatok igazsága mellett), nincs empirikus tartalma, és maga — mint említettük — nem lehet semmilyen empirikus prognózis alapja.

Nézetem szerint érdemes megemlíteni, hogy az egyes interpretációk a valószínűségi kijelentések köznapi felfogásához kapcsolódó különböző intuíciókat ragadnak meg. Így a logikai értelmezés azt a tényt ragadja meg, hogy a köznyelvben egyes események valószínűségéről beszélünk, amelyeket nem fogunk fel *explicite* mint bizonyos nyitott osztályok elemeit, és — arra hivatkozva, hogy a gyakorisági elmélet alapján ezeknek a kijelentéseknek nincs értelmük[26] — úgy értelmezik őket, mint *egyes eseményekre vonatkozó hipotézisek valószínűségéről* szóló állításokat. Éppen ezért W2 a logikai valószínűségelmélet értelmében értelmezhető, de — Reichenbach[27] véleményével ellentétben — nem interpretálható az empirikus valószínűségi kijelentés értelmében.

A következő tétel:

W11. A történelmi krónikákban szereplő adatok *p* fokban alátámasztják azt a feltételezést, hogy Julius Caesar volt Angliában — analitikus tétel, és semmit sem mond az esemény valószínűségéről.

A logikai értelmezéstől eltérően a gyakorisági elmélet azt a tényt ragadja meg, hogy a köznapi valószínűségi kijelentésekben arról van szó, hogy mekkora „esélye" van valamely meghatározott fajtájú esemény bekövetkezésének, nem pedig arról, hogy a megfelelő hipotézist logikailag bármiféle lehetséges adatok mennyire erősítik meg. Ezzel azonban a gyakorisági értelmezésnek le kell mondania arról, hogy elismerje egyes, a köznyelvben előforduló valószínűségi kijelentések értelmességét. J. Venn, aki elsőként fejtette ki a gyakorisági értelmezést, a következőket írta:

[26] Egy másik objektív értelmezés, nevezetesen a Popper úgynevezett *Propensity Interpretation*-ja, megalkotója szerint megengedi az így felfogott események valószínűségéről szóló kijelentéseket; ez azonban, úgy gondolom, nagyon is kétséges tézis. *K. R. Popper:* Propensity Interpretation of Probability. British Journal for Philosophy of Science, X. 1959—1960. 25—42. o.

[27] H. Reichenbach ezen véleményének bírálatát lásd *Carnap* Logical Foundation.. c. idézett művében, 170—179. o., valamint *B. Russell:* Human knowledge. Id. kiad. V. fej. 5. rész.

„A valószínűség fogalmának alkalmazhatósági területe nem olyan széles, mint ahogy általában gondolják. A valószínűség csak olyan eseményekre vonatkozik, amelyek statisztikailag megragadhatók."[28]

Mindez, véleményem szerint, teljesen világosan mutatja, hogy *B* kérdésünkre nem kaphatunk választ annak az alaknak elemzése útján, amelyben a valószínűségi megállapításokat a köznyelvben megfogalmazzák. Ha felismerjük, hogy W1—W4 és W5—W8 értelme különböző, akkor már egyáltalán nem elégít ki bennünket annak megállapítása, hogy a logikai valószínűség elmélete formai szempontból kifogástalan. Nem elégít ki bennünket, a logikai koherencia ugyanis tisztán negatív kritérium. Semmilyen értelmezést, amely ezt a kritériumot nem elégíti ki, nem fogadhatunk el, de semmilyen értelmezést sem fogadhatunk el pusztán azért, mert logikailag kifogástalan. Arról van szó, hogy a valószínűségi kijelentéseknek olyan formailag helyes interpretációját találjuk meg, mely megfelelne annak a jelentésnek, melyet e kijelentések felfogása implikál a tudományban és a gyakorlatban. A valószínűségi kijelentések értelmét a tudományos rendszerekben, mindenekelőtt az empirikus tudományok elméleti rendszereiben betöltött funkciójuknak megfelelően kívánjuk értelmezni és megérteni, és nem ezt az értelmet kívánjuk hozzáilleszteni a logikailag helyes, de ettől a funkciótól függetlenül megválasztott interpretációhoz. Elismerjük, hogy minden valószínűségi kijelentés megfogalmazható a logikai interpretáció követelményeinek megfelelően, mindamellett tisztában vagyunk vele, hogy ezzel bizonyos specifikus értelemmel ruházzuk fel e kijelentéseket, s ennek nem kell szükségszerűen egybeesnie azzal az értelemmel, amely az empirikus tudományok elméletének keretében megilleti, s amelyben a gyakorlatban használjuk őket.

VIII. A következő példával illusztráljuk, hogy mi a valószínűségi kijelentések értelme az empirikus tudományok elméletében és a gyakorlatban:

Ha a valószínűségi kijelentéseket mindig csak abban az értelemben használnánk, amellyel a logikai értelmezés ruházza fel őket, vagyis mint analitikus állításokat, akkor felvetődnék a kérdés, vajon a biztosító társaság az ügyfél biztosításakor miért igyekszik igaz adatokat szerezni az ügyfélre vonatkozóan?

A kérdés szinte értelmetlen. Ha azonban elismerjük, hogy a biztosító társaság, ha már erről beszélünk, azzal foglalkozik, hogy meghatározza bizonyos ítéletek valószínűségét valamely adatokra való tekintettel, tehát magukat a valószínűségi kijelentéseket nem tekinti az empirikus prognózisok megfelelő alapjának, akkor igazán nem tudjuk, miért nem közömbös számára, hogy milyen (megbízható vagy kétséges megbízhatóságú, szűkös vagy alapos információt tartalmazó) előfeltételekre építve becsüli meg például annak az ítéletnek megerősítési fokát, hogy *X* úr, aki ötven éves, megéri a hatvanadik életévét. E kérdés banalitása abban áll, hogy meg vagyunk róla győződve, hogy a biztosító társaság egyáltalán nem tetszőleges ítéletek közötti logikai viszonylatok meghatározásával foglalkozik, hanem meghatározott fajtájú események előfordulási valószínűségének meghatározásával, s ezen eseményekre vonatkozóan „fogadásokat" köt a magukat biztosító felekkel. Az ilyen tevékenység folytatásának egyik racionális alapja az a meglepő tény, hogy bizonyos statisztikai megoszlások igen stabilak, ilyenek például az embereknek bizonyos életkorokban való halandóságára, az újszülöttek nemére, a kockadobások vagy

[28] *J. Venn:* Logic of Chance. New York 1866. 150. o.

a rulettjáték eredményeire, a meghatározott tulajdonságú egyéneknek bizonyos biológiai populációkban való előfordulására, a rádióaktív atomok felbomlására, az adott országnak az adott időszakban való természetes szaporodására, az autóbalesetek számára stb. vonatkozó megoszlások.

Meggyőződhettünk tehát róla, hogy a biztosító társaság bizonyos fajtájú események valószínűségét akarja meghatározni, például olyanokét, hogy az ötvenéves emberek megérik hatvanadik életévüket, s nem azon ítélet megerősítésének fokát (bizonyos adatokra tekintettel), hogy *X* úr, aki ötven éves, megéri hatvanadik születésnapját. Jól felfogott kereskedelmi érdeke alapján a biztosító társaság számára tehát nem lehet közömbös, hogy a rendelkezésére álló adatok igazak-e vagy sem, elég „gazdagok-e" vagy nem eléggé gazdagok ahhoz, hogy prognózisa tömeges méretekben beigazolódjék. A logikai interpretáció szempontjából mindennek lényegében nincs jelentősége. (Lényegében — azért, mert mint már az előbb megmutattuk, lehetséges az analitikus valószínűségi kijelentésnek — a valóságra vonatkozó meghatározott ítéletek bizonyos megállapításaival együtt való — felhasználása az események előrelátására, ám ez arra vezet, hogy a logikai valószínűség a viszonylagos gyakorisággal lesz egyenlővé, tehát arra vezet, hogy a valószínűséget az események közti relációk jellemzőjének tekintjük.)

A biztosító társaság tehát nem csak azt kívánja tudni, hogy *X* úr valóban ötven éves-e, és hogy az adott ország ötvenéves állampolgárainak ilyen és ilyen százaléka valóban megéri-e hatvanadik életévét, hanem például lehet, hogy a biztosítónak egyáltalán nem közömbös, vajon az életbiztosítást kötő ötvenéves állampolgár foglalkozik-e hegymászással, egészséges-e, szereti-e gyorsan vezetni gépkocsiját stb.[29] Ezen eljárás mögött az a meggyőződés áll, hogy a hatvanadik életév megérésének *valószínűsége eltérő* a különböző embercsoportoknál, s nem csak annak a ténynek tudata, hogy ennek a valószínűségnek a *becslése információinktól függ*. Ezért a biztosító társaságnak az a véleménye, hogy feladata ennek a viszonylag stabil valószínűségnek meghatározása a különböző embercsoportok számára megfelelő statisztikai anyag összegyűjtése révén, valamint azáltal, hogy az életbiztosítást kötő személyt a megfelelő csoportba sorolja; ehhez viszont különböző igaz információkra van szüksége az illető személyről.

Más szóval, a biztosító társaságok, a kockajátékos vagy a mikrorendszer jövendő állapotáról nyilatkozó fizikus tevékenységének alapja az a meggyőződés, hogy a valószínűség fogalma a fizikai valóságra, nem pedig az ítéletek közötti logikai relációkra vonatkozik, s a valószínűségi kijelentések — legalábbis némelyikük — megfelelő alapjai a tömeges események lefolyását illető megközelítő empirikus prognózisok készítésének.

Amellett, hogy a valószínűségi kijelentések túlnyomó többségének más értelme van, mint amelyet a logikai valószínűség elmélet tulajdonít nekik, a legerősebb érv az a tény, hogy legtöbbször az empirikus megerősítésüket keressük. Most figyelmen kívül hagyjuk mindazokat a módszertani nehézségeket, amelyek az empirikus valószínűségi kijelentések tesztifikálásának problémájával kapcsolatosak, de meg kell állapítanunk, hogy ha — a logikai valószínűség elmélet követelményeinek megfelelően — elismernénk ezen kijelentések

[29] Külön probléma az adatok kiválasztása az életbiztosítást kötő személyről, vagyis az, hogy milyen pontosan és sokoldalúan kell jellemezni az életbiztosítást kötő személyt; e kérdés eldöntésekor figyelembe kell venni a többi között különböző gyakorlati szempontokat, amelyekkel itt nem foglalkozunk.

analitikus voltát, akkor meg kellene állapítanunk, hogy empirikus tesztifikálásuk egész problémája pszeudoprobléma, alapfeltételezésünk következtében ugyanis nem tesztfikálhatók.

Ezzel szemben általánosan tudjuk, hogy mind a valószínűségi törvényeket megfogalmazó fizikus, mind pedig a közgazdász, biológus vagy szociológus hajlandó bizonyos esemény-lefolyásokat valószínűségi kijelentései igazolásaként elfogadni, másokat viszont e kijelentések megingatásának, sőt cáfolatának tekinteni.

Vagy-vagy: vagy a valószínűségi kijelentések tesztifikálásának egész eljárása terméketlen játék, vagy pedig ezeknek a kijelentéseknek van empirikus értelmük, mondanak valamit az objektív világról és a benne fennálló viszonylatokról.

Carnap helyesen állapította meg, hogy amikor azt mérlegeljük, hogy a valószínűségfogalom valamely értelmezése objektív-e vagy szubjektív, azt kell elemeznünk, hogy a logikusok hogyan használják ezt a fogalmat, és nem csupán azt, hogy mit mondanak róla. Ugyanilyen joggal azonban azt is mondhatjuk, hogy avégből, hogy meghatározzuk a valószínűség fogalmának azt az értelmét, amelyben a különböző valószínűségi kijelentésekben előfordul, nemcsak megfogalmazásuk módját kell elemeznünk, hanem azt az értelmet is, amelyben használjuk őket. Az ilyen elemzés pedig megmutatja, hogy az esetek túlnyomó többségében nem logikai valószínűségről van szó.

Amit a fentiekben elmondottunk arról, hogy milyen értelmük van a valószínűségi kijelentéseknek az empirikus tudományos elméletek keretében, milyen értelmük van a tudományban és a gyakorlatban, nemcsak azt bizonyítja, hogy a valószínűség logikai fogalmán és az analitikus valószínűségi kijelentéseken kívül a gyakorlatban és a tudományban empirikus tartalmú valószínűségi kijelentésekkel is dolgunk van, amelyek tömeges jelenségek megközelítő empirikus prognózisainak alapjául szolgálhatnak, hanem véleményem szerint, azt is bizonyítják, hogy az empirikus tartalmú valószínűségi kijelentések vonatkozhatnak a megismerő alanytól függetlenül fennálló relációkra is, s nem az alany meggyőződésének vagyis a tétel tartalmába vetett hitének fokára. Amiként a logikai valószínűség-elmélet maga nem lehet az empirikus tartalmú, az empirikus verifikálás számára hozzáférhető statisztikai prognózisok megfogalmazásának alapja, éppúgy az elmélet, amely a valószínűség fogalmát kizárólag mint szubjektív kategóriát kezeli, nem adhat választ arra a kérdésre, vajon ezek a prognózisok miért lehetnek helytállóak, miért találkozunk a valóság különböző területein, információinktól függetlenül, a statisztikai megoszlások viszonylagos stabilitásával.

Így tehát a valószínűség fogalmának mint az ítéletek jellemzőjének objektivitását illető fenti fejtegetések a cikk elején megfogalmazott kérdésekre a következő válaszokhoz vezetnek:

1. Azon különböző értelmezések közül, melyek szerint a valószínűség fogalma az ítéletek jellemzője, azokkal szemben lehet indokolt a szubjektivizmus vádja, amelyek ezt a fogalmat mint pszichológiai kategóriát kezelik. Ahhoz, hogy e vád indokoltságát kimutassuk, pontosan tisztáznunk kell, mi az értelme az empirikus valószínűség fogalom *objektív* interpretációjának.

2. Ama értelmezések közül, amelyek szerint a valószínűség fogalma az ítéletek jellemzője, egyik sem felel meg annak a jelentésnek, amellyel a valószínűségi kijelentések az empirikus tudományos elméletek keretében rendelkeznek, s amelynek megfelelően a gyakorlatban legtöbbször értjük őket.

A fenti megjegyzések és a belőlük levont következtetések, úgy véljük, megadják a szükséges kiindulópontot azon vizsgálatok számára, melyek a valószínűség-fogalom és a valószínűségi kijelentések olyan interpretációinak értelmét kutatják, amelyek ezt a fogalmat az objektív valóságra vonatkoztatják, és a valószínűségi kijelentéseket úgy tekintik, mint a tömeges jelenségek empirikus prognózisának megbízható alapját.

О ВЕРОЯТНОСТИ КАК РЕЛЯЦИОННОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ СУЖДЕНИЙ

С. Амстердамский

Статъя является частью более обширной работы. В ней рассматриваются два вопроса, связанные с интерпретацией вероятности как реляционной характеристики суждений: 1. каков характер этих интерпретаций с точки зрения их объективности; 2. соответствуют ли эти интерпретации тому значению, каким обладают вероятностные суждения в эмпирических научных теориях и на практике.

В § 1 рассматривается сущность спора об интерпретации понятия вероятности. В § 2 анализируется смысл понятия объективности. В нем различаются: *а)* гносеологическая объективность которой не могут напр. обладать аналитические предложения, от интерсубъективности, которая должна характеризовать все научные положения и *б)* субективизм, как отрицание объективности знания вообще, от утверждения, что какое-то научное понятие имеет субъективное содержание. § 3 посвящен разбору теории логической вероятности Карнапа. В § 4 показывается, что обвинение этой теории в субъективизме ничем не оправдано, ибо аналитические предложения не могут обладать объективностью в другом смысле, чем интерсубъективность. В §§ 5 и 6 разбираются последствия мнения, согласно которому вероятность является всегда характеристикой суждений. Показывается, что порочно в равной мере мнение, согласно которому все вероятностные суждения имеют аналитический характер, как и мнение, согласно которому все они выражают степень доверия субъекта к суждению. В § 7 показано, что вероятностные суждения могут рассматриваться и как предложения языка эмпирических наук, и как предложения метаязыка, и что обиходная их формулировка не дает возможности решить, как их в данном случае понимать. Решить это можно только анализируя их функцию в рамках научной теории и на практике. В § 8 доказывается, что вероятностные суждения, с которыми мы имеем дело в науке и на практике, понимаются обычно как эмпирические предложения служащие основанием для приблизительных прогнозов, а не как предложения метаязыка.

В результате автор приходит к двум следующим выводам:

1. Обвинение в субъективизме обосновано только по отношению к тем интерпретациям, которые рассматривают вероятность как психологическую категорию и отрицают возможность рациональной оценки степени доверия к содержанию суждения.

2. Никакая из интерпретаций вероятности как характеристики суждений не отвечает всем значениям, какими обладают они в науке и практике и поэтому необходима еще другая интерпретация — эмпирического характера.

PROBABILITY AS A RELATIVE CHARACTERISTIC OF JUDGMENTS

by *S. Amsterdamski*

The article is a fragment of a more extensive study, and present two aspects as regards the interpretation of probability and its role in the *relative* characterization of judgments: 1. Of what character ara those interpretations as examined in terms of *objectivity-intersubjectivity-subjectivity ;* 2. Whether those interpretations correspond to the meanings of probabilistic propositions in empirical theories, and in practice?

Paragraph One contains general remarks about the contoversy concerning the concept of probability. In Paragraph Two an analysis is given of the concept of *objectivity* (resp. *subjectivity)*. The author points out that: a) *epistemological objectivity* (non applicable, e. g., to analytical sentences) ought to be distinguished from *intersubjectivity* which should characterize all scientific proposition; *b)* subjectivism as the doctrine denying the objectiveness of knowledge, ought to be distinguished from attributing subjective content to a given scientific concept. In the third paragraph Carnap's interpretation of probability is analysed: according to Carnap, probability is a *logical relation* between judgments; probabilistic statements are thus analytical. The fourth paragraph explains why the charge of subjectivity directed against such interpretation is groundless: analytical probabilitistic statements can be objective in no other sense than that of intersubjectivity. Paragraphs Five and Six discuss the consequences of the assertion that probability *always* stands for a characteristic of judgments. Neither the opinion that all probabilistic statements have an analytical character (Jeffreys, Keynes), nor the opinion that they assert the degree of intensity of belief in a statement (e. g. De Finetti) are acceptable. Moreover, it is demonstrated by the author in what cases the psychological interpretation of probability leads to subjectivity. In Paragraph Seven it is shown that probabilistic statements can usully be understood as the sentences of the *language of experimental sciences,* and as those of the *meta-language* as well. Their non-specialistic popular formulation usually makes it impossible to decide how they may have been understood in one or another particular case. The types of their respective interpretations can be determined by means of an analysis of what functions they have in scientific theories. In the eighth paragraph it is demonstrated that probabilistic statements, such as they are found in science and practice, are usually treated as empirical judgements and used to formulate approximate predictions; they are not used as sentences of the meta-language.

The author reaches the following conclusions:

1. The charge of subjectivity can be directed agains those interpretations only which treat probability as a psychological category and deny the possibility of supplying a rational basis for an evaluation of the intensity of belief in a proposition.

2. No interpretation of probability as a characteristic of a proposition corresponds to the meaning it usually has in science and practice, and for this reason another interpretation is needed, one that must have empirical character.

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai

„A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai" címmel megjelent Marx-munka* alapját az az eredetileg hét füzetet kitevő kézirat alkotja, amelyet Marx 1857 októberétől 1858 márciusáig írt. (A kézirat bevezetése — amely magyarul is megjelent „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához" címmel (Szikra, 1951.), s amelynek a módszerről írott fejezete Marx legismertebb filozófiai írásai közé tartozik — néhány hónappal korábban, 1857 augusztusában—szeptemberében íródott.) A munka megkezdéséhez elsősorban az 1857-es gazdasági válság kitörése szolgáltatta az indítékot. Az így létrejött hatalmas kézirat — több mint 760 nagy formátumú oldal nyomtatásban — Marx első kísérlete arra, hogy 1843-tól kezdődő ökonómiai vizsgálatainak pozitív eredményeit szisztematikus, összefüggő formában fejtse ki. A munka céljáról és jellegéről Marx a következőket írja Lassalle-nak: „A munka, amelyről itt elsősorban szó van, a *közgazdasági kategóriák kritikája*, vagy ha úgy tetszik, a polgári közgazdaságtan rendszere kritikai előadásban. Ez egyszerre a rendszer előadása és az előadás által annak kritikája is... Az előadás, már ti. annak modora teljesen tudományos, tehát nem is ütközik semmiféle közönséges értelemben vett rendőri tilalomba. Az egész hat könyvre oszlik. 1. A tőkéről. (Benne néhány bevezető fejezet.) 2. A földtulajdonról. 3. A bérmunkáról. 4. Az államról. 5. Nemzetközi kereskedelem. 6. Világpiac." (Levél Lassalle-hoz, 1858. febr. 32. Marx—Engels válogatott levelek 1843—1895. Szikra, 1950. 115. o.)

A felsorolt hat részből a kézirat alapjában véve csak az első, a tőkéről szóló könyvet tartalmazza (a pénzről szóló bevezető fejezettel együtt, amelyet azonban Marx „egészen vázlatosnak" tartott — 1. levelét Engelshez, 1958. nov. 29.), illetve e könyvnek is csak a tőkét általában tárgyaló részét, amely, későbbi tervvázlatainak megfelelően három nagy részre oszlik: „a tőke termelési folyamata, a tőke forgalmi folyamata és e kettő egysége, azaz tőke és profit, kamat" (levél Lassalle-hoz, 1958. márc. 11.). A tervezett tagolás azonban a kézirat írása során s befejezése után is többször megváltozik, s részben ennek, részben pedig a korábban tárgyalt problémákhoz — bővítésük és elmélyítésük céljából — történő visszatéréseknek (s egyes később tárgyalandó problémákra való előretekintéseknek) következtében az elkészült munkát Marx nem tartja alkalmasnak megjelentetésre, s csak nyersfogalmazványnak tekinti. „Sajnos a kéziratban — írja Engelsnek 1858. máj. 31-én — (amely nyomtatásban vastag könyvet alkotna) minden össze-vissza van keverve, és sok olyasmi van benne, ami a jóval későbbi részekhez tartozik. Ezért mutatót kell készítenem, melyik füzetben és melyik oldalon található folyamatosan az a vacak, amelyet először munkába veszek." Marx betegsége miatt a bevezető fejezetek kiadáshoz való előkészítése elhúzódik,s csak 1858 novemberének végére készül el az új kézirat (3 füzetben), amely voltaképp a „Politikai gazdaságtan bírálatához"első fogalmazványát alkotja. E kéziratból csak a két utolsó füzet maradt fenn, ezek szövege — más anyagok mellett — a „Grundrisse..." függelékében kapott helyet. Az elkészült munkával Marx nincs teljesen megelégedve, azért nemcsak letisztázza, de jelentősen át is fogalmazza — így jön létre „A politikai gazdaságtan bírálatához" megjelent két füzete. Ezek elkészülte után Marx rögtön hozzákezd a tőkéről szóló harmadik fejezet előkészítéséhez — újabb átfogó mutatót készít saját füzeteihez, majd kidolgozza a harmadik fejezet részletes diszpozícióját. (Mindez szintén megtalálható a „Grundrisse..." függelékében.) E rész írásához azonban már csak 1861 nyarán tud hozzáfogni. A munkát

* Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857—1858. Anhang 1850—1859." (A fordítás alapjául az 1953-as berlini— Dietz Verlag — kiadás szolgált, tehát az oldalszámozásokra való utalások is erre vonatkoznak.)

1863 júniusában fejezi be — ez a kézirat 23 füzetet tesz ki (kb. 180 nyomdai ív terjedelmű) —, ennek egy részét (elsősorban 10 füzetet) alkotja az a munka, amely „Értéktöbblet-elméletek" címmel ismeretes.* De már e kéziraton folytatott munka közben Marx feladja a „Politikai gazdaságtan bírálatához" közvetlen folytatásának tervét, s 1863 után hozzákezd „A tőke" — új felépítési terv szerinti — kidolgozásához.

Az 1857—58-as kézirat először 1939-ben látott napvilágot, a moszkvai Idegennyelvű Kiadónál, németül. 1941-ben e megjelent alapszöveget egy függelék-kötet egészítette ki, amely a már említett, 1858—59 elején készült kiegészítő kéziratokon, mutatókon stb. kívül Ricardóra vonatkozó részleteket tartalmaz Marx 1850—1851-es kivonatfüzeteiből, s magában foglal még egy Bastiat-val és Carey-vel foglalkozó vázlatot, amely 1857 júliusában készült, s a „Grundrisse . . ."-t tartalmazó füzetek legkorábbi részét alkotja. (A Dietz-kiadásban a két moszkvai kötet anyaga egy kötetben jelent meg.)

A „Grundrisse . . ." a marxista politikai gazdaságtan történetének egyik legfontosabb dokumentuma és állomása. Ez a munka tartalmazza voltaképp a kapitalizmus politikai gazdaságtana központi kérdésének, az értéktöbblet elméletének első részletes, összefüggő kifejtését. Marx itt jut először a munka kettős jellegének felismeréséhez (bár ezt a kérdést részletesen csak „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. munkájában fejti ki), e kézirat írása közben alkotja meg a munkaerőről mint áruról szóló elméletét, itt mutatja meg először az állandó és változó tőke különbségét, s ezen keresztül megalkotja az értéktöbblet-ráta fogalmát, először e kéziratban elemzi az értéktöbbletet két — abszolut és relatív — formáját stb.

Ugyanakkor a „Grundrisse . . ." jelentősége messzemenőleg nem csak történeti. Az 1857—58-as kézirat számos olyan kérdést tárgyal, amelyekre Marx „A tőké"-ben, illetve más munkáiban nem tért ki, legalábbis nem ilyen részletességgel. Mindenekelőtt e kézirat tartalmazza a tőkés társadalmat megelőző gazdasági-társadalmi formációk legrészletesebb és legmélyebb marxi elemzését. (A kéziratnak ezzel foglalkozó összefüggő részlete magyarul is megjelent „A tőkés termelés előtti tulajdonformák" címmel, Szikra, 1953.) De túl a politikai gazdaságtan számos egyéb részproblémáján, a „Grundrisse . . ."-nek alapvető jelentősége van a marxista *filozófia* tanulmányozása és megértése számára is. E kéziratnak talán legfőbb jellegzetességét az ökonómiai és filozófiai tárgyalás szoros összefonódása alkotja. A kapitalizmus politikai gazdaságtanának egyes kérdéseit Marx széles történeti-filozófiai kontextusban vizsgálja, tárgyalásuk során állandóan kitér történelemfelfogása általános vonásainak tisztázására. Így egyes filozófiai problémák explicit vizsgálata és kifejtése viszonylag nagy helyet foglal el a kéziratban. Ebből a szempontból a „Grundrisse . . ." természetes összekötő-kapcsot alkot Marx és Engels korábbi, főként filozófiai tárgyú írásai („Gazdasági-filozófiai kéziratok", „Szent család", „Német ideológia") és „A tőke" között, világosan igazolja ezek alapvető eszmei egységét. E munka ismerete nélkül lehetetlen képet alkotni Marx filozófiai fejlődéséről, amelynek kérdése az utóbbi időben számos vita tárgyát képezte és képezi. Ugyanakkor — szinte találomra emelve ki a problémákat — e műben Marx részben egyes megjegyzések, részben viszonylag hosszabb fejtegetések során foglalkozik olyan alapvetően fontos kérdésekkel, mint a tulajdon, a munkamegosztás és az elidegenedés elmélete, az ideológia koncepciója, az érdek fogalma, a termelés és szükségletek viszonya, az egyén és társadalom kapcsolata, a személyiség történeti fejlődése, az ember, a munka és a természet, a természet és társadalom viszonya stb., stb. Általában véve a „Grundrisse . . ." a marxi történelemfelfogás megismerésének és megértésének egyik leglényegesebb forrását alkotja.

Annak ellenére azonban, hogy az 1857—58-as kéziratok első megjelentetése óta huszonöt év telt el, Marx e munkája még mindig nem nyerte el az őt megillető helyet, sőt általában igen kevesen ismerik és tanulmányozzák. Bár az utóbbi időben — főként az elidegenedéssel kapcsolatos vitában — egyre gyakrabban hivatkoznak Marx e munkájára is, úgy tűnik, hogy a „Grundrisse . . ."-t ma is többször emlegetik, mint olvassák, amiben nyilván szerepet játszik, hogy mind moszkvai, mind berlini kiadása nálunk például elég nehezen hozzáférhető. Ezért látszott helyesnek és szükségesnek — a teljes munka remélhetőleg mihamarabbi magyar kiadását nem várva be — legalább néhány, filozófiai szempontból is fontosnak tűnő, kisebb részletet közölni Marx e művéből a „Magyar Filozófiai Szemle" hasábjain. (A részletek közlését a következő számban folytatjuk.)

M-y

* A kézirat részletes jellemzését lásd Engels előszavában „A tőke" II. kötetéhez. A kéziratnak az „Értéktöbblet-elméletek"-hez nem tartozó részeiből — tudomásom szerint — ez ideig még semmi sincs publikálva.

Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai

(Részletek)

Csere és csereérték. A pénz mint pénz. A pénz mint a társadalom eldologiasult köteléke. Világpiac stb. A pénz mint a prostitució általános eszköze. A viszonyok felbomlasztása. Személyi viszonyok. A polgári függetlenség. Általános hasznossági viszony. Eszmék stb.[1]

Minden terméknek és tevékenységnek csereértékké való feloldódása előfeltételezi egyrészt minden szilárd személyi (történelmi) függőségi viszony feloldódását a termelésben, másrészt a termelők egymástól való mindenoldalú függőségét. Egyrészt minden egyesnek a termelése függ valamennyi többinek a termelésétől; másrészt az is, hogy terméke önmaga számára létfenntartási eszközzé változik át, függővé vált valamennyi többinek a fogyasztásától. Az ár régi dolog; éppúgy a csere; de mind az, hogy az elsőt egyre inkább a termelési költségek határozzák meg, mind pedig az, hogy a második minden termelési viszonyra átterjed, csak a polgári társadalomban, a szabad konkurrencia társadalmában van teljesen kifejlődve, és fejlődik ki mindig teljesebben. Amit Adam Smith, igazi XVIII. századi módon, a történelem előtti időszakba helyez, ami szerinte megelőzi a történelmet, az ellenkezőleg terméke ennek.

Ez a kölcsönös függőség a csere állandó szükségszerűségében és a csereértékben mint mindenoldalú közvetítőben fejeződik ki. A közgazdászok ezt így fejezik ki: minkenki a magánérdekét és csak a magánérdekét követi, és ezáltal, anélkül hogy akarná és tudna róla, az összesek magánérdekeit, az általános érdekeket szolgálja. A vicc nem abban áll, hogy azáltal, hogy mindenki a magánérdekét követi, elérik a magánérdekek összességét, tehát az általános érdeket. Ebből az elvont frázisból inkább azt lehetne következtetni, hogy mindenki kölcsönösen gátolja a többiek érdekének érvényesítését, és ebből a bellum omnium contra omnesből[2] általános igenlés helyett inkább általános tagadás fakad. A csattanó inkább abban van, hogy már maga a magánérdek is társadalmilag meghatározott érdek, és csak a társadalom által megszabott feltételek között és az általa adott eszközökkel érhető el; tehát e feltételek és eszközök újratermeléséhez van kötve. A magánembereknek az érdeke; de tartalma, valamint a megvalósítás formája és eszköze mindenkitől független társadalmi feltételek révén adott.

[1] Az egyes részletek alcímeit a moszkvai Marx—Engels—Lenin Intézetnek a „*Grundrisse...*" kiadását előkészítő munkatársai adták a szövegrészlet tartalmának és Marx saját füzeteihez készített „mutatóinak" figyelembevételével. Kivételt csak az első részlet alcíme képez — ennek az eredeti kiadásban nincs alcíme, mivel egy nagyobb, összefüggő szöveg részlete. Itt az alcímet — hasonló elvek alapján — magunk készítettük. Ez a részlet a „*Grundrisse...*" 73—82. oldalán található. — *Szerk.*

[2] — mindenki háborúja mindenki ellen (Hobbes) — *Ford.*

Az egymással szemben közömbös egyének kölcsönös és mindenoldalú függősége alkotja társadalmi összefüggésüket. Ez a társadalmi összefüggés fejeződik ki a *csereértékben*, amelyben minden egyén számára saját tevékenysége, illetve terméke először válik érte-való tevékenységgé és termékké; általános terméket kell termelnie — *a csereértéket* vagy, ezt magáért-valóan elszigetelve, egyénítve, *pénzt*. Másrészt az a hatalom, amelyet minden egyén a többiek tevékenysége felett vagy a társadalmi gazdagság felett gyakorol, az benne mint *csereértékek*, *pénz* tulajdonosában van. Társadalmi hatalmát, miként a társadalommal való összefüggését, a zsebében magával viszi. A tevékenység, bármi is az egyéni megjelenési formája, és a tevékenység terméke, bármi is a különös adottsága, az a *csereérték*, azaz egy általános valami, amiben minden egyéniség, sajátosság tagadva van és kihúnyt. Ez valóban olyan állapot, amely igen különbözik attól, amelyben az egyén, illetve a természetadta vagy történelmi módon családdá és törzzsé (később községgé) kitágult egyén közvetlenül a természetből termeli újra magát, illetve termelő tevékenysége és a termelésben való részesedése a munka és a termék egy meghatározott formájában van kijelölve és a többiekhez való viszonya éppúgy meghatározott.

A tevékenység társadalmi jellege, akárcsak a termék társadalmi formája, akárcsak az egyénnek a termelésben való részesedése itt mint az egyénektől idegen dologi valami jelenik meg; nem mint egymáshoz való viszonyulásuk, hanem mint alárendelésük olyan viszonyoknak, amelyek tőlük függetlenül fennállnak és a közömbös egyének egymással való összeütközéséből keletkeznek. A tevékenységek és termékek általános cseréje, ami minden egyes egyén számára életfeltétellé vált, kölcsönös összefüggésük, nekik maguknak idegenül, függetlenül, dologként jelenik meg. A csereértékben a személyek társadalmi vonatkozása a dolgok társadalmi viszonyulásává változott át; a személyi képesség dologivá. Minél kevesebb társadalmi erővel bír a csereeszköz, minél inkább összefügg még a közvetlen munkatermék természetével és a cserélő közvetlen szükségleteivel, annál nagyobbnak kell lennie még azon közösség erejének, amely az egyéneket összeköti — patriarchális viszony, antik község, feudalizmus és céhrendszer. (Lásd XII. füzetem, 34b.[3]) Minden egyén dolog formájában bír a társadalmi hatalommal. Fosszátok meg a dolgot ettől a hatalomtól, és személyeknek kell adnotok azt a személyek felett. Személyi függőségi viszonyok (eleinte egészen természetadta módon) az első társadalmi formák, amelyekben az emberi termelékenység csak csekély méretekben és elszigetelt pontokon fejlődik. *Dologi* függőségre alapozott személyi függetlenség, ez a második nagy forma, amelyben először alakul ki az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere. Szabad individualitás, amely az egyének egyetemes fejlődésén és közösségi társadalmi termelékenységük mint társadalmi képességük alárendelésén alapul, ez a harmadik fok. A második teremti meg a harmadiknak a feltételeit. Ezért a patriarchális állapotok, ugyanúgy miként az antik (éppúgy a feudális) állapotok, lehanyatlanak a kereskedelem, a luxus, a *pénz*, a *csereérték* fejlődésével, mint ahogy a modern társadalom ezekkel lépést tartva emelkedik ki.

A csere és a munka megosztása kölcsönösen feltételezik egymást. Minthogy mindenki a maga számára dolgozik és terméke a maga számára semmi, természetesen cserélnie kell, nemcsak azért, hogy részt vegyen az álta-

[3] Marxnak ez a füzete nem maradt fenn. — *Ford.*

lános termelési képességben, hanem hogy saját termékét önmaga számára létfenntartási eszközzé változtassa át. (Lásd „Megjegyzéseimet a gazdaságtanról", V. (13—14) o.[4]) A csere, amelyet a csereérték és a pénz közvetít, előfeltételezi ugyan a termelők egymástól való mindenoldalú függőségét, de egyszersmind magánérdekeik teljes elszigetelődését és a társadalmi munka megosztását is, amelynek egysége és kölcsönös kiegészítése mintegy természeti viszonyként, az egyéneken kívül, tőlük függetlenül létezik. Az általános kereslet és kínálat egymásra való nyomása közvetíti az egymás iránt közömbösök összefüggését.

Maga az a szükségszerűség, hogy a terméket vagy az egyének tevékenységét először át kell változtatni a *csereérték* formájává, *pénzzé*, hogy ebben a *dologi* formában megtartsa és bebizonyítsa társadalmi *hatalmát*, kétfélét bizonyít: 1. hogy az egyének már csak a társadalom számára és a társadalomban termelnek; 2. hogy termelésük nem *közvetlenül* társadalmi, nem a munkát magán belül elosztó társulás eredménye. Az egyének alá vannak rendelve a társadalmi termelésnek, amely rajtuk kívül, mint végzet létezik; de a társadalmi termelés nincs alárendelve az egyéneknek, akik mint közös képességüket kezelnék. Mi sem lehet tehát tévesebb és idétlenebb, mint a *csereérték*, a *pénz* alapzatán azt előfeltételezni, ahogy ez fentebb a munkaóracédula-banknál[5] történt, hogy az egyesült egyének ellenőrzik össztermelésüket. Valamennyi munkatermék, képesség és tevékenység *magáncseréje* ellentétben áll mind az egyének egymás közti (természetadta és politikai) fölé- és alárendelésén alapuló elosztással (amikor is a tulajdonképpeni *csere* csak mellesleg történik, illetve általában nem annyira egész közösségek életét ragadja meg, mint inkább különböző közösségek közt következik be, egyáltalában semmiképpen sem veti maga alá az összes termelési és érintkezési viszonyokat) (akármilyen jelleget ölt is ez a fölé- és alárendelés: patriarchális, antik vagy feudális jelleget), mind a termelési eszközök közös elsajátítása és ellenőrzése alapzatán társult egyének szabad cseréjével. (Az utóbbi társulás nem önkényes valami: olyan anyagi és szellemi feltételek kifejlődését előfeltételezi, amelyeket ezen a helyen nem kell bővebben kifejtenünk.) Mint ahogy a munka megosztása agglomerációt, kombinációt, kooperációt, a magánérdekek, osztályérdekek ellentétét, konkurrenciát, a tőke koncentrációját, monopóliumot, részvénytársaságokat hoz létre — csupa ellentétes formáját az egységnek, amely maga idézi elő az ellentétet —, úgy hozza létre a magáncsere a világkereskedelmet, a magánfüggetlenség az úgynevezett világpiactól való teljes függőséget és a csere szétforgácsolt aktusai egy bank- és hitelrendszert, amelynek könyvelése legalábbis konstatálja a magáncsere kiegyenlítődéseit. A váltóárfolyamban — habár a magánérdekek mindegyik nemzetet annyi nemzetre osztanak, ahány kifejlett egyénnel bír, és ugyanazon nemzet exportőrjeinek és importőrjeinek érdekei itt szemben állnak egymással — a nemzeti kereskedelem a létezés *látszatát* kapja stb. stb. Senki sem fogja ezért azt hinni, hogy egy *tőzsdei reformmal* meg lehet szüntetni a belső vagy a külső magánkereskedelem *alapzatait*. De a polgári, a *csereértéken* nyugvó társadalmon belül létrejönnek olyan érintkezési és termelési viszonyok, amelyek megannyi aknák e társa-

[4] Szintén nem maradt fenn. — *Ford.*

[5] A munkapénz-utópiáról van szó, Gray, Proudhon stb. azon elképzeléséről, hogy a munkás pénz helyett cédulát kap, amely igazolja a teljesített munkaórák számát, s ezzel vásárolhatja meg azokat a termékeket, amelyekre szüksége van. Az utalás a kézirat egy korábbi részletére vonatkozik. (Vö. „Grundrisse. . ." 53—65 o.) — *Ford.*

dalom felrobbantására. (Tömérdek ellentétes formája a társadalmi egységnek, amelynek ellentétes jellegét mégsem lehet soha csendes átalakulással felrobbantani. Másrészt ha a társadalomban, úgy ahogy az van, burkoltan nem találnánk meg egy osztály nélküli társadalom anyagi termelési feltételeit és az ezeknek megfelelő érintkezési viszonyokat, akkor felrobbantásának minden kísérlete donquijoteság volna.)

Láttuk,[6] hogy bár a csereérték egyenlő a termékekben materializálódott relatív munkaidővel, a pénz viszont egyenlő az áruk szubsztanciájuktól elvált csereértékével, ebben a csereértékben vagy pénzviszonyban benne foglaltatnak az áruk és csereértékük közötti, valamint az áruk mint csereértékek és a pénz közötti ellentmondások. Láttuk, hogy egy olyan bank, amely közvetlenül létrehozza az áru ellendarabját munkapénzben, utópia. Tehát habár a pénz csak az áruk szubsztanciájától elvált csereérték, és eredetét csak e csereérték azon tendenciájának köszönheti, hogy magát tisztán tételezze, az áru nem változtatható át közvetlenül pénzzé; azaz a benne realizált munkaidő mennyiségéről szóló hiteles igazolás nem szolgálhat áraként a csereértékek világában. Hogyan van ez?

(A pénz egyik formájában — amennyiben *csereeszköz* (nem a csereérték *mértéke)* — világos a közgazdászok számára, hogy a pénz létezése előfeltételezi a társadalmi összefüggés eldologiasodását; amennyiben ugyanis a pénz mint *zálog* jelenik meg, amelyet az egyik embernek hátra kell hagynia a másiknak a kezében, hogy egy árut megkapjon tőle. Itt maguk a közgazdászok mondják, hogy az emberek a dolgot (a pénzt) megajándékozzák azzal a bizalommal, amellyel egymást mint személyeket nem ajándékozzák meg. De miért ajándékozzák meg a dolgot bizalmukkal? Nyilvánvalóan csak mint a személyek egymáshoz való *eldologiasult viszonyát ;* mint eldologiasult csereértéket, a csereérték pedig nem egyéb, mint a személyek termelő tevékenységének egymásra való vonatkozása. Minden más zálog közvetlenül használhat a záloglartónak mint olyannak: a pénz csak mint „társadalmi kézizálog"[7] használ neki, de csak társadalmi (jelképes) tulajdonsága miatt ilyen kézizálog; társadalmi tulajdonsággal csak azért bírhat, mert az egyének a saját társadalmi vonatkozásukat mint tárgyat elidegenítették maguktól.)

Az *árjegyzékekben,* ahol minden értéket pénzben mérnek, a dolgok társadalmi jellegének a személyektől való függetlensége és ugyanakkor a kereskedelemnek az idegenszerűség e bázisán való tevékenysége — amely idegenszerűséggel az össztermelés és érintkezés viszonyai az egyessel szemben, minden egyessel szemben megjelennek —, úgy tűnik, mintha ezek megint az egyesnek lennének alávetve. Minthogy a világpiacnak (amely minden egyesnek a tevékenységét magába zárja) — ha úgy tetszik — az önállósulása a pénzviszonyok (csereérték) fejlődésével nő és megfordítva, az általános összefüggés és a mindenoldalú függőség a termelésben és fogyasztásban a fogyasztók és termelők egymástól való függetlenségével és közömbösségével együtt nő; minthogy ez az ellentmondás válságokhoz stb. vezet, ezért ennek az elidegenülésnek a fejlődésével egyidejűleg, a saját talaján megkísérlik megszüntetni az elidegenülést, árjegyzékek, váltóárfolyamok, a kereskedeleműzők

[6] Az utalás a kézirat korábbi szövegrészletére vonatkozik. (Vö. „Grundrisse. . ." 71—76. o.) — *Szerk.*

[7] E kifejezéssel („Faustpfand der Gesellschaft") Marx Arisztotelész „Nikomahoszi Etikájára" (V. könyv, 8. fejezet) utal. Füzeteihez írt „Indexében" (Vö. „Grundrisse. . ." 866. o.) e hely kapcsán közvetlenül is utal Arisztotelészre. — *Szerk.*

egymással való kapcsolatai levelek, távíró stb. útján (a közlekedési eszközök természetesen egyidejűleg növekednek), amikor is minden egyes tájékozódik valamennyi többinek a tevékenységéről, és igyekszik a sajátját aszerint kiegyenlíteni. (Azaz bár mindenkinek a kereslete és kínálata mindenkitől függetlenül történik, mindegyik igyekszik értesülést szerezni az általános kereslet és kínálat állásáról; és ez a tudás azután gyakorlatilag megint kihat rájuk. Jóllehet mindez az adott álláspontot nem szünteti meg az idegenszerűséget, de olyan viszonyokat és kapcsolatokat idéz elő, amelyek magukban foglalják a régi álláspont megszüntetésének lehetőségét.) (Az általános statisztika stb. lehetősége.) (Ezt egyébként az *„árak, kereslet és kínálat"* kategóriák alatt kell kifejteni. Egyébként itt csak azt kell megjegyezni, hogy az összkereskedelem és az össztermelés áttekintése, amennyire ez az árjegyzékben ténylegesen megvan, valóban a legjobb bizonyítékot szolgáltatja arra, hogyan lép fel az egyessel szemben a saját cseréje és a saját termelése *dologi*, tőle *független* viszonyként. A *világpiacon az egyesnek* valamennyivel való *összefüggése*, de egyszersmind *ennek az összefüggésnek maguktól az egyesektől való függetlensége* olyan fokig is fejlődött, hogy kialakulása egyszersmind magában foglalja már a belőle való átmenet feltételét.) Az *összehasonlítás* a valóságos közösség és általánosság helyett.

(Azt mondták és mondhatják, hogy a szépség és a nagyság éppen ezen a természetadta, az egyének tudatától és akaratától független és éppen kölcsönös függetlenségüket és egymás iránti közömbösségüket előfeltételező összhangon, anyagi és szellemi anyagcserén nyugszik. És bizonyos, hogy ezt a dologi összefüggést többre kell becsülnünk összefüggéstelenségüknél vagy egy vérségi, ősi-szűk természeti vagy uralmi és szolgasági viszonyokra alapozott csupán helyi összefüggésnél. Éppoly bizonyos, hogy az egyének nem rendelhetik alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem teremtették meg ezeket. De ízetlenség ezt a csupán *dologi összefüggést* a természetadta, az individualitás természetétől (ellentétben a reflektált tudással és akarattal) elválaszthatatlan és immanens összefüggésnek felfogni. Ez az ő terméke. Történelmi termék. Az egyének fejlődésének meghatározott szakaszához tartozik. Az idegenszerűség és önállóság, amelyben még velük szemben létezik, csak azt bizonyítja, hogy még társadalmi életük feltételeinek megteremtése közben vannak, ahelyett hogy ezekből a feltételekből kiindulva kezdték volna meg a társadalmi életüket. Ez az egyének — természetadta — összefüggése meghatározott, korlátolt termelési viszonyok között. Az egyetemesen fejlett egyének, akiknek társadalmi viszonyai mint saját, közösségi vonatkozásaik a saját közösségi ellenőrzésüknek is vannak alávetve, nem a természet, hanem a történelem termékei. A képességek fejlődésének az a foka és egyetemessége, amelyen *ez* az individualitás lehetővé válik, éppen előfeltételezi a csereérték bázisán való termelést, amely az általánossággal először termeli meg az egyénnek önmagától és másoktól való elidegenedését, de vonatkozásainak és képességeinek általánosságát és mindenoldalúságát is. A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebbként jelenik meg, mivel vonatkozásainak teljességét még éppen nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat. Amennyire nevetséges visszasóvárogni ezt az eredeti teljességet, annyira nevetséges az a hit, hogy meg kell állnunk a teljes kiürültségnél. A polgári nézet soha nem jutott túl az ezen romantikus nézettel való ellentéten, és ezért ez a nézet mint jogos ellentétet kísérni fogja megboldogulásáig.)

(Mint példát itt az egyesnek a tudományhoz való viszonyát vehetjük.)

(A pénzt a vérrel összehasonlítani — a cirkuláció szó adott erre indokot — körülbelül annyira helyes, mint Menenius Agrippa hasonlata patriciusokról és a gyomorról.) (A pénzt a nyelvvel összehasonlítani nem kevésbé téves. Az eszmék nem úgy változnak át a nyelvvé, hogy sajátosságuk feloldódik és társadalmi jellegük mellettük létezik a nyelvben, ahogy az árak az áruk mellett. Az eszmék nem léteznek a nyelvtől elválasztva. Olyan eszmék, amelyeket anyanyelvükről előbb valamely idegen nyelvre kell fordítani ahhoz, hogy forgalomba kerüljenek, hogy cserélhetőkké váljanak, már inkább kínálnak analógiát; de akkor az analógia nem a nyelvben, hanem idegen voltukban rejlik.)

(Az, hogy minden termék, tevékenység, viszony kicserélhető egy harmadik, *dologi* valamire, amit megint ki lehet cserélni *megkülönböztetés nélkül* mindenre — tehát a csereértékek (és a pénzviszonyok) kifejlődése azonos az az általános megvásárolhatósággal, korrupcióval. Az általános prostítució úgy jelenik meg, mint a személyi hajlamok, képességek, tehetségek, tevékenységek társadalmi jellegének egy szükségszerű fejlődési fázisa. Udvariasabban kifejezve: az általános hasznossági és használhatósági viszony. A nem-egynemű egyenlővé tevése, ahogy Shakespeare szépen jellemzi a pénzt.[8] A meggazdagodási vágy mint olyan, pénz nélkül lehetetlen; minden más felhalmozás és felhalmozási vágy természetadtának, korlátoltnak, egyfelől a szükségletek által, másfelől a termékek korlátolt természete által megszabottnak jelenik meg (sacra auri fames).[9]

(A pénzlényeg [Geldwesen] a maga fejlődésében nyilvánvalóan feltételez már más általános fejlődéseket.)

Amikor olyan társadalmi viszonyokat veszünk szemügyre, amelyek a csere, a csereértékek és a pénz fejletlen rendszerét hozzák létre, vagyis amelyeknek ezek fejletlenebb foka felel meg, eleve világos, hogy az egyének, habár viszonyaik személyesebbnek jelennek meg, csak mint egy meghatározottságban levő egyének léphetnek vonatkozásba egymással, mint hűbérúr és vazallus, földesúr és jobbágy stb., vagy mint kaszt-tagok stb. vagy mint egy rendhez tartozók stb. A pénzviszonyban, a kifejlett csererendszerben (és ez a látszat csábítja a demokráciát) a személyi függőség kötelékei valóban szét vannak feszítve, szét vannak tépve — vérségi különbségek, műveltségbeli különbségek stb. (a személyi kötelékek legalábbis úgy jelennek meg mind, mint *személyi* viszonyok); és úgy *látszik*, hogy egyének függetlenül (ez az a függetlenség, amely egyáltalában pusztán illúzió, és helyesebben közömbösségnek — az indifferencia értelmében — nevezik), szabadon ütköznek egymásba és ebben a szabadságban cserélnek egymással, de csak annak szemében látszik így, aki elvonatkoztat azoktól a feltételektől, a *létfeltételektől* (és ezek megint függetlenek az egyénektől, s bár a társadalom hozza létre őket, mintegy *természeti feltételekként*, azaz az egyének által nem ellenőrizhető feltételekként jelennek meg), amelyek között ezek az egyének érintkezésbe lépnek. A meghatározottság, amely az első esetben mint az egyénnek egy másik egyén által való személyi korlátozása jelenik meg, az utóbbi esetben kialakultan úgy jelenik meg, mint az egyénnek tőle független és önmagukban nyugvó viszonyok által való dologi korlátozása. (Minthogy az egyes egyén a személyi meghatá-

[8] Vö. Athéni Timon, IV. felv. 3. szín, valamint Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962. 95—97. o. — *Ford.*

[9] — átkozott aranyéhség; Vö. Vergilius: Aeneis, III. könyv 57. sor. — *Ford.*

rozottságát nem vetheti le, külső viszonyokat azonban leküzdhet és alárendelhet magának, ezért szabadsága a második esetben nagyobbnak *látszik*. De ezeknek a külső viszonyoknak, ezeknek a feltételeknek közelebbi vizsgálata megmutatja annak lehetetlenségét, hogy egy osztály stb. egyénei en masse[10] leküzdjék ezeket anélkül, hogy megszüntetnék őket. Az egyes esetleg megbírkózhat velük; de az uralmuk alatt állók tömege nem, mivel puszta fennállásuk az egyének nekik való alárendeltségét, mégpedig szükségszerű alárendeltségét fejezi ki.) Ezek a külső viszonyok annyira nem kiküszöbölései a „függőségi viszonyoknak", hogy csupán egy általános formává való feloldódásukat jelentik; jobban mondva a személyi függőségi viszonyok általános *alapjának* kidolgozását. Az egyének itt is csak mint meghatározottak kerülnek vonatkozásba egymással. Ezek a *dologi* függőségi viszonyok a *személyiekkel* ellentétben úgy is megjelennek (a dologi függőségi viszony nem egyéb, mint a látszólag független egyénekkel önállóan szembelépő társadalmi vonatkozások, azaz a velük magukkal szemben önállósult kölcsönös termelési vonatkozásaik), hogy az egyéneken most absztrakciók uralkodnak, holott korábban ők egymástól függtek. Az absztrakció vagy eszme azonban nem egyéb, mint azon anyagi viszonyok elméleti kifejezése, amelyek felettünk uralkodnak. Viszonyokat természetesen csak eszmékben lehet kifejezni, és ezért a filozófusok az újkor sajátosságának fogták fel azt, hogy eszmék uralkodnak, és a szabad individualitás megteremtését ennek az eszme-uralomnak a megdöntésével azonosították. Ezt a tévedést ideológiai álláspontról annál könnyebb volt elkövetni, mert a viszonyoknak ez az uralma (ez a dologi függőség, amely egyébként megint meghatározott — csakhogy minden illúziótól megfosztott — személyi függőségi viszonyokba csap át) maguknak az egyéneknek a tudatában eszmék uralkodásaként jelenik meg, és az uralkodó osztályok természetesen minden módon erősítik, táplálják, sulykolják a hitet ezen eszmék, azaz ezen dologi függőségi viszonyok örökkévalóságában.

(A feudális idők stb. „tisztán személyi viszonyainak" illúziójával szemben természetesen egy pillanatra sem szabad megfeledkeznünk arról, 1. hogy maguk ezek a viszonyok saját területükön belül egy meghatározott fázisban dologi jelleget öltenek, ahogy ezt például a földtulajdonviszonyoknak merőben katonai alárendeltségi viszonyokból való kifejlődése mutatja; de 2. annak a dologi viszonyoknak, amelyen tönkremennek, magának is van egy korlátolt, természet-meghatározta jellege, és ezért mint személyi viszony *jelenik meg*, ezzel szemben a modern világban a személyi viszonyok a termelési és csereviszonyok merő folyományaként lépnek elő.)...

[10] — tömegükben — *Ford.*

„A civilizáció első lépéseitől fogva az emberek rögzítették munkájuk termékeinek csereértékét, nem a *cserébe kínált termékekkel* való összehasonlítás útján, hanem egy előnyben részesített termékkel való összehasonlításuk útján."
(Ganilh, 13, 9. [„Des Systèmes d'économie politique". II. köt. Párizs 1809. 64—65. o.]

Egyszerű csere. A cserélők viszonyai. Egyenlőség-, szabadság stb. harmóniák (Bastiat. Proudhon)[11]

Ami a pénznek teljes pénz-meghatározottságában való felfogását különösen nehézzé teszi — e nehézségektől a politikai gazdaságtan úgy igyekszik megmenekülni, hogy egyik meghatározását elfelejti, mire a másikhoz ér, és ha az egyiket ellene szegzik, a másikra appellál —, az az, hogy itt egy társadalmi viszony, az egyéneknek egy meghatározott egymásra való vonatkozása úgy jelenik meg, mint egy fém, egy kő, mint egy rajtuk kívül álló tisztán testi dolog, amelyet mint ilyent a természetben már megtalálnak, és amelyen még egy formameghatározás sem különböztethető meg természeti egzisztenciájától. Az arany és az ezüst nem magán- és magáért-való pénz. A természet éppúgy nem termel pénzt, mint ahogy nem termel váltóárfolyamot vagy bankárokat. Peruban és Mexikóban az arany és az ezüst nem szolgált pénzként, habár mint ékszer előfordul, és habár itt kifejlett termelési rendszer található. Pénznek lenni, ez nem természeti tulajdonsága az aranynak és az ezüstnek, és ezért a fizikus, a kémikus stb. mint ilyen előtt teljesen ismeretlen. Mértékként tekintve a pénz még mint formameghatározás uralkodó; még inkább érmeként, ahol ez külsőleg is megjelenik veretében; de a harmadik meghatározásban, azaz kiteljesedésében, ahol mértéknek és érmének lenni, ez csak mint a pénz funkciója jelenik meg, itt minden formameghatározás eltűnt, illetve közvetlenül egybeesik fém-létével. Egyáltalán nem látszik meg rajta, hogy az a meghatározása, hogy pénz legyen, pusztán a társadalmi folyamat eredménye; a pénz az pénz. Annál is keményebben az, mivel közvetlen használati értéke az eleven egyén számára semmiféle viszonyban nem áll ezzel a szereppel, és egyáltalában benne mint a tiszta csereérték testetöltésében a használati értékre való emlékezés tőle megkülönböztetve teljesen kihunyt. Ezért itt egész tisztaságában lép elő az alapellentmondás, amely a csereértékben és a társadalom neki megfelelő termelési módjában foglaltatik. Azokat a kísérleteket, amelyek ezt az ellentmondást azáltal akarták megszüntetni, hogy a pénztől megvonják fémformáját és hogy külsőleg is mint a társadalom által *tételezettet*, mint egy társadalmi viszony kifejezését tételezik, amelynek végső formája a munkapénz-forma lenne, már fentebb bíráltuk. Most egészen világossá kell válnia annak, hogy ez kontárkodás, amíg a csereérték bázisát megtartják, sőt hogy az az illúzió, hogy a fémpénz meghamisítja a cserét, a pénz természetének teljes nem-ismeréséből ered. Másrészt szintúgy világos, hogy abban a mértékben, ahogy az ellentét az uralkodó termelési viszonyokkal szemben nő és maguk ezek a viszonyok egyre erőszakosabban sürgetik az átvedlést, a polémia a fémpénz ellen vagy egyáltalában a pénz ellen irányul,

[11] *Grundrisse...* 151—162. o. — *Szerk.*

mint a legfrappánsabb, legellentmondásosabb és legkeményebb jelenség ellen, amelyben a rendszer kézzelfoghatóan előlép. Akkor mindenféle rajta végzett mesterkedésekkel akarják megszüntetni az ellentéteket, amelyeknek a pénz pusztán érzékelhető megjelenése. Éppúgy világos, hogy a pénzzel lehet bizonyos forradalmi műveleteket végezni, amennyiben az ellene intézett támadás úgy tűnik fel, mint amely minden mást meghagy a régiben és csak helyesbít. Akkor a zsákot ütik, és a szamarat gondolják. De amíg a szamár nem érzi a zsákra mért ütéseket, addig valóban csak a zsákot találják és nem a szamarat. Mihelyt megérzi, a szamarat ütik és nem a zsákot. Amíg a műveletek a pénz mint olyan ellen irányulnak, addig ez csupán következmények elleni támadás, melyeknek okai továbbra is fennállnak; tehát a termelési folyamat megzavarása s a szilárd alapnak azután megvan az ereje ahhoz is, hogy többé-kevésbé erőszakos reakcióval ezeket puszta átmeneti *zavaroknak* tételezze és úrrá legyen rajtuk.

Másrészt a pénzviszony meghatározásában rejlik — amennyire az eddig a maga tisztaságában és a magasabban fejlett termelési viszonyokra való vonatkozás nélkül kifejlődött —, hogy az egyszerűen felfogott pénzviszonyokban a polgári társadalom minden immanens ellentéte kihunytnak jelenik meg, és erről az oldalról megint hozzá menekülnek, a polgári demokrácia még inkább, mint a polgári közgazdászok (ezek azután legalább annyira következetesek, hogy visszatérnek a csereérték és a csere még egyszerűbb meghatározásához), a fennálló gazdasági viszonyok apologetikájához. Valóban, amennyiben az áru vagy a munka már csak mint csereérték, az a vonatkozás pedig, amellyel a különböző áruk egymásra vannak vonatkoztatva, mint a csereértékek egymásra való cseréje, egyenlővé tételük van meghatározva, annyiban az egyének, a szubjektumok, akik között ez a folyamat végbemegy, csak egyszerűen mint cserélők vannak meghatározva. Abszolute semmi különbség nem létezik közöttük, amennyiben a formameghatározás tekintetbe jön, ez pedig a gazdasági meghatározás, az a meghatározás, amelyben az érintkezési viszonyban egymással állnak; társadalmi funkciójuk, illetve egymásra való társadalmi vonatkozásuk indikátora. A szubjektumok mindegyike cserélő; azaz mindegyiküknek ugyanaz a társadalmi vonatkozása a másikra, ami a másiknak őrá. A csere szubjektumaiként ezért vonatkozásuk az *egyenlőség*. Lehetetlen bármi különbséget vagy éppenséggel ellentétet kifürkészni közöttük, még különbözőséget sem lehet. Továbbá az áruk, amelyeket kicserélnek, mint csereértékek egyenértékek vagy legalábbis ilyeneknek számítanak (csak szubjektív tévedés fordulhat elő a kölcsönös becslésben, és amennyiben az egyén netalán becsapná a másikat, ez *nem azon társdalmi funkció természete révén* történik, *amelyben egymással* szemben állnak, hiszen ez *ugyanaz;* ebben *egyenlőek;* hanem csak a természetes ravaszság, rábeszélő művészet stb. révén, egyszóval csak az egyik egyénnek a másik feletti merőben egyéni fölénye révén. A különbség természeti lenne, amely a viszonynak mint olyannak természetét nem érinti, és amelyet — ahogy a további fejlődésre való tekintettel mondhatjuk — a konkurrencia stb. még gyengít és megfoszt eredeti potenciájától.) Amennyiben a tiszta formát, a viszony gazdasági oldalát veszik szemügyre — a tartalom ezen a formán kívül itt tulajdonképpen még egészen kívül esik a gazdaságtanon, illetve mint a gazdaságitól megkülönböztetett természeti tartalomként van tételezve, amelyről azt lehet mondani, hogy még egészen el van választva a gazdasági viszonytól, mert még közvetlenül egybeesik vele —, úgy csak három mozzanat lép elő, amelyek formailag különbözők: A viszony szubjek-

tumai, a *cserélők*, ugyanabban a meghatározásban tételezve; cseréjük tárgyai, csereértékek, *egyenértékek*, amelyek nemcsak egyenlőek, hanem kifejezetten egyenlőeknek kell lenniök, és egyenlőekként vannak tételezve; végül maga a csere aktusa, a közvetítés, amelynek révén a szubjektumokat éppenséggel cserélőknek, egyenlőknek, objektumaikat pedig egyenértékeknek, egyenlőeknek tételezik. Az egyenértékek az egyik szubjektumnak mások számára való tárgyiasulásai; azaz ők maguk ugyanannyi értékűek, és a csere aktusában egyenlő érvényűeknek [gleichgeltend] és egyszersmind közömbösöknek [gleichgültig] bizonyulnak egymással szemben. A szubjektumok a cserében csak az egyenértékek révén, mint egyenlő érvényűek vannak egymásért, és ilyeneknek a tárgyiság váltakozása révén bizonyulnak, amelyben az egyik a másikért van. Minthogy csak így, mint egyelő érvényűek, mint egyenértékek birtokosai és ennek az egyenértékűségnek a cserében való igazolói vannak egymásért, mint egyenlő érvényűek, egyszersmind közömbösek egymással szemben; egyébkénti egyéni különbségükhöz semmi közük; közömbösek összes egyébkénti egyéni sajátosságukkal szemben. Ami mármost a tartalmat illeti a csere aktusán kívül, amely mind tételezése, mind igazolása a csereértékeknek, valamint a szubjektumoknak mint cserélőknek, ez a tartalom, amely kívül esik a gazdasági formameghatározáson, csak a következő lehet: 1. Az elcserélt áru természeti különössége. 2. A cserélők különös természeti szükséglete, vagy a kettőt összefoglalva, a cserélendő áruk különböző használati értéke. Ez a csere tartalma, amely egészen kívül van a csere gazdasági meghatározásán, ily módon nemcsak hogy nem veszélyezteti az egyének társadalmi egyenlőségét, hanem természeti különbözőségüket társadalmi egyenlőségük alapjává teszi. Ha *A* egyénnek ugyanaz volna a szükséglete, mint *B* egyénnek, és munkáját ugyanabban a tárgyban realizálta volna, mint *B* egyén, akkor semmiféle vonatkozás nem volna közöttük; nem is volnának különböző egyének, termelésük oldaláról szemlélve. Mind a kettőnek szükséglete az, hogy lélegezzék; mindkettő számára létezik a levegő mint atmoszféra; ez nem hozza őket semmiféle társadalmi érintkezésbe; mint lélegző egyének csak természeti testekként állnak vonatkozásban egymáshoz, nem személyekként. Szükségletük és termelésük különbözősége ad csak indítékot a cserére és arra, hogy ebben társadalmilag egyenlővé tegyük őket; ezért a természeti különbözőség az előfeltétele a csereaktusban való társadalmi egyenlőségüknek és egyáltalán ennek a vonatkozásnak, amelybe mint termelők lépnek egymással. E természeti különbözőség oldaláról tekintve az [*A*] egyén mint használati érték birtokosa van *B* számára, és *B* mint használati érték birtokosa van *A* számára. Erről az oldalról a természeti különbözőség megint kölcsönösen az egyenlőség viszonyába helyezi őket. Eszerint azonban nem közömbösek egymással szemben, hanem integrálódnak, szükségük van egymásra, úgyhogy *B* egyén az áruban tárgyiasultként szükséglet *A* egyén számára és vice versa[12]; úgyhogy nemcsak egyenlő, hanem társadalmi vonatkozásban is állnak egymással. Ez nem minden. Hogy az egyiknek ezt a szükségletét ki lehet elégíteni a másiknak a termékével és vice versa, és hogy az egyik képes a másik számára szükségletének tárgyát megtermelni, és mindegyik úgy áll szemben a másikkal, mint a másik szükséglete objektumának tulajdonosa, ez azt bizonyítja, hogy mindegyik mint *ember* túlnyúl a saját különös szükségletén stb., és hogy mint emberek viszonyulnak egymáshoz; hogy közösségi nembeli lényük valamennyi előtt

[12] — megfordítva — *Ford.*

tudott. Egyébként nem fordul elő, hogy elefántok tigrisek számára vagy állatok más állatok számára termelnek. Például. Egy méhraj au fond[13] csak egy méhet alkot és valamennyien ugyanazt termelik. Továbbá. Amennyiben mármost az egyéneknek és áruiknak ez a természeti különbözősége (termékek, munka stb. itt még egyáltalában nem különbözőek; hanem csak áruk vagy, ahogy Bastiat ur Say nyomán akarja, *szolgálatok* formájában léteznek; Bastiat azt képzeli — mivel a csereérték gazdasági meghatározását ennek természeti tartalmára, árura vagy szolgálatra redukálja, tehát képtelen a csereérték gazdasági viszonyát mint olyant megragadni —, hogy nagy haladást tett előre az angol iskola klasszikus közgazdászain túl, akik képesek a termelési viszonyokat ilyenekként való meghatározottságukban, tiszta formájukban megragadni) indíték ezeknek az egyéneknek integrálódásához, cserélőkként való társadalmi vonatkozásukhoz, amelyben egymás számára egyenlőknek vannak *előfeltételezve* és azoknak *bizonyulnak*, az egyenlőség meghatározásához még a *szabadság* meghatározása járul. Jóllehet *A* egyén szükségletet érez *B* egyén árujára, nem keríti ezt hatalmába erőszakkal, sem vice versa, hanem kölcsönösen elismerik egymást tulajdonosoknak, olyan személyeknek, akiknek akarata áthatja áruikat. Eszerint itt mindenekelőtt a személy jogi mozzanata kerül be és a szabadságé, amennyire ez abban benne foglaltatik. Egyik sem keríti hatalmába a másiknak a tulajdonát erőszakkal. Mindegyik önként idegeníti el azt. De ez nem minden: *A* egyén csak annyiban és azért szolgálja *a* áru révén *B* egyén szükségletét, amennyiben és mert *B* egyén *b* áru révén *A* egyén szükségletét szolgálja és vice versa. Mindegyik azért szolgálja [dient] a másikat, hogy önmagának szolgáljon; mindegyik kölcsönösen mint eszközét használja [bedient sich] a másikat. Mármost mindkét egyén tudatában megvan mindkettő: 1. hogy mindegyik csak annyiban éri el célját, amennyiben eszközül szolgál a másiknak; 2. hogy mindegyik csak mint öncél (magáért-való lét) válik eszközzé a másik számára (másért-való lét); 3. hogy a kölcsönösség, amely szerint mindegyik egyszerre eszköz és cél, mégpedig csak annyiban éri el célját, amennyiben eszközzé válik, és csak annyiban válik eszközzé, amennyiben magát mint öncélt tételezi, hogy tehát mindenki másért-való létnek tételezi magát, amennyiben magáért-való lét — hogy ez a kölcsönösség szükségszerű tény, amely a csere természeti feltételeként előfeltételezett, hogy azonban mint ilyen a csere két szubjektuma mindegyikének közömbös, és e szubjektum számára ez a kölcsönösség csak annyiban érdekes, amennyiben az ő érdekét mint a másiknak az érdekét kizárót, erre való vonatkozás nélkül kielégíti. Vagyis a közösségi érdek, amely az egész aktus inditékaként jelenik meg, mint tény mindkét részről el van ugyan ismerve, de mint ilyen nem indíték, hanem úgyszólván csak az önmagukra reflektált külön érdekek háta mögött nyomul előre. Erről az utóbbi oldalról az egyénnek legfeljebb még az a vigasztaló tudata lehet, hogy ellentétes egyedi érdekének kielégítése éppen a megszüntetett ellentétnek, a társadalmi általános érdeknek a megvalósítása. Magából a csere aktusából az egyén, a cserélők mindegyike, önmagára reflektált mint a csere kizárólagos és uralkodó (meghatározó) szubjektuma. Ezzel tehát tételezve van az egyén teljes szabadsága: Önkéntes ügylet; egyik részről sincs erőszak; magának eszközként való tételezése, vagy olyanként, ami csak eszközül szolgál arra, hogy magát öncélként, az uralkodóként és túlnyúlóként tételezze; végül az önző érdek, amely semmi felette állót nem valósít meg;

[13] — alapjában véve — *Ford.*

a másikról szintén elismerik és tudják, hogy ugyanúgy a maga önző érdekét valósítja meg, úgyhogy mindketten tudják, hogy a közösségi érdek éppen csak a kétoldalúságban, sokoldalúságban és a különböző oldalak felé való önállósulásban, az önző érdek cseréjében van. Az általános érdek az önző érdekek általánossága. Ha tehát a gazdasági forma, a csere minden oldalról a szubjektumok egyenlőségét tételezi, ezzel szemben a tartalom, az anyag — mind az egyéni, mind a dologi —, amely a cserére hajt, a *szabadságot*. Az egyenlőséget és a szabadságot tehát nemcsak hogy tiszteletben tartják a cserében, amely csereértékeken nyugszik, hanem a csereértékek cseréje a termelő, reális bázisa minden *egyenlőségnek* és *szabadságnak*. Mint tiszta eszmék ezek pusztán idealizált kifejezései a csereértékek cseréjének; jogi, politikai, társadalmi vonatkozásokban kifejtve nem egyebek, mint ez a bázis egy másik hatványon. Ez történelmileg is beigazolódott. Az egyenlőség és szabadság ebben a dimenzióban éppen az ellentéte az antik szabadságnak és egyenlőségnek, amelyeknek a kifejlett csereérték éppen nem alapzatuk volt, ellenkezőleg, tönkrementek annak kifejlődésén. Előfeltételeznek olyan termelési viszonyokat, amelyek az ókorban még nem realizálódtak; a középkorban sem. Az elsőnek közvetlen kényszermunka az alapzata; a közösség ezen mint létező talapzaton nyugszik; a másodiknak az alapzata maga a munka mint kiváltság, mint ami még különösségében jut érvényre, nem mint ami általánsan csereértékeket termel. A munka [a csereértékek cseréjénél] nem kényszermunka, és nem is, mint a második esetben, valami közösre mint magasabbra való tekintettel megy végbe (céhek).

Mármost helyes ugyan, hogy a cserélők [viszonya] az indítékok oldaláról, azaz a gazdasági folyamatokon kívül eső, természeti oldalról bizonyos kényszeren is nyugszik; de ez egyfelől maga is csak a másiknak a közömbössége az én szükségletem mint olyan iránt, természeti egyéniségem iránt, tehát az ő egyenlősége velem és szabadsága, amely azonban éppen annyira az én szabadságomnak is az előfeltétele; másfelől amennyiben engem meghatároznak, kényszerítenek szükségleteim, annyiban csak a saját természetem — amely szükségletek és ösztönök egy egésze — az, ami erőszakot tesz rajtam, nem idegen valami (vagyis az én *érdekem* általános, reflektált formában tételezve). De hisz éppen ez az oldal is az, amelynek révén a másikon erőszakot teszek, őt a csererendszerbe hajtom.

A római jogban a *servus*[14] ezért helyesen úgy van meghatározva, mint aki nem szerezhet a maga számára a csere révén (lásd *Institutiones)*. Ezért éppúgy világos, hogy ez a *jog*, habár olyan társadalmi állapotnak felel meg, amelyben a csere semmi esetre sem volt fejlett, mégis, amennyiben a csere meghatározott körben fejlett volt, kifejleszthette *a jogi személyek, éppen a csere egyénének meghatározásait*, és ily módon anticipiálhatta (az alapmeghatározások tekintetében) a jogot az ipari társadalom számára, mindenekelőtt pedig a középkorral szemben mint a felemelkedő polgári társadalom joga kellett hogy érvényesüljön. Maga a kifejlődése azonban teljesen egybe is esik a római közösség felbomlásával.

Minthogy a pénz csak a csereérték realizálása, és csak fejlett pénzrendszer mellett realizálódott a csereértékek rendszere vagy megfordítva, ezért a pénzrendszer valójában csupán a szabadság és egyenlőség e rendszerének realizálása lehet. Mint mérték a pénz csupán a határozott kifejezést adja az

[14] — rabszolga — *Ford.*

egyenértéknek, csak forma szerint is egyenértékké teszi. A forgalomban ugyan még egy formai különbség is előtérbe lép: A két cserélő különböző meghatározásokban mint vevő és eladó jelenik meg; a csereérték egyszer mint általános jelenik meg a pénz formájában, azután mint különös a természeti áruban, amelynek most ára van; de először is ezek a meghatározások váltakoznak; maga a forgalom nem végez egyenlőtlenné-tételt, hanem csak egyenlővétételt, a csak tagadott különbség megszüntetését. Az egyenlőtlenség csak tisztán formai. Végül magában a pénzben ami forog, úgyhogy hol az egyik kézben, hol a másikban jelenik meg és közömbös e megjelenéssel szemben, az egyenlőség éppenséggel dologilag tételezi magát. Mindenki mint a pénz birtokosa jelenik meg a másikkal szemben, maga is mint pénz, amennyire a cserefolyamatot szemléljük. Ezért a közömbösség és egyenérvényűség kifejezetten megvan a dolog formájában. A különös természeti különbözőség, amely az áruban rejlett, ki van oltva, és a forgalom állandóan kioltja. Egy munkás, aki 3 shillingért árut vásárol, az eladó számára ugyanabban a funkcióban, ugyanabban az egyenlőségben jelenik meg — 3 shilling formájában —, mint a király, aki ezt teszi. Minden különbség ki van oltva közöttük. Az eladó, mint olyan, csak mint egy áru birtokosa jelenik meg, amelynek 3 sh. az ára, úgyhogy a kettő teljesen egyenlő; csakhogy a 3 sh. egyszer ezüstben, másszor cukorban stb. létezik. A pénz harmadik formájában, úgy tűnhetnék, egy különböző meghatározás jön közbe a folyamat szubjektumai közé. De amennyire a pénz itt mint a szerződések anyaga, általános áruja jelenik meg, éppenséggel minden különbség ki van oltva szerződők és szerződők között. Amennyire a pénz a felhalmozás tárgyává válik, úgy tűnik, hogy a szubjektum itt csak pénzt, a gazdagság általános formáját, von el a forgalomból, amennyiben nem von el belőle ugyanabban az árban árukat. Ha tehát az egyik egyén felhalmoz, a másik nem, akkor ezt egyik sem a másik rovására teszi. Az egyik a reális gazdagságot élvezi, a másik a gazdagság általános formájának birtokába helyezi magát. Ha az egyik elszegényedik, a másik meggazdagodik, ez az ő szabad akaratuk, és semmiképpen sem a gazdasági viszonyból, magából a gazdasági vonatkozásból ered, amelybe helyeztettek egymáshoz. Még az örökség és a hasonló jogi viszonyok, amelyek így keletkező egyenlőtlenségeket megörökítenek, sem csorbítják ezt a természetes szabadságot és egyenlőséget. Ha *A* egyén eredeti viszonya nem áll ellentmondásban ezzel a rendszerrel, akkor ezt az ellentmondást bizonyára nem lehet azáltal előidézni, hogy *B* egyén lép *A* egyén helyére, megörökíti őt. Ez inkább a társadalmi meghatározásnak a természetes élethatáron túl való érvényre juttatása; megerősítése a természet esetleges hatásával szemben, melynek behatása mint olyan éppenséggel az egyén szabadságának megszüntetése volna. Ezenfelül, mint hogy az egyén ebben a viszonyban csak a pénz egyénítése, ezért az egyén mint ilyen éppoly halhatatlan, mint a pénz, és öröklés által való képviselése éppenséggel a keresztülvitele ennek a meghatározásnak.

Ha ezt a felfogásmódot nem történelmi jelentőségében hangsúlyozzák, hanem mint cáfolatot szembeszegezik a fejlettebb gazdasági viszonyokkal, amelyekben az egyének többé nem pusztán mint cserélők vagy vevők és eladók lépnek elő, hanem meghatározott viszonyokban egymáshoz, amelyekben többé nincsenek mind ugyanabban a meghatározottságban tételezve; ez ugyanaz, mintha azt akarnák állítani, hogy nem létezik különbség, még kevésbé ellentét és ellentmondás a természeti testek között, mert például a nehézség meghatározásában felfogva valamennyien nehezek és eszerint egyenlőek; vagy egyen-

lőek, mert valamennyien a tér három dimenzióját foglalják el. Magát a csereértéket itt szintén egyszerű meghatározottságában rögzítik meg fejlettebb ellentétes formáival szemben. A tudomány haladásában ezek az elvont meghatározások éppen mint az elsők és legsoványabbak jelennek meg; ahogy részben történelmileg is előfordulnak; a fejlettebb mint a későbbi. A meglevő polgári társadalom egészében ez a tételezés mint árak és forgásuk stb., mint a felszíni folyamat jelenik meg, amely alatt azonban a mélyben egészen más folyamatok mennek végbe, amelyekben az egyéneknek ez a látszólagos egyenlősége és szabadsága eltűnik. Egyrészt megfeledkeznek arról, hogy a csereértéknek mint a termelési rendszer egésze objektív alapzatának *előfeltételezése* eleve magába zárja már az egyénre nézve azt a kényszert, hogy közvetlen terméke nem számára való termék, hanem csak a társadalmi folyamatban *lesz* ilyen, és ezt az általános és mégis külsőleges formát *kell* öltenie; hogy az egyénnek már csak mint csereértéket termelőnek van egzisztenciája, tehát természeti egzisztenciájának egész tagadása már benne foglaltatik; tehát egészen a társadalom határozza meg; hogy ez továbbá előfeltételezi a munka megosztását stb., amelyben az egyén már más viszonyok közé van helyezve, mint a pusztán *cserélők* viszonyai közé stb. Megfeledkeznek tehát arról, hogy az előfeltételezés nemcsak semmi esetre sem az akaratból vagy az egyén közvetlen természetéből eredő, hanem *történelmi*, és az egyént már mint a társadalom által *meghatározottat* tételezi. Másrészt megfeledkeznek arról, hogy a magasabb formák, melyekben most a cserét [tételezik] vagy a termelési vonatkozások, amelyek benne realizálódnak, semmi esetre sem állnak meg ennél az egyszerű meghatározottságnál, ahol a legfőbb megkülönböztetés, amelyhez eljut a dolog, formális és ezért közömbös. Végül nem látják, hogy már a csereérték és a pénz egyszerű meghatározásában latensen benne foglaltatik a munkabér és tőke stb. ellentéte. Ez az egész bölcsesség oda lyukad tehát ki, hogy megáll a legegyszerűbb gazdasági viszonyoknál, amelyek önállóan felfogva merő absztrakciók; amelyeket azonban a valóságban éppenséggel a legmélyebb ellentétek közvetítenek, és amelyek csak egy oldalt ábrázolnak, amelyben az ellentétek kifejezése el van mosódva.

Másrészt éppúgy megmutatkozik a szocialisták bárgyúsága (nevezetesen a franciáké, akik azt akarják kimutatni, hogy a szocializmus a *polgári* társadalom eszméinek — amelyeket a francia forradalom mondott ki — a megvalósítása), akik azt bizonyítják, hogy a csere, a csereérték stb. *eredetileg* (időben) vagy *fogalma* szerint (adekvát formájában) mindenek szabadságának és egyenlőségének a rendszere, amelyet azonban a pénz, a tőke stb. meghamisított. Vagy azt is, hogy a történelem eddig még elhibázott kísérleteket tett arra, hogy őket igazságuknak megfelelő módon keresztülvigye, és most fedezték fel, mint például Proudhon, az igazi Jakabot,[15] ami által, úgymond, e viszonyok valódi történetét nyújtják hamis történetük helyett. Ezeknek azt kell felelnünk, hogy a csereérték vagy közelebbről a pénzrendszer valóban az egyenlőség és szabadság rendszere, és hogy ami a rendszer közelebbi fejlődésében zavaróan lép elébük, az mind immanens zavara e rendszernek, az éppen a megvalósulása az *egyenlőségnek és szabadságnak*, amely egyenlőtlenségnek és rabságnak bizonyul. Éppoly jámbor, mint amilyen ostoba óhaj az, hogy

[15] Az „igazi" Jakab az Új Testamentum idősebb Jakabja, azonosnak tekintették a compostelai Szt. Jakabbal (San Jago di Compostela). A sok hasonló szenttől megkülönböztetendő, a zarándokoknak compostelai Szt. Jakabot nevezték az „igazi Jakabnak". — *Szerk.*

a csereérték ne fejlődjék tőkévé, vagy a csereértéket termelő munka ne fejlődjék bérmunkává. Ami ezeket az urakat a polgári apologétáktól megkülönbözteti, az egyrészt a rendszerben rejlő ellentmondások megérzése, másrészt az utópizmus, hogy nem értik meg a szükségszerű különbséget a polgári társadalom reális és ideális alakja között, és ezért arra a fölösleges dologra akarnak vállalkozni, hogy újra realizálják magát az eszmei kifejezést, hiszen az valójában csak ennek a realitásnak a képmása. Az unalmas bizonygatás éppenséggel — ahogy ezekkel a szocialistákkal szembeni ellentétben a lezüllött legújabb gazdaságtan részéről történik (klasszikus képviselőjének, ami az unalmasságot, a dialektika affektálását, jámbor felfuvalkodottságot, ostobán önelégült közhelyszerűséget és a történelmi folyamatok felfogására való teljes képtelenséget illeti, *Frédéric Bastiat* számíthat, hiszen az amerikai *Carey* legalább a meghatározott amerikai viszonyokat juttatja érvényre az európaiakkal szemben) —, *amely kimutatja*, hogy a gazdasági viszonyok mindenütt *ugyanezeket* az egyszerű meghatározásokat fejezik ki, és ezért mindenütt a csereértékek egyszerűen meghatározott cseréjének egyenlőségét és szabadságát — merőben elgyermekiesedett absztrakcióra redukálódik. Például a tőke-kamat viszonyt a csereértékek cseréjére redukálják. Miután tehát először az empíriából kiindulva elfogadták, hogy a csereérték nemcsak ebben az egyszerű meghatározottságban, hanem a tőke lényegileg különböző meghatározottságában is létezik, a tőkét megint a csereérték egyszerű fogalmára redukálják, és a kamatot, amely éppenséggel a tőkének mint olyannak egy meghatározott viszonyát fejezi ki, szintén kiragadják a meghatározottságból, csereértékkel azonosnak tételezik; az egész viszonytól a maga sajátos meghatározottságában absztrahálnak, és visszamennek az áru árura való cseréjének fejletlen viszonyára. Amennyiben absztrahálok attól, ami egy konkrétumot megkülönböztet absztraktumától, akkor az természetesen az absztraktum, és semmiképpen a tőle megkülönböztetett valami. *Eszerint a összes gazdasági kategóriák csak más és más nevek mindig ugyanarra a viszonyra, és ez a durva képtelenség a reális különbségek felfogására ábrázolná azután a tiszta common sense-t*[16] *mint olyant. Bastiat úr „gazdasági harmóniái" azután au fond arra lyukadnak ki, hogy egyetlen egy gazdasági viszony létezik, amely különböző neveket vesz fel, illetve hogy csak a nevet tekintve van különbözőség.* A redukció még csak annyira — legalább formailag — sem tudományos, hogy egy valóságos gazdasági viszonyra redukálnának mindent azáltal, hogy azt a különbséget, amely a fejlődést teszi, ejtenék el, hanem hol ezt, hol azt az oldalt ejtik el azért, hogy hol erről, hol arról az oldalról hozzák ki az azonosságot. Például a munkabér fizetség szolgálatért, amelyet egyik egyén a másiknak tesz. (A gazdasági formát mint olyant, amint már fentebb megjegyeztük, itt elejtik.) A profit szintén fizetség szolgálatért, amelyet egyik egyén a másiknak tesz. Tehát munkabér és profit azonosak, és elsősorban a nyelv megtévedése az, hogy az egyik fizetséget munkabérnek, a másikat profitnak nevezik. De itt van mármost a profit és a kamat. A profitban a szolgálat fizetsége eshetőségeknek van kitéve; a kamatban rögzítve van. Tehát minthogy a munkabérben relativement parlant[17] a fizetség eshetőségeknek van kitéve, míg a profitban, a munkával ellentétben, rögzítve van, ezért a kamat és a profit viszonya ugyanaz, mint a munkabér és a profit viszonya, ami, mint láttuk, egyenértékek cseréje

[16] — *józan észt — Ford.*
[17] — viszonylagosan szólva — *Ford.*

egymásra. Ellenfeleik azután ezt a sületlenséget (azáltal az, hogy azoktól a gazdasági viszonyoktól, amelyekben az ellentét kifejeződik, visszamegy azokhoz, amelyekben még pusztán latens és el van palástolva) szaván fogják, és kimutatják, hogy például a tőkében és kamatban nem egyszerűen cserélnek, mivel a tőkét nem pótolják egyenértékkel, hanem miután birtokosa az egyenértéket kamatok formájában hússzor felette, még mindig megkapja azt tőke formájában, és megint kicserélheti húsz új egyenértékre. Ezért hát a sivár vita, amelyben az egyik azt állítja, hogy a kifejlett és a kifejletlen csereérték között nincs semmi különbség, a többiek pedig azt, hogy sajnos van különbség, de méltányosság szerint nem volna szabad lennie.

(Folyt. köv.)

(Ford.: Lissauer Zoltán)

FIGYELŐ

Teilhard de Chardin és a katolikus ideológia válsága

A Szlovák Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete 1964. december 8—11. között „A mai klerikalizmus ideológiája és politikája" címmel nemzetközi tudományos konferenciát rendezett Smolenicében. A konferencián cseh és szlovák kutatók mellett szovjet, jugoszláv, lengyel, német, portugál, guatemalai és magyar marxista kutatók is részt vettek. Az előadások és hozzászólások a vallási ideológiával kapcsolatos aktuális kérdéseket a legkülönbözőbb oldalakról közelítették meg. Szociológiai felmérések eredményeit elemezte E. Kadlecova (Prága), J. Hranička (Prága) érdekes elemzést nyújtott a Vatikán álláspontjának történeti fejlődéséről, és a különböző áramlatokkal kapcsolatos differenciált magatartás fontosságát emelte ki. L. Velikovics a moszkvai Tudományos Ateizmus Intézet munkáját ismertette, M. Seinman (Moszkva) a Vatikán politikájáról tartott előadást. B. Bosnjak (Zagreb) az ateizmus különböző formáit elemezte, Barros (Portugália) és Fortunio (Guatemala) elvtársak a tőkés országokban jelentkező problémákról beszéltek. A konferencia résztvevői egyetértettek abban, hogy hasonló megbeszéléseket — különösen jól körülhatárolt szűkebb tematikával — a jövőben is szükséges lesz megszervezni és kiemelték a kétoldali találkozások és megbeszélések fontosságát is.

Magyar részről Tordai Zádor (MTA Filozófiai Intézet) és Varga Iván (Világosság) vettek részt. Az alábbiakban Tordai Zádornak a konferencián elhangzott korreferátumát közöljük.

A marxista materialista ateista felvilágosító munka az utóbbi időben jelentősen megváltozott. Ma már meglehetősen ritkán találkozunk olyan — egy évtizeddel ezelőtt még igen gyakran olvasható — művekkel, amelyek primitívségük, vulgarizáló jellegük és mindent összemosó ál-elvszerűségük következtében sokkal inkább elriasztottak, mintsem meggyőztek. Ez a fajta, naiv antiklerikalizmusra építő irodalom tulajdonképpen csak azokra tudott hatni, akik az egyháztól már eltávolodtak, a még hívőkre azonban nem. Ma a marxista ateista felvilágosító írások többnyire sokkal differenciáltabbak, elemzőbbek, és tényleg a még vallásos emberekhez kívánnak szólni. Az eredményesség, a hatékonyság, a meggyőző erő mind ténylegesebb követelménnyé válik — a felvilágosító írásoknak nem a „felettes eszmei hatóságokhoz", hanem a hívőkhöz kell szólniok.

A felvilágosító munkában mind fontosabbá váló igényesség alapvető feltétele a katolikus — és egyáltalán a vallási — ideológia helyzetének minél pontosabb ismerete, felmérése. Jól jellemzi ezt a területet Togliatti jaltai pro memóriája: „A szervezett katolikus világban és a katolikus tömegek körében nyilvánvaló balratolódás következett be János pápa idejében. Az irányításban most ellenkező áramlat mutatkozik. Az alapszinten azonban megmaradtak a balratolódás feltételei, a tömegek nyomása is ebben az irányban érvényesül, ezt nekünk meg kell értenünk, és támogatnunk kell. Ám erre a célra semmiképp sem felel meg a régi ateista propaganda. Az eddigitől eltérő módon kell felvetnünk a vallásos tudatnak, e tudat tartalmának, a tömegekbe lenyúló gyökereinek és leküzdésének kérdését, ha hozzá akarunk férni a katolikus tömegekhez, és azt kívánjuk, hogy megértsenek bennünket."

Mindez szükségszerű, ha a marxizmus általános eszmei offenzíváját komolyan vesszük. Ennek a fejlődésnek, ennek az igénynek eredményeként viszont nagy figyelemmel kísérjük különösen azt, ami a vallási ideológia és különösen a katolikus ideológia terén új jelenség. Márpedig az utóbbi évtized ezen a téren nem kis változásokat hozott, és e változások igazi súlyát csak akkor ismerhetjük fel, ha a dolgokat perspektivikusan

szemléljük, ha a pillanatnyilag még kevésbé jelentős tényekből a fejlődés további menetére, perspektívájára igyekszünk következtetni.

Úgy tűnik, hogy azt az átalakulási folyamatot, amely az egyházban megindult, s XXIII. János pápa idején a felszínen is megjelent, az egyházi reakció ma már csak fékezni tudja, de megakadályozni nem. Az aggiornamento folyamata minden ellentmondás és időleges lassúbbodás ellenére kibontakozóban van. A jelenleg folyó zsinat maga is számtalan példával bizonyítja, hogy a katolikus egyházon belül valamilyen változás kezdődött meg. A folyamattal magával nem kívánok bővebben foglalkozni, csupán az ideológiai összefüggéseiről szeretnék néhány szót szólni.

Tudott dolog, hogy a katolikus egyházban nem ma merül fel először a modern világhoz való alkalmazkodás igénye, az első figyelmet érdemlő kísérletet a század elején úgynevezett modernista törekvések képezték. Ezeket az egyház azonban igen hamar és parancsuralmi szóval — a modernista esküvel — letörte. Ezeknek a törekvéseknek nem volt tulajdonképpeni ideológiai kifejeződésük, ha csak a modernizálás igényét kifejező álláspontot magát nem tekintjük annak. Nem született azonban olyan koncepció, amely eszmei vagy teológiai szinten megfogalmazta volna azt, amit a modern világgal összhangba valónak tekint. A szervezeti felszámolás eredményeképpen a megújulást igénylő törekvések elsősorban eszmei síkon jelentkeztek. Ezzel összefüggésben mindenekelőtt talán Maritain nevét kellene megemlíteni. De éppen az ő tevékenysége mutatja, hogy az ekkori kísérlet a felemássága miatt nem vezetett messzire: Maritain öregkorára azokkal az egyházi ideológiákkal lépett frontra, amelyek nyíltan az imperializmust támogatták. A perszonalizmus pedig — részben eklektikus jellege következtében — nem juthatott jelentős szerephez, és tulajdonképpen inkább Mounier tevékenysége adott neki valami gerincet. Így tehát az egyházon belül érlelődő modernista törekvések nem bírtak megfelelő ideológiával. Ez volt a helyzet a legutóbbi időkig. Az utóbbi tíz évben azonban lényegesen megváltozott a helyzet. Egyrészt magán az egyházon belül eltolódtak az erőviszonyok a modernista törekvések javára. Ez a tendencia az aggiornamento politikájában ma már kétségtelenül előtérbe jutott, napirendre került a modernizálás követelménye. Másrészt pedig egy olyan ideológia is megjelent a színen, amely — eltérően az eddigiektől — alkalmas arra, hogy az újító törekvések ideológiája legyen, s esetleg egy modernizált katolicizmus ideológiájává váljék. Ez tette lehetővé hirtelen, rohamos elterjedését, szinte divattá válását. Gyors kibontakozása Franciaországban kezdődött, de innen igen hamar szétáradt, és ma már a népi demokráciákban élő katolikus körökben is felbukkan. Ez az ideológia a teilhardizmus.

A teilhardi koncepció tulajdonképpen nem más, mint kísérlet a katolikus ideológia válságának meghaladására azoknak az ellentmondásoknak a feloldásával, amelyek eszmei szinten ezt a válságot előidézték, s amelyekben ez a válság elsődlegesen testet ölt. Ismeretes, hogy ez a válság elsősorban két tényező hatására vezethető vissza. Egyrészt a tudomány vívmányai kérdésessé és tarthatatlanná tették a keresztény teológia egész sor alapvető állítását. A legmerevebb egyházi reakció pedig nem tudta a tudomány és tudományos szemlélet rohamait kivédeni. A neotomizmus nem tudta a fejlődést megállítani és a tudományt visszaszorítani az ancilla teologiae helyzetébe, sőt a legszubtilisebb szofisztikával sem tudta még a megoldás látszatát sem nyújtani. Másrészt a társadalmi haladás, e haladás igénye és a szocializmusban megtestesülő valósága ugyancsak mindjobban eltávolította a híveket a mereven reakciós és a burzsoá rendszerrel egybefonódott egyháztól. Az eddigi kísérletek (pl. Maritainé) nemcsak az egyházi reakció ellenállásába ütköztek, de felemásoknak s ezért elégteleneknek is bizonyultak. Az egyház — és neotomista ideológiája — a tudományt az ancilla-elvvel próbálta béklyóba verni, a haladást pedig a túlvilág előtérbe helyezésére épülő konzervatizmussal és a magántulajdon védelmével, szentségének hirdetésével próbálta lefékezni. (Ez különben ma is hivatalos ideológiája.) Az egyházi ideológia eddigi formáinak intakt fenntartása lehetetlenné vált, a megújulás ideológiájának tehát éppen az említett két alapkérdésre kellett és kell új módon választ keresnie. Nézzük meg, hogyan válaszol ezekre a kérdésekre a teilhardi koncepció.

Teilhard de Chardin neves paleontológus volt, és hívő jezsuita pap. Érthető, ha a tudomány és a hit viszonya igen közelről érdekelte. Mint komoly tudós mélyen meg volt győződve a tudomány igazáról, és a darwini evolúció-elméletet nemcsak egyszerűen elfogadta, hanem mélyen meg volt győződve annak jogos, tudományos voltáról, alapvető igazságáról. Ennek megfelelően egész koncepciója alapjául a fejlődéselméletet tette meg. Azt vallotta, hogy nemcsak a fajkeletkezés elméletben kell a fejlődés gondolatából kiindulni, hanem minden tudományt a fejlődés alapgondolatára kell építeni, hiszen ez minden területen érvényes. Sőt az evolúció elméletét a teológiára is kiterjesztette. Ennek megfelelően az egész anyagi és szellemi világ fejlődéséről beszélt, és e fejlődés eredményé-

nek tekintette mindazt, ami ma létezik. Magát a fejlődési folyamatot pedig dialektikusan értelmezte. A természetes fejlődés során különböző minőségi szinteket, küszöböket különböztetett meg. Az élettelen, az élő és az emberi szintjeit ilyen küszöbök választják el egymástól: az átmenetet, a minőségi ugrások jelentkezését mindig és törvényszerűen egy megelőző mennyiségi fejlődés eredményének tekintette. Ennek megfelelően az anyagi világ mozgásában kontinuum és diszkontinuum összekapcsolódását látta. E természetes fejlődés eredményének tekintette a gondolkodó embert is — sőt a fejlődéskoncepciót kiterjesztette a lélek létrejöttére is. Ezért természetesen éles támadásoknak volt kitéve — részben ellene íródott XII. Pius „Humani generis" c. enciklikája is. A fejlődést azonban ugyanakkor egyetemes és összefüggő, egységes világfejlődésnek, azaz kozmogenezisnek tekintette, egy komplexifikáció- és konvergencia-jelenséget helyezett benne előtérbe, és a szellemiesedéssel kapcsolta össze. Továbbá a szellemi jelenségeket visszavetítette a különböző anyagi formákba is. Végül pedig az egész fejlődést egy végső pont felé tendáló folyamatnak értelmezte, tehát teleologikusan magyarázta. Az Omegának nevezett végső pontot istennel azonosította, illetve közvetlenül Krisztussal. Így tehát az egész fejlődést finalista módon istenre építette. Sőt a fejlődéssel való összekapcsolással istent bizonyos értelemben beleépítette a világba. Azt is lehetne mondani, hogy a természetet bizonyos fokig panteista módon krisztizálta. Viszont a komplexifikációt, a konvergenciát és a szellemi kibontakozását az entrópiával ellentétesen ható erőnek, tényezőnek értékelte, és így alapvetően szembefordult az entrópiára hivatkozó teológiai (neotomista) elméletekkel is.

Még egy ennyire vázlatos és szimplifikált bemutatásból is látható, hogy koncepciója lényeges vonásokban eltér a hivatalos egyházi ideológiától. A tudomány és teológia ellentétét a neotomizmussal ellentétes módon igyekezett feloldani: valójában a tudomány igazából indult ki, és ehhez alkalmazta, idomította teológiáját. Ennek eredményeképpen felfogásában már nem jutott hely az ember biblikus jellegű teremtése számára, sőt a bibliai mítosz számos más vonatkozása is kihullott koncepciójából. A katolikus teológia oly jelentős dogmáját mint az eredeti bűnt szintén kénytelen volt félretolni. Sőt mi több, a bűnnek és általában a rossznak is egészen más értelmezést adott, mint az egyházi teológia. Nála ugyanis a rossz lényegében nem más, mint a tapogatózva kibontakozó fejlődés „mellékterméke", a természet sikertelen kísérletei, a fejlődés selejtjei, tévedései, amely így elveszti teológiai jellegét, és az evolúció, illetve az evolúcióval azonosuló teremtés szükséges részévé válik. És maga a teremtés is másképpen jelentkezik Teilhardnál, éppen mert evolúcióról van szó.

Természetes azonban, hogy a tudományos nézetekhez kapcsolt teológia kihat a tudományos nézetekre is — mégpedig torzítólag. Teilhard a teológiai nézetei következtében eljut a finalizmushoz és ahhoz a felfogáshoz, amely a fejlődést egyetemes világevolúciónak, és így a világot egyetlen totalitásnak tekinti. Ugyancsak teológiai szemlélete vezeti az anyag már említett átszellemesítéséhez is. Végül ebből ered a kétféle — tangenciális és radiális—energia sok ellentmondáshoz vezető feltételezése is.[1] Mindezekből természetesen belső ellentmondások következnek, olyan ellentmondások, amelyek széles alapot nyújtanak a materialista bírálat számára. Mindent egybevetve azonban nem vitás, hogy koncepciója — ezen a területen — a tudománynak juttat elsőbbséget. Így jogos az a nézet, amely felfogását a teológia bomlástermékének tekinti.

Ha azt mondjuk, hogy a fejlődés múltjára vonatkozóan Teilhardnál jelentős szerephez jut a tudós dialektikus szemlélete, úgy azt is világosan kell látni, hogy a fejlődés jövőjére vonatkozóan sokkal inkább a pap vallásos hite jut szóhoz. A jövőre vonatkozóan ugyanis további konvergenciát és szellemivé válást jósol. Azt fejtegeti, hogy a konvergencia következtében az emberiség fokozatosan centrálódik — mind szervesebb egységgé alakul —, és hogy az emberiség a sorsát saját kezébe fogja venni. Ennek eredményeként azonban szerinte egy olyan szellemi egység alakul ki, amely az anyagtól elszakadva végül Krisztussal egyesül az örök életben. Itt tehát már döntő szerephez jut a vallási hite, bár érvényesülnek még evolucionista felfogásának hatásai is. E krisztifikálódást — amely a teremtés betetőzése lesz — az emberi konvergencia fogja megvalósítani, tehát az emberek műve is lesz. Így végeredményben az embert tekinti a teremtés letéteményesének. Szinte azt is mondhatjuk, hogy felfogásában az isten az emberre van utalva.

[1] Nagyon leegyszerűsítetten fogalmazva: Teilhard a fizikusok által vizsgált energiaformákat nevezte tangenciálisaknak, s ezekre érvényesnek tekintette az entrópia-elvet. Ezektől megkülönböztetett együttesen anyagi-szellemi — radiálisnak nevezett — energiaformát, amely — az entrópiával ellentétesen és ezt ellensúlyozva — a komplexifikáció, a konvergencia és szellemiesedés irányába hat.

A fejlődés további menetében szerinte tehát döntő szerepet játszik az emberek egymáshoz való mind nagyobb mértékű közeledése, és az, hogy sorsuk felett úrrá válnak. Erről azonban már kevés konkrétumot mond, legfeljebb felhívja a figyelmet a társadalmi valóság megismerésének fontosságára. Ennek következtében meglehetősen tisztázatlan maradt, hogy mit jelent tulajdonképpen ez a további emberi — illetve más szóval: társadalmi — közeledés. A tisztázatlanság természetesen többféle interpretációra és továbbvitelre nyújt lehetőséget. A mai teilhardista irodalom ennek megfelelően a haladás teilhardi koncepciójának társadalmi vonatkozásait két formában közelíti meg. Az egyik irányzat — amely főleg Franciaországban erős — arra törekszik, hogy ezt a konvergenciát és haladást összekapcsolja a társadalmi szocializálódással, és hogy ezen a ponton a teilhardi nézeteket a marxista társadalomelmélet egyes tételeivel egészítse ki és a szocializmus eszmei elfogadásával kapcsolja össze. Egy másik irányzat — amelynek legismertebb képviselője a neokolonialista, neoburzsoá Senghor — a teilhardi konvergenciát valamilyen formában szembe szeretné helyezni a marxizmussal. Végeredményben tehát a jelen pillanatban a teilhardizmus egy marxizáló és egy antimarxista tendenciájáról beszélhetünk.

Rövid ismertetésünket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Teilhard de Chardin koncepciója, illetve a belőle kiinduló baloldali irányzat egyrészt a teológia bizonyos fokú bomlását jelenti. Kísérlet arra, hogy a tudományt és a vallást, a haladást és a vallást összebékítse, tehát — a vallás jellegéből eredően — természetszerűleg belső ellentmondások sorát eredményezi. Másrészt eszmei támaszul szolgálhat a legkövetkezetesebb modernista irányzatok számára, arra, hogy a katolicizmuson belül jelentkező legradikálisabb, legbaloldalibb tendenciák ideológiája legyen. A teilhardizmus ma kétségtelenül bizonyos fokú távolodást jelent a hivatalos katolikus teológiától. Mindez lehetőséget nyújt arra, hogy a marxista kritika elősegítse a teilhardizmushoz csatlakozók további fejlődését, további távolodását a vallástól és az egyházi koncepcióktól.

A teilhardi ideológia iránti érdeklődésünk természetesen elsősorban nem történeti jellegű, bennünket főként az a szerep érdekel, amelyet ez a koncepció az ideológiai és társadalmi küzdelemben ma játszik, illetve előreláthatólag játszani fog. Ebből a szempontból viszont nem annyira az a fontos, hogy milyen volt Teilhard de Chardinnek magának a felfogása, hanem az, hogy milyen az a felfogás, amely a teilhardi nézetekre támaszkodva mint ideológia kibontakozik és elterjed. Fentebb már szóltunk a francia és a Senghor-féle teilhardizmusról — ez azonban nyilván kevés a jelenleg alakulóban levő teilhardizmus értékeléséhez. Bőven áll azonban további anyag is rendelkezésünkre — így például sokatmondóak az évenként Vézelay-ben (Franciaország) tartott konferenciák. A legutóbbin, amelyen részt vett egy magyar marxista delegáció is — hogy egy divatos kifejezést használjunk —, leginkább valamiféle balközép-teilhardizmus jutott szóhoz. Voltak természetesen olyan törekvések is, amelyek a teológiai jelleg erősödése felé mutattak, és például a haladást a keresztényi szeretetre szerették volna építeni, tehát azt leszűkítették és elszínteleníttették. Ugyanakkor azonban igen élesen jutott szóhoz a katolikus ideológia és az egyház megújulásának és megújításának az igénye is. Például Wildiers belga páter kiemelkedő előadásában kifejtette: az egyháznak arra van szüksége, hogy megszabaduljon a benne uralkodóvá vált XIX. századi polgári szellemtől, hogy a feudális szemléletét egy demokratikus váltsa fel, hogy legyőzze a tudománnyal való szembenállást, és hogy megszabaduljon a rá jellemző eszmei intolerancia szellemétől.

Egészében megállapítható volt — s minden további jel is arra utal —, hogy a gyorsan terjedő teilhardi koncepció tulajdonképpen még nem kristályosodott ki valamiféle pontosabban körülhatárolható teilhardizmussá. Egy alakuló, formálódó irányzatról van tehát szó, és ebben az alakulásban jelentős szerepet játszanak a különböző baloldali törekvések. A fejlődés lehető vagy valószínű perspektívájára gondolva természetesen számos tényezőt kell figyelembe vennünk, és ezek között elsősorban az egyház társadalmi helyzetét és szerepét. Valószínűnek tekinthető, hogy minél inkább előtérbe kerül és elterjed a teilhardista áramlat, az egyház annál inkább fog az adaptálására törekedni. Ennek megfelelően egyáltalán nem kizárt az a lehetőség, hogy az erősödő baloldali irányzat kibontakozása mellett kialakul egy hivatalos egyházi teilhardizmus is. Egy esetleges hivatalos irányzat léte pedig — mint jobbra húzó tendencia — feltételezhetően kisugárzik majd a teilhardista áramlat egészére is. Ugyanakkor feltételezhető azonban az is, hogy a radikális teilhardista irányzatok is kifejtik majd hatásukat az áramlat egészére, így az esetleges hivatalos teilhardizmusra is. Természetes, hogy a fejlődés egy ilyen lehetséges menete és a fejlődés során kialakuló erőviszonyok távolról sem közömbösek számunkra. Milyen álláspontot kell tehát elfoglalnunk?

Nem szabad elfelejtenünk azt, hogy a teilhardizmus — mint bármely vallási megújulás-törekvés — az új helyzethez való alkalmazkodással tulajdonképpen egy

lényegi konzerválást tűz ki célul. Azért szeretné a hitet az új körülményekhez alkalmazni, hogy továbbélését biztosítsa, és újra erőssé és ütőképessé tegye. Ennek megfelelően a teilhardizmus nemcsak bizonyos balratolódás és távolodás a régi típusú hittől és vallásosságtól, hanem egyben a hit megerősödését is jelenti.

Mindebből következik, hogy álláspontunknak igen árnyaltnak kell lennie. A teilhardizmus szerepét pozitívnak tekintjük, amennyiben szembefordul az integrizmussal és a régi típusú hittel. Pozitív szerepet játszik abban is, hogy a hit bizonyos fokú meglazulását is eredményezi. A tudomány igazának olyan fokú elismerése, mint amilyen a következetes teilhardizmusban jelentkezik, ugyanakkor újabb területen nyújt lehetőséget a tudomány érveinek eredményesebb felhasználására. Nem közömbös számunkra az sem, hogy a teilhardizmus milyen arculatot fog nyerni, mennyire sikerül az egyháznak az adaptálás, a saját szája íze szerinti átformálás. Nem közömbös az sem, hogy mennyire radikális a teilhardizmusnak legbaloldalibb szárnya, és az sem, hogy ez milyen szerepet fog a jövőben játszani. Ebből következik, hogy elő kell segíteni a baloldali tendenciák érvényesülését, erősödését, elsősorban a társadalmi kérdések és a haladás gondolatának szerephez jutását és megerősödését. De mint hit ellen, a teilhardizmus ellen is tovább kell harcolni. Csakhogy ebben a küzdelemben felvilágosító munkánkat éppen a meggyengült pozíciók kihasználására kell építeni, hogy elősegítsük a teilhardizmust elfogadók továbblépését. A teilhardizmust olyan ideológiának kell tekinteni, amely elősegít*heti* a vallástól való távolodást, a materializmushoz való közeledést, amely ennek a folyamatnak egyik fázisává vál*hat*. Célunk ezért nem az, hogy a teilhardizmus elterjedését gátoljuk, hanem éppen az hogy a benne rejlő pozitív lehetőségek valósággá válását elősegítsük, és ezt az ideológiát a továbblépés fázisává tegyük.

Egy ilyen álláspontnak más szempontból is megvan a maga jogosultsága és fontossága. Különösképpen megvan nálunk a népi demokráciákban. Ugyanis a teilhardizmus nálunk mutatkozó elterjedése a helyzet különbözősége következtében eltérő jellegű a tőkés országokbélitől. Franciaországban például a tudomány és hit konfliktusa áll erősebben előtérben, és nyíltabban jut szóhoz az aggiornamento követelménye. Nálunk viszont élesebb a haladás és a hit konfliktusa, és az aggiornamento igénye, bár éppen úgy megvan mint máshol, mégsem jut olyan nyíltan szóhoz. A haladás és hit konfliktusa pedig elsősorban a szocializmus és az egyház viszonyában ölt testet. A hívő katolikus emberek maguk is mind nagyobb számban fogadják el a szocializmust, még akkor is, ha sokszor és sokan számos ellenérzéssel küszködnek, és számos ponton fenntartásaik vannak, vagy egyes vonatkozásokban tagadó magatartást tanúsítanak. Azt azonban jóformán alig tagadja bárki is, hogy a szocialista társadalom haladást jelentett, és számtalan olyan kérdést oldott meg, amelyek megoldását ő, mint vallásos ember, is csak helyeselhet. A szocializmus eredményeinek, a tényeknek ez a hatása tagadhatatlan. Ezért az az integrista szemlélet, amelynek megfelelően XII. Pius kiátkozással fenyegetett meg mindenkit, aki a kommunistákkal együttműködik, számos katolikusnál mélyreható belső válságot idézett elő. Ezek számára a teilhardizmus megoldást, kiutat jelent. A teilhardi konvergencia és az ehhez kapcsolódó haladás gondolata számukra azt jelenti, hogy a szocializmus elismerését össze tudják egyeztetni vallási hitükkel. Tulajdonképpen ez az alapja a teilhardizmus nálunk jelentkező terjedésének. Nem vitás, hogy az említett éles konfliktus sokaknál a vallással való szakításhoz vezetett. Tény azonban az is, hogy a konfliktus a legtöbb esetben nem oldódott meg, hanem a szocializmus építését nehezítő tényezőként megmaradt. Nem vitás az sem, hogy a teilhardizmus terjedése az említett konfliktust úgy oldja meg, hogy az illető hívő, bár megmarad vallásosnak, lehetővé válik számára, hogy aktívabban bekapcsolódjék a szocializmus építésébe.

Mi következik ebből? Nem szabad elfelejteni, hogy a vallási ideológia elleni küzdelmünknek oka összetett. Az egyház magatartása és ezzel összefüggésben a vallási ideológia reakciós erőként hat, akadályozva a szocializmus és a kommunizmus építését. Számunkra ma ez áll előtérben, ma elsősorban ezért harcolunk a vallási ideológia ellen. Ennek másik oldala: a kommunizmus az ember felszabadítását tűzte maga elé. Ez a felszabadítás a hamis ideológiák alóli felszabadítást is jelenti, az ember önmagára találása érdekében. Tudjuk azonban azt is, hogy a vallás, mint elidegenedett tudatforma a valóságban létező elidegenedés tükröződése. Valójában tehát csak akkor szűnhet teljesen meg, amikor társadalmi alapja megszűnt. Addig azonban, amíg ez létezik, számolni kell a hatásával is, tehát a vallás bizonyos fokú továbbélésével is. A vallás megszűnése tehát nemcsak felvilágosító munkánktól függ, hanem elsősorban társadalom átalakító munkánktól. Ez a társadalom átalakító munka veti meg az alapját az eszmei felszabadítás megvalósításának és betetőzésének is. Természetesen felesleges hangsúlyozni, hogy ez nem következhet és nem is fog bekövetkezni automatikusan, hanem felvilágosító munkánk eredményeképpen válik majd valóra.

Mindebből világosan következik, hogy amennyire fontos számunkra a vallástól való távolodás elősegítése, ugyanannyira nem közömbös számunkra az sem, hogy milyen jellegű az időlegesen továbbélő vallási hit. Fontos számunkra, hogy olyan legyen tartalma, amely nem fordul szembe a szocializmus és a kommunizmus építésével, hanem iránta legalábbis semleges, vagy — ami a jobbik lehetőség — elősegíti. Ennek megfelelően a teilhardizmus, amely elősegítheti a szocializmus építését nehezítő konfliktusok megoldását, mert lehetővé teheti a hívők aktívabb bekapcsolását az építő munkába hasznosnak és pozitívnak tekinthető és tekintendő. Nekünk pedig éppen ezeknek a lehetőségeknek a kiszélesítése az érdekünk. Mindez természetesen nem jelenti és egy percre sem jelentheti az eszmei lefegyverzést. Mindez csak azt jelenti és jelentheti, hogy marxista módra a társadalmi átalakulást tekintjük elsődlegesnek. Azt jelenti továbbá, hogy eszmei felvilágosító munkánkat magát is éppen azoknak a viszonylagos előnyöknek a felismerésére és felhasználására építjük, amelyeket a teilhardizmus nálunk jelenthet és jelent. Ezért és ebben az értelemben segítjük és segíthetjük elő a pozitív tendenciák érvényesülését. Ezért és ebben az értelemben: vagyis a szocializmus építésének elősegítése érdekében, és oly módon, hogy a teilhardizmus a vallási hittől való további távolodás lépcsőfoka legyen.

A teilhardizmussal kapcsolatos állásfoglalásunk természetesen csak úgy lehet helyes, ha a probléma minden vonatkozását figyelembe vesszük. Szemben állunk mindenféle vallásos (és paravallásos) ideológiával — ez vonatkozik természetesen a teilhardizmusra is. De a teilhardizmus jellegétől, továbbá a teilhardizmus és neotomizmus viszonyától függően ez a szembenállás más jellegű, mint amilyen az integrista ideológiákkal való konfliktus. Az eddigiekben is ennek megfelelően foglalkoztunk a teilhardizmussal. Tegyük azonban hozzá, hogy számunkra elsődleges ellenfél az integrizmus, a legnyíltabb egyházi reakció és a neki megfelelő ideológia. Ennek leküzdése a legfontosabb számunkra. A teilhardizmus antiintegrista jellegéből ered, hogy találkozásra is van lehetőség. Lehetőség van a teilhardi baloldallal való dialógusra, amire pedig a merev integrizmussal aligha van. De nemcsak lehetőség van, hanem szükség is van a dialógusra. Egyrészt a teilhardizmus pozitív irányú fejlődésének támogatása érdekében, másrészt pedig azért, hogy a dialógussal is segítsük a vallástól való távolodás folyamatát. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a hittől való fokozatos távolodás nemcsak egyes hívők belső konfliktusából eredő, a szocializmussal kapcsolatos fenntartásait gyengíti, illetve kapcsolja esetleg ki, hanem egyúttal eredményesebb felvilágosító munkát is lehetővé tesz. Ennek következtében egy fokozatos fejlődés és távolodás a vallástól széles és szilárd alapú lehet. (Szilárdabb mint egy esetleges látványos szakítás.) Természetesen ez csak akkor válik valósággá, ha az említett lehetőségeket nemcsak megállapítjuk, hanem ennek megfelelően is cselekszünk, és éppen erre építjük kritikánkat is.

Kétségtelen végül is, hogy mindezekből le kell vonni a gyakorlati konklúziókat is. Ha ezt nem tesszük meg és nem használjuk ki a felvilágosító munkában a kínálkozó új adottságokat, akkor nemcsak hogy elszalasztunk egy kedvező lehetőséget, hanem egyúttal megengedjük, hogy a teilhardizmus terjedése negatívabb formákat öltsön, benne esetleg itt is erősebben szóhoz jussanak a jobboldali tendenciák. Márpedig számunkra fontos, hogy ez az irányzat a benne rejlő pozitív lehetőségeket meg is valósítsa — és ugyanakkor a továbblépés fázisává váljék. Fontos ez a haladás érdekében, az emberi tartalmú társadalom megvalósítása és az eszmei felszabadulás érdekében egyaránt.

Tordai Zádor

VITA

Népi demokratikus forradalmunk néhány kérdése

Hozzászólás Sipos János tanulmányának vitájához

Történészközvéleményünk érdeklődése egyre jobban a kortörténet felé fordul. Népi demokratikus forradalmunk problémái különös aktualitást nyernek most, felszabadulásunk huszadik évfordulóján. A körülöttük néhány éve folyó vitában sok új szempontot vetett fel Sipos János tanulmánya (A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Filozófiai Szemle, 1964/1. sz.), melyre publikációk egész sora reflektált. Ezért mi is az ő tanulmányához kapcsolódva fejtjük ki véleményünket a népi demokratikus forradalmunk kiindulási feltételeiről.

A népi demokratikus forradalom kérdésében eddig két irányban fejlődött ki a kutatás: egyrészt a népi demokratikus forradalom *jellegének*, tehát *általános* vonásainak kifejtése, másrészt *az egyes* országok fejlődésének felmérése, azaz az általános fejlődésnek *a sajátosságok oldaláról* való megközelítése irányában.

Napjainkban már többé-kevésbé általánosan elfogadott nézet a történészek között, hogy a kelet-európai országok a szocializmusra való átmenetnek lényegében azonos útját járták be. A népi demokratikus út minden országban azonos, illetve hasonló, általános ismérvei szerintünk a következők: 1. A kelet-európai népi demokratikus forradalmak közös történeti előzménye a fasizmus uralomra jutása. Ebből következik alapvetően demokratikus, antifasiszta jellegű indulásuk. 2. E forradalmak kibontakozásának és győzelmének szakaszát a kedvező külső helyzet, a fasizmus veresége, illetve a szocializmus erőinek világméretű előretörése jellemzi. Ez közvetlenül úgy jelentkezik, mint a Szovjetunió katonai, politikai és gazdasági támogatása, valamint a kelet-európai országok egymásnak nyújtott segítsége. 3. A népi demokratikus forradalom egyetlen egységes forradalmi folyamat, mely állandó radikalizálódás, balratolódás, azaz a forradalom permanenciája révén fejlődik ki, így mélyül az antifasiszta tömegmozgalom a szocializmusért vívott harccá. 4. E folyamatban két szakasz — demokratikus és szocialista — különböztethető meg, ezek összekapcsolódása adja a forradalom sajátosságát. A forradalom szocialista perspektívája kezdettől fogva felmerül, de a feudális maradványok, a megoldatlan demokratikus feladatok és a szubjektív tényező fejletlensége történelmileg szükségessé tette egy demokratikus szakasz közbeiktatódását. 5. A forradalom a munkásosztály vezető szerepe, a hatalomban való részesedése, a kommunista pártok befolyása következtében kezdettől fogva túllépett a szigorú értelemben vett polgári demokratikus kereteken. Ebben az irányban hatott a monopóliumokat korlátozó rendelkezések, a fasizmus elleni rendszabályok és a demokratikus intézkedések következetes, radikális megvalósítása is. 6. A forradalom menetét a fokozatosság, a forradalom feladatának lépésről-lépésre történő megoldása, egyszersmind a szakaszainak összefonódása, azaz egyes szocialista feladatok előbbi, egyes demokratikus feladatok utóbbi megoldása jellemzi. 7. A népi demokratikus forradalom viszonylag széles demokratikus tömegbázison indul meg, s ez alakul át, a forradalom balratolódásának megfelelően, a szocialista forradalom tömegbázisává. 8. A népi demokratikus forradalom a formája oldaláról megközelítve viszonylag békés út. Viszonylag békés pedig azért, mert a fasizmus felett aratott katonai győzelem *előzte* meg, ami a szóban forgó országok uralkodó osztályainak vereségét is jelentette. A forradalom nem fegyveres harcok közepette ment végbe, a hatalom megragadása a kedvező külső helyzetnek, valamint a forradalom széles tömegbázisának megfelelően alulról és felülről egyszerre történik. Fejlődését a fegyverben álló munkásosztály biztosította. A hatalomért vívott harc pártharcok, parlamenti küzdelmek formáját ölti, és tömegmegmozdulások, valamint népi szervek tevékenysége támasztja alá; a burzsoázia már nem rendelkezik a hagyományos elnyomó

eszközökkel a népmozgalmak leverésére (katonaság, rendőrség), a forradalmi erőknek viszont nincs szükségük fegyveres felkelésre a hatalom meghódításához. 9. A forradalom szakaszosságának megfelelően a népi demokratikus államhatalom fejlődésében is két szakasz különböztethető meg, az első szakasz államhatalmát Lenin nyomán munkás-paraszt demokratikus diktatúrának nevezhetjük, ezt a proletárdiktatúra sajátos formája vált fel. E sajátosság abban áll, hogy nem feltétlenül alakult ki egypártrendszer, a munkásosztály és szövetségesei, illetve pártjaik a demokratizálásért vívott harcban népfrontba tömörülnek.

A népi demokratikus forradalom ezen általános jellemvonásai — anélkül, hogy vizsgálatukban, leírásukban teljességre, befejezettségre törekednénk — alapul szolgálhatnak az egyes országok fejlődésének elemzéséhez, és ezek tapasztalatai alapján kell korrigálni, kiegészíteni az általános ismérveket.

A szocializmusra való átmenetet tehát egyrészt a külső feltételek — az általános történelmi szituáció — szabják meg, amelyek között az átmenet lezajlik, másrészt az adott országok belső körülményei. A forradalmi fejlődést tehát a maga konkrétságában csak a külső és belső feltételek dialektikáján keresztül ragadhatjuk meg.

Világos tehát, hogy a népi demokratikus fejlődés problémáit csak úgy lehet — és úgy is kell — kifejteni, hogy a konkrét kelet-európai fejlődést is figyelembe vesszük (márcsak az egyes országok egymásra gyakorolt hatása miatt is). Ilyen analízis alapján pedig nyilvánvaló, hogy a kelet-európai népi demokratikus fejlődést mint a szocializmusra való átmenet sajátos útját meg kell különböztetni az átmenet más formáitól, pl. a szovjet úttól, az ázsiai népi demokráciák útjától, illetve a gazdaságilag elmaradott országok jelenleg kibontakozó fejlődésétől.

Nálunk a vita elsősorban a magyar fejlődés sajátosságainak kérdésében éleződött ki, a továbbiakban ezzel is kívánunk részletesebben foglalkozni. Természetesen e vizsgálat során is szem előtt kell tartanunk, hogy a két probléma — az általános jelleg és a nemzeti sajátosságok — egymástól elválaszthatatlan. Nemcsak azért, mert sajátosságokat nem tudunk értelmezni általános ismérvek nélkül, és viszont, hanem azért is, mert a helyes utat két véglet között kell megtalálnunk; egyik az általános túlhangsúlyozása — ami ugyanakkor az általános dogmatikus leszűkítésére, formális értelmezésére vezetett —, másik a sajátosságok előtérbe állítása — ami a marxizmussal szemben álló erők álláspontja és támadásának formája volt. Szerintünk a két oldal viszonyában a kelet-európai országok fejlődésének általános vonásai a döntőek, vagyis az, hogy a kelet-európai országok lényegében a fejlődés azonos útját járták be. Ez azonban nem jelentheti a sajátosságok háttérbeszorítását, hiszen az általános az egyedi formákon keresztül érvényesül, s így maga is feltételezi a sajátosságok elemzését. De konkrét gyakorlati jelentősége is van a sajátosságok elemzésének, az egyes országok mai problémái is indítanak a történelmi fejlődés vizsgálatára. A sajátosságok kutatása hosszú ideig elhanyagolt probléma volt a történettudományban, ezért vetődik fel most ilyen sürgető szükségként. A kutatás *jelenlegi szakaszán* tehát valamennyi népi demokratikus országban és a Szovjetunióban is a sajátosságok elemzése áll előtérben.

Mielőtt saját álláspontunk kifejtésére rátérnénk, szükségesnek tartjuk a Sipos által felvetett problémák rövid ismertetését, annál is inkább, mert a különböző hozzászólások sokszor nem egészen pontosan idézik gondolatmenetét.

Sipos tanulmánya bevezetőül kifejti, hogy történeti irodalmunkban még megtalálhatók a pártosság helytelen, szubjektivista értelmezésének maradványai, melyek a párt háború alatti tevékenységének túlértékelésében, a tömegek 1944-es forradalmasodásának eltúlzásában és az 1944—48-as időszak problémamentessé nyilvánításában jelentkeznek. Ezek a szubjektivista tendenciák gátolják népi demokratikus forradalmunk sajátosságainak feltárását, melyeknek egyik legalapvetőbbje az, hogy a forradalom késett Magyarországon, a demokratikus forradalom csak a felszabadulás után indult meg. Sipos cikke a történeti feldolgozásokra, Kállai Gyula és Nemes Dezső könyvére támaszkodva kifejti, hogy nálunk a Vörös Hadsereg győzelme nyomán, a felszabadult területeken alakult ki forradalmi helyzet, míg több kelet-európai országban már a felszabadulásuk előtt. Hangsúlyozza, hogy ennek a felfogásnak semmi köze a forradalom exportjáról szóló állításokhoz, a forradalmi helyzet a fasiszta rendszer összeomlásával létrejött rendkívül kedvező külső és belső feltételek alapján alakult ki, nem mechanikusan a Szovjetunió hatására. A késésnek mint forradalmunk sajátosságának kiemelésével csupán a szubjektív tényező viszonylagos gyengeségére kíván utalni, mely gyengeség a forradalom fejlődése során is éreztette hatását. Részletesen elemzi a forradalom objektív és szubjektív feltételeinek alakulását az 1942—44-es időszakban, s igyekszik a néptömegek passzivitásának történelmi okait feltárni. Mint problémát felveti, hogy a párt — a helyes stratégiai irányvonal mellett — nem követett-e el taktikai

hibákat a háború éveiben. A történeti vizsgálat — folytatja Sipos — kimutatja, hogy a forradalom feltételeinek érlelődése 1943—44-ben megkezdődött, de a felszabadulás időpontjáig nem fejeződött be, így a döntő fordulatot a magyar reakció uralmának a Vörös Hadsereg győzelmével bekövetkezett összeomlása hozta meg, csak ennek alapján bontakozhatott és bontakozott ki a demokratikus tömegmozgalom. Mivel nálunk az antifasiszta mozgalom viszonylag gyengén fejlődött ki, és nem nőtt át fegyveres felkeléssé, a múlt reakciós ideológiai-politikai örökségével való szakítás nem volt elég mély. Ezt mutatták az 1944—48-as időszak pártharcai is. A párt vezetői több ízben lebecsülték a rekació erejét, és túlbecsülték a tömegek politikai fejlődését, fejlettségét, ami — a szektarianizmusra jellemzően — együtt járt a tömegek lebecsülésével, mellőzésével. Sipos végül megállapítja, hogy mindezen tényezők sok közvetítéssel komoly szerepet játszottak az 1956-os ellenforradalomban is, és utal arra, hogy népi demokratikus forradalmunk indulása feltételeinek sajátos gyengesége — a többi között a nacionalista maradványokon keresztül — még ma is érezteti hatását.

Mint Sipos tanulmányából is látható, a vitatott kérdések három, egymástól viszonylag élesen elhatárolható csoportra oszthatók: 1. a történelmi irodalmunk egy részében még meglevő szépítési tendenciák kérdése, és ezzel kapcsolatosan a pártvezetés vizsgált történelmi időszakbeli taktikájának értékelése, 2. a forradalmi helyzet problémája, a forradalom objektív és szubjektív tényezőinek kérdése, s fejlettségük a világháború időszakában, 3. a forradalom késésének mint a magyar fejlődés sajátosságának kérdése. Szerintünk az egész kérdés „magja" a forradalmi helyzet értékelése, a másik két probléma eldöntése ennek függvénye. Ennek elemzésén keresztül próbáljuk tehát megközelíteni a népi demokratikus fejlődésünk sajátosságairól folyó vitát.

Véleményünk szerint annak megállapításához, hogy egy konkrét szituáció forradalmi helyzet-e, annak előrebocsátásával, hogy a forradalom egységes folyamat ugyan, de a fejlődés különböző szakaszait fogja át, elsősorban a forradalom előzményeiben bizonyos fejlődési szakaszok megkülönböztetése, továbbá a forradalmi válság és a forradalmi helyzet fogalmának differenciálása szükséges.

A forradalom előzményeinek — azaz a forradalom feltételei kialakulásának — időszaka két periódusra bontható: 1. a forradalom objektív és szubjektív feltételei megjelenésének, és 2. e feltételek érlelődésének, majd megérésének, azaz a forradalmi válságnak a periódusára. Ezeket követi a forradalom megindulásának és kibontakozásának periódusa.

A forradalom feltételei megjelenésének folyamatán értjük az osztályok objektív és szubjektív állapotában beálló mindazon változásokat, amelyek még nem fenyegetik közvetlenül a fennálló társadalmi rendet, de már repedéseket hoznak létre a fennálló osztályuralom rendszerében; objektíve: megindulnak az eltolódások az osztályok erőviszonyaiban — szubjektíve: a tömegek fokozatosan öntudatosulnak, aktivizálódnak, de még nem készek a harcra.

A feltételek érlelődésének és megérésének, azaz a forradalmi válságnak a periódusán azt a folyamatot értjük, amelynek során egymást követően létrejönnek a forradalmi helyzet egyes — objektív — elemei, majd ezek összességeként maga a forradalmi helyzet, és végbemegy a tömegek — szubjektív — felkészülése a forradalomra, azaz kialakul a harcrakészségük. A periódus a forradalmi helyzet kiteljesedésével és a szubjektív tényező kifejlődésével zárul.

Az előzmények e szakaszait követi azután a forradalom megindulásának és kibontakozásának periódusa, mely tartalmazza a fennálló osztályviszonyok elleni roham *tényleges* megkezdését egészen a forradalom kiszélesedéséig, országossá válásáig.

A forradalom előzményeinek periodizálása segítséget nyújthat abban, hogy közelebb jussunk a forradalomhoz vezető út lényegéhez. E periódusokat azonban természetesen nem szabad mereven elhatárolnunk egymástól, a fejlődés során gyakran egymásba olvadnak, összekapcsolódnak — mindenesetre azonban törekednünk kell a fogalmak egyértelmű használatára.

A forradalom előzményeinek folyamatában az objektív és szubjektív feltételek bonyolult kölcsönhatása tárul elénk. Kölcsönösen átmennek egymásba, kölcsönös feltételei egymás fejlődésének: az egyikben beállott változások kihatnak a másik fejlődésére. Mindezeket általában le kellett szögeznünk a forradalom megindulásának vizsgálatához, a forradalmi helyzet elemzéséhez.

A vita résztvevői a forradalmi helyzet lenini elemzésére hivatkoznak. Nem veszik azonban figyelembe, hogy a forradalmi helyzetet mindig a konkrét forradalom aspektusában kell vizsgálni: más-más ismérvei vannak a különböző típusú forradalmakban, sőt az azonos típusúakon belül is az egyes országok konkrét fejlettségének megfelelően. Ezért szerintünk Lenin elemzésében el kell különítenünk a forradalmi helyzet általános ismérveit a szovjet útra jellemző sajátosságoktól.

Forradalmi helyzeteknek tehát vannak általános ismérveik, és vannak konkrét sajátosságaik. Az általános ismérv — Lenin közismert meghatározásai alapján — röviden a következőkben foglalható össze: a szemben álló osztályok állapotában beálló objektív változások összessége, amely gazdasági, politikai, s ezen belül kormányzati, illetve esetleg katonai, ideológiai, általános nemzeti, az egész társadalmat érintő válság formájában nyilvánul meg, s ezzel megadja a forradalom kitörésének lehetőségét, amely lehetőséget a forradalom erőinek realizálniok kell. A forradalmi helyzet tehát döntő fordulat a szemben álló osztályok állapotában, a forradalom megindulásának, kibontakozásának lehetősége. Ezt a lehetőséget képesek a forradalmi osztályok realizálni, ha adott a forradalom szubjektív feltétele is. A forradalom objektív feltétele tehát a forradalmi helyzet, szubjektív feltétele pedig az elnyomott tömegek harckészsége, szervezettség, öntudatossága, a vezető erőnek és a forradalmi elméletnek a kialakulása.

Láthatjuk tehát, hogy a forradalmi helyzet egy hosszabb folyamat összegeződése, eredménye. Nem robbanásszerűen alakul ki, az egyes komponensei nem feltétlenül egy időben jelennek meg, különböző fokai vannak forradalmi folyamat előzményei során, hasonlóképpen fejlődik a szubjektív tényező is. A két tényező fejlődése el is szakadhat egymástól, így például a forradalmi helyzet kialakulásáig a szubjektív tényezők fejlődése nem mindig fejeződik be, vagy viszont. Ezt az esetet definiálhatjuk úgy, mint a forradalom feltételeinek egymáshoz viszonyított *késését.*

A fentiek alapján megkíséreljük a népi demokratikus forradalmi helyzet sajátosságainak feltárását. A népi demokratikus forradalom jellegének ismeretében úgy kell feltennünk a kérdést: milyen objektív változások voltak szükségesek ahhoz, hogy az antifasiszta ellenállási és nemzeti függetlenségi mozgalom továbbfejlődéseként megindulhasson egy széles tömegbázison lezajló demokratikus forradalom?

A forradalom előzményeinek szakasza valamennyi kelet-európai országban a második világháború idejére esik. Ebből adódik, hogy a forradalom feltételeinek fejlődését nagyban befolyásolta a stratégiai-katonai helyzet. A külső tényező, a német fasizmus katonai, gazdasági, politikai ereje — részben a belső struktúra közvetítésével — hosszú ideig alapvetően fékezte a szemben álló osztályok belső állapotában végbemenő, a forradalom irányában ható változásokat, gátolta a köztük levő erő- és hatalmi viszonyok átalakulását. A nagy külső nyomás következtében lassítottan lezajló történelmi folyamatról van szó, ahol a forradalmi helyzet csak a gátló külső tényezők leküzdésével alakulhatott ki, közvetve vagy közvetlenül mindenképpen a Szovjetúnió katonai-politikai tevékenységével összefüggésben és a németekhez való viszony konkrét formájától (a megszállás módjától) függően.

Ebben a történelmi szituációban a forradalmi helyzet kialakulásának két útja lehetséges; ha a belső feltételek eléggé érettek, akkor partizánháború formájában, ha pedig a belső feltételek nem eléggé érettek, nem képesek a külső tényezők nyomását ellensúlyozni, akkor a forradalmi helyzet kiteljesedése csak a Vörös Hadsereg felszabadító tevékenysége nyomán lehetséges. Az előbbi típusban a forradalom előzményeit a fegyveres ellenállás különböző formái alkotják, a forradalmi helyzetet a fegyveres ellenállás tömegméretűvé válásával tekinthetjük adottnak, s ebből közvetlen az átmenet a forradalom megindulásának szakaszába. Az utóbbi típusban a forradalmi helyzetnek csak egyes elemei jönnek létre, a forradalmi válság nem mélyül forradalommá; a forradalmi helyzet kiteljesedése a felszabadulás utánra esik, ezt követi a forradalom megindulása, amely tehát csak hosszabb idő múlva követi a forradalmi helyzet egyes elemeinek létrejöttét. A német megszállás hatására azonban tapasztalhatjuk a forradalmi helyzet kailakulásának egy másik sajátosságát is. Az egymással szemben álló osztályok állapotának változása a fasiszta és antifasiszta, a németbarát és németellenes erők viszonyában beálló döntő fordulatként jelentkezik, s így jön létre antifasiszta demokratikus forradalom megindulásának a lehetősége.

A fentiekben a forradalmi helyzet kialakulása alapján a kelet-európai népi demokratikus fejlődés két típusát különböztettük meg. A balkáni országokban reguláris partizánhadseregek jöttek létre — s ezzel a forradalmi helyzet már a katonai felszabadulásuk előtt kialakult —, harcaik egyben a forradalom megindulását is jelentették. Ezek az országok a fegyveres tömegharc révén a felszabadításukhoz is tevékenyen hozzájárultak. Nem véletlen, hogy a balkáni országok történészei körében elterjedt az az álláspont, hogy a népi demokratikus forradalom náluk eleve szocialista forradalomként indult, s ezt a forradalmi helyzet korai kialakulására és a szubjektív tényezők fejlettségére alapozzák, míg a másik típushoz tartozó országok történészei a népi demokratikus forradalom első szakaszáról többnyire mint polgári demokratikus forradalomról beszélnek.

Az ún. közép-kelet-európai országok pedig nem jutottak el a forradalmi helyzet kiteljesedéséig katonai felszabadulásuk előtt. Ebben egyrészt szerepet játszottak a ked-

vezőtlenebb külső tényezők is, de elsősorban a hagyományos osztályviszonyok és társadalmi struktúra. A fegyveres megmozdulások itt nem öltöttek tömegméreteket, nem alakultak ki országszerte népi szervek, a megmozdulások — beleértve a fegyvereseket is — a forradalomnak csak előkészítését szolgálták, nem pedig a megindulását jelentették.

A két eltérő típus jellemzéséhez vissza kell nyúlnunk a történelmi előzményekhez. A balkáni államokban a hosszú török elnyomás következtében nem volt erős uralkodóosztály, s az ipar fejletlensége miatt jelentős burzsoáziájuk sem alakulhatott ki. A munkásosztály gyengeségét azonban több vonatkozásban ellensúlyozták a szervezett parasztmegmozgalommal szövetségben. A kommunista párt és a demokratikus erők komoly befolyással rendelkeztek a két világháború közötti időszakban, míg a fasizmus belső erői viszonylag gyengék voltak. Az ellenállás megindulása tehát szinte a háború megindulásával számítható, és később fegyveres partizánháborúvá teljesedett ki. A közép-kelet-európai államokban (Lengyelország, Románia, Csehszlovákia, Magyarország) az uralkodó osztály és a munkásosztály egyaránt fejlettebb volt. A társadalmi struktúra is stabilabb volt, ebben közrejátszott a munkásmozgalom korábbi megjelenése következtében kialakult munkásarisztokrácia, s vele a szociáldemokratizmus nagyobb befolyása is. A fasizmus belső bázisai erősebbek voltak, a demokratikus erők viszonylag gyengébbek, a munkásmozgalom megosztottsága és a parasztság passzivitása miatt. Mindez szintén megnehezítette a fasizmussal való szembefordulást.

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy a két típuson belül további igen lényeges eltérések fordulnak elő, de a népi demokratikus fejlődés e két formája között mégis meghúzható bizonyos határvonal.

A fenti elemzésből tehát láthatjuk, hogy a késés — külső vonatkozásban — úgy értelmezhető, mint az említett két forradalom-típus egyikének késése a másikhoz képest, illetve mint az azonos típushoz tartozó forradalmak megindulásának eltolódása egymáshoz képest.

Mindezeket figyelembevéve a késést külső és belső vonatkozásban egyaránt értelmeztük.

Ezek után rátérhetünk a magyar fejlődés elemzésére. A forradalom feltételei megjelenésének periódusa Magyarországon a világháborúba való belépéssel, illetve a világháború közvetlen hatásainak jelentkezésével, közelebbről az 1942-es évvel kezdődik, és a forradalmi válság megjelenésével zárul 1944 tavaszán. A forradalom feltételei kialakulásának folyamata a második világháború talaján indult meg. E folyamattal szemben — Magyarország sajátos helyzetének megfelelően — számos tendencia lépett fel. A magyar fasizmus ugyan nem tudott olyan jelentékeny belső bázist teremteni magának, mint a német vagy az olasz, de a legkorábbi és belsőleg a legmegalapozottabb fasiszta rendszer volt Kelet-Európában. Az uralkodó osztályok hagyományos németbarátsága, amelyet még jobban alátámasztott a fasiszta rendszerek rokonsága, az első világháborús vereséget követő azonos irányú revánstörekvések kezdettől fogva nyilvánvalóvá tették, hogy Magyarország Németország oldalán fog belépni a háborúba. Németországhoz kötötték Magyarországot politikai szerződések és gazdasági egyezmények is. A német érdekeknek való alávetettséget hosszú ideig jól álcázta a „szövetségesi viszony", Magyarországon hosszú ideig nem állomásoztak jelentős létszámú német csapatok, a gazdasági kirablás is burkoltan, gazdasági egyezmények útján történt.

E fékező tényezőkkel párosult a háborús konjuktúra. A győri program, Magyarország háborús felkészülése programja nyomán az ipari termelés volumene 1938-tól 1943-ig jelentősen növekedett, s ebben az időszakban Magyarországot háborús károsodás sem érte. A háborús konjuktúra a társadalom minden osztályára és rétegére kihatott, emelkedett az életszínvonal, csökkent a munkanélküliség (a reálbérek 1941-re 1938-hoz képest 9,4%-kal nőttek). Hasonló irányba hatott az uralkodó osztályok nacionalista, területszerző politikája, mely — s ez döntő körülmény — a németek segítségével realizálódott. Az uralkodó osztályok ezzel nemcsak saját politikájuk helyességét látszottak igazolni hanem a német szövetség fontosságát is — s az ideológiai fertőzés a nacionalizmusra amúgy is érzékeny tömegek körében annál is inkább terjedt, mert a területgyarapítások közvetlen anyagi előnyökkel is jártak.

A háborúba lépés tehát nem váltott ki különösebb ellenállást a tömegek körében, igaz, hogy lelkesedést sem — a tömegek passzívak maradtak. Magyarország útja tehát 1939—41-ben vált el a többi kelet-európai országétól, ahol a háborúnak már a kezdetét német támadás, háborús pusztítások, féktelen terror, nyomor, vérveszteségek jelezték. Ha tehát a magyar fejlődés sajátosságait nem 1944-től kezdjük vizsgálni, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy miért késett a magyar népi demokratikus forradalom megindulása

a többihez képest. A késés nem 1944-ben, hanem már 1939-ben elkezdődik az eltérő korábbi történelmi fejlődés alapján. A továbbiakban azonban Magyarországon lényegében mégis azonos fejlődés játszódik le, mint a többi országban.

A nacionalista-revansista ideológia hatásának megerősödése a területszerzés révén, a háború által nyújtott gazdasági előnyök és a németekkel való szövetségesi viszony következtében Magyarországon nehezen bontakozott ki az antifasiszta harc, ezek a körülmények bénítólag hatottak hosszú ideig, s csak 1943-tól kezdtek a háború ellentétes hatásai felülkerekedni. Mindezek ellenére az antifasiszta szervezkedés megindult, és 1942-re komoly fejlettséget ért el. Az 1942 március 15-ét követő letartóztatási hullám ezt a folyamatot megtörte, a vérveszteséget az ellenállási mozgalom sokáig nem tudta kiheverni utána az ellenállás mélypontra jutott. Az ellenállás átmeneti veresége előtérbe állította a legális ellenzéki pártokat, s angolszász orientációjuknak megfelelően az uralkodó osztály is fel akarta őket használni már kibontakozó hintapolitikája alátámasztására.

Az 1941—43-as időszakban tehát az ellenállás fellendülésének, majd stagnálásának vagyunk tanúi. Magyarország már ebben az időszakban a többi kelet-európai országgal azonos forradalmi fejlődés útjára lépett, de ez a fejlődés megtört. Változás csak 1943 végén következett be. A németek sorozatos háborús vereségei, a magyar hadsereg katasztrofális veszteségei és a rohamosan süllyedő életszínvonal hatásai ebben az időszakban törtek felszínre. A háború „negatív" hatásai — az üzemek militarizálása, a demokratikus formák teljes háttérbeszorítása, az élelmiszerhiány, majd 1944-től a háborús pusztítások is — összegeződve jelentkeztek. 1943 második felében kezdődött meg tehát a háború forradalmasító hatásának felülkerekedése a gátló tényezők felett, amikor a többi országban — Románia kivételével — már komoly tömegek álltak fegyveres harcban a német megszállókkal. Magyarországon a tömegek között az erjedési folyamat csak 1943 végén indult meg, az 1941—43-as évek megmozdulásai nem öltöttek tömegméreteket, a kommunista párt sem tudott jelentősebb tömegbázist kiépíteni.

A tömegeket ért változásoknál sokkal súlyosabb megrázkódtatás következett be az uralkodó osztályok soraiban 1943 második felében: a németek vereségei, Olaszország kiugrása politikájuk csődjét jelentette, és a háborús vereség fantomját vetítették elébük. Az uralkodó osztályok soraiban már jóval előbb megkezdődött az átorientálódás a nyugati hatalmakhoz, a fenyegető helyzetből az angolszász hatalmakhoz való közeledéssel akartak kitörni, ugyanakkor igyekeztek továbbra is megőrizni a németekkel való szövetség formáit. A Kállai-féle hintapolitika az uralkodó osztályok politikai-kormányzati válságának kezdetét jelentette, egyben a tömegeknek is jelezte a közelgő háborús vereséget. Nagyon lényeges azonban a forradalom feltételei kialakulása szempontjából, hogy ezt a válságot nem a tömegek megmozdulásai, hanem külső tényezők idézték elő. Ugyanakkor nem becsülhetjük le a hintapolitika hatását a tömegekre, mely az 1943—44-es időszakban az egyik legfontosabb fékező tényezővé vált. A háborúból való kiugrás illúzióját vetítette a tömegek elé, s azt a látszatot keltette, hogy az uralkodó osztály szembefordult a németekkel, vagy hogy legalábbis hajlandó és képes is erre.

Az uralkodó osztályokon belül kiéleződött az angolszász orientációjú és a németbarát körök ellentéte. Az uralkodó osztály többsége a hintapolitika vonalán haladt, a feltétlen németbarát körök egyre jobban háttérbe szorultak, a hadsereg tisztikarában azonban — s ez a továbbiak szempontjából nagyon lényeges — megőrizték a pozicióikat. 1944 elejétől viszont Németországnak, növekvő háborús nehézségei következtében, Magyarország kihasználására egyre fokozottabb mértékben volt szüksége, s ezt akadályozta a hintapolitika, az uralkodó osztályok válsága. Jól tudták, hogy a vezető körökben a kiugrás gondolatával is foglalkoznak, így vezetett az uralkodó osztályok politikai válsága szükségszerűen az ország teljes német megszállásához.

A megszállás a fasizmus belső erőinek kudarcát mutatta, a külső tényezők erőszakosan beavatkoztak a fejlődésbe, s megszilárdították az uralkodó osztályon belül a németbarát körök pozícióit, míg az angolszász orientációjú, vagy legalábbis a hintapolitika vonalán haladó csoportok átmenetileg háttérbe kerültek. A tömegekre gyakorolt hatásuk ezzel nem csökkent, sőt növekedett, s amikor a Lakatos-kormány politikájában törekvéseik újra felszínre jutottak, újabb tömegeket tudtak hatásuk alá vonni, a végleges kiábrándultságot csak a második megszállás, a kiugrás kudarca váltotta ki. Az egyre mélyülő gazdasági és politikai válság azonban már az első megszállással is a fasiszta rendszer egészének válságaként jelentkezett, párosulva ennek ideológiai válságával is. Az uralkodó osztályok válsága így a megszállás tényein keresztül is visszahatott a tömegek állapotára, és megerősítette a tömegekben már meginduló forradalmi erjedést. A megszállás elsősorban a szubjektív tényező fejlődésére volt döntő hatással, nyilvánvalóvá tette az ország német érdekeknek való alávetettségét, az ország kirablását. Hazánk a megszállt országok sorsára jutott, megkezdődött a nyílt terror időszaka. Csak ezzel jelentek meg

tömegméretekben a nemzeti függetlenségi, a németellenes harc feltételei, s ezzel tér rá Magyarország a többi elnyomott ország útjával azonos útra. Az antifasiszta, demokratikus harc összekapcsolódott a nemzeti függetlenségért vívott harccal, és ennek következtében a forradalmi válság gyorsan mélyült. Nagyon lényeges azonban — s mindvégig gátló tényező maradt a fejlődésben —, hogy a Horthy-rendszer propagandája miatt a tömegekbe behatolt szovjetellenesség következtében a külső szövetségest a tömegek nem látták meg eleve a Szovjetunióban. Bár nem ez volt az egyetlen gátló tényező, hiszen nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az első megszállás Horthyt és hatalmi apparátusát lényegében változatlanul meghagyta a helyén, számolva a tömegbázisával, ami tovább őrizte a szövetségesi illúzió maradványait. A megszállás még most sem volt minden vonatkozásban olyan brutális, mint másutt, totális formájára csak október 15-én került sor.

Az 1944 márciusi megszállás után gyorsan követték egymást az események. A megszállással az ellenzéki pártok illegalitásba kényszerültek, s a tömegek balratolódása következtében ezekben a pártokban a balszárny egyre nagyobb befolyáshoz jutott. Ennek következménye volt a kommunista párttal való tárgyalások felvétele, majd a megegyezés. 1944 májusában, két hónappal a megszállás után létrejött az antifasiszta nemzeti egységfront, s vezető szerve a Magyar Front. A Magyar Front — ahogy később a Függetlenségi Front is — már nevében is a nemzeti szempontok előtérbe állítását mutatja, ezen keresztül lehetett mozgósítani a tömegeket, s a programjában kitűzött demokratikus átalakulás alapvető feltétele is a gátló külső tényezők eltávolítása volt.

Egyes további fékező hatások ellenére az ország teljes katonai megszállása döntő fordulatot hozott a forradalom feltételeinek kifejlődésében. A forradalmi válság kezdete így a német megszállás idejére tehető, s a megszállás ennek további elmélyülése irányában hatott. A megszállás azonban negatív fordulatot is jelentett forradalmunk előkészítésében. A külső tényező hatása, beavatkozása közvetlenné vált, a forradalmi válság elmélyülését, a forradalmi helyzet kialakulását külső tényezők késleltették. A Gestapo hajtóvadászatának 1944 március 19-e után nagyszámú baloldali személyiség esett áldozatul. A lassan ugyan, de egyre növekvő fegyveres ellenállás a német hadsereg hadigépezetével találta szemben magát, s ha lehet, még jobban növekedett a hadiüzemekben a kizsákmányolás és a parasztoktól az elrekvirálás is.

A forradalmi válság fejlődését vizsgálva a külső és belső tényezők fokozottabb, közvetlenebb kölcsönhatását figyelhetjük meg. Ebben a keretben kell vizsgálnunk a forradalmi helyzetet kialakító objektív változásokat és a szubjektív tényező fejlődését is. A szubjektív tényező fejlődését vizsgálva azt tapasztalhatjuk, hogy a nemzeti kérdések szembefordították ugyan a tömegeket a német megszállókkal, de mivel a forradalmi erők fejlődése túl későn indult meg, a forradalom feltételei a felszabadulás időpontjáig nem tudtak kiteljesedni. A tömegeken levertség vett erőt, a terror és az áldozatok egyelőre csak a passzivitásukat váltotta ki, mozgósításukhoz pozitív fordulatra volt szükség. Így Magyarországon fegyveres ellenállás — ami kétségtelenül az antifasiszta harc legmagasabb formája — tömegméretekben nem bontakozott ki. A „teljes igazsághoz" valóban hozzátartozik az is, hogy a magyar ellenállási mozgalom is ért el eredményeket, s nem lebecsülendő a más országok ellenállási mozgalmaiban részt vevő magyarok tevékenysége sem. Különösen az utóbbi mozzanat maradt elhanyagolt és feltáratlan a történeti irodalomban. Azokban az országokban is, ahol kiterjedt partizánmozgalom volt, a partizánok tevékenysége meghatározott helyekre koncentrálódott, ahol kedvező földrajzi feltételek voltak. Ilyen helyek mindenekelőtt a nagyobb, összefüggő hegységek, illetve erdőségek. Magyarországon — az akkori politikai határok között — ezek a területek az ország nemzetiségek lakta területeire estek. Éppen ezért nem véletlen, hogy a magyar partizánok elsősorban a környező országok partizánmozgalmaiba kapcsolódtak bele, nem pedig a központi vidékeken szerveztek partizáncsoportokat. Helytelen lenne tehát azt állítani, hogy csak a nemzetiségi területek lakossága vett részt a partizánmozgalomban. Kiterjedt mozgalom valóban ezeken a területeken volt, de mint az adatok bizonyítják, abban magyarok és nem magyarok egyaránt részt vettek. A további kutatás feladata éppen az lehet, hogy tisztázza a magyar lakosság részvételének mértékét s a mozgalmakban részt vevő magyarok tevékenységét a megfelelő konkrétsággal.

Mint ismeretes, a párt már 1944 március 15-én megalakította a katonai bizottságát, de saját erőiből csak szabotázsakciókat, robbantócsoportokat tudott szervezni. Fegyveresen harcoló csoportokat elsősorban ejtőernyős partizánegységek alkottak, de ezeknek nem volt a többi országok partizánmozgalmához mérhető katonai-politikai jelentőségük. Az ellenállási mozgalomhoz számíthatók a reguláris hadseregből a szovjet csapatokhoz átállt és annak soraiban harcoló katonák is.

Ellenállási mozgalmunk feltárására, értékelésére nagyobb gondot kell fordítanunk, teljes szerepét csak részletesebb történeti elemzés világíthatja meg. Mindez azonban nem változtat azon, hogy összevetve más országok ellenállási mozgalmával — márpedig a fejlődés sajátosságainak vizsgálata éppen ezt az összevetést követeli meg —, a magyar ellenállási mozgalom fejlettsége alacsony szintet, elmaradást mutat. Rá kell azonban mutatnunk a pozitív mozzanatra is, hogy bár a magyar ellenállás méretei nem szélesedtek ki fegyveres felkeléssé, nem érték el a többi ország színvonalát, az 1943 vége óta rohamosan gyorsuló forradalmi fejlődés következtében azonban Magyarország az eltérő körülmények ellenére már ténylegesen a forradalom kibontakozásának a többi országéval azonos útjára tért. A szubjektív tényezőnek a forradalmi fejlődés megelőző időszakából adódó fejletlensége miatt — amely a németekkel való passzív szembefordulásban, a tétlen elégedetlenségben vagy az ellenállás alacsonyabb formáiban, pl. az alkalmi munkabeszüntetésekben mutatkozott meg, s amely objektiválódva a szemben álló osztályok állapotaként jelentkezett —, azonban még nem beszélhetünk a forradalmi helyzet kialakulásáról.

Ebben, a fenti ismertetett gátló tényezők mellett, komoly szerepe volt a német csapatok jelenlétének is. Egyrészt ugyan a forradalmi válság kialakulására döntő hatással volt a megszállás, másrészt azonban a németek katonai ereje, terrorja nagy nyomás alatt tartotta a hazánkban lejátszódó folyamatokat, s így akadályozta a forradalmi válság forradalmi helyzetté mélyülését. Ezt a hatást részben elmélyítette, részben ellensúlyozta az októberi fordulat, mellyel a fasiszta rendszer válsága össznemzeti válsággá mélyült. Ennek oka egyfelől a kiugrás, illetve a kiugrás kudarca, másfelől az a tény, hogy a szovjet csapatok 1944 októberében már Magyarország területén harcoltak. A forradalmi helyzet kialakulását gátló külső tényezők eltávolítására csak a Szovjetunió katonai győzelmei következtében került sor, ezért mondhatjuk, hogy a forradalmi helyzet — a forradalmi válság záró és a forradalom megindulásának nyitó aktusa —, bár egyes elemei már a felszabadulás előtt megjelentek, csak a felszabadulás *nyomán* alakult ki, *teljesedett ki*, a forradalom csak a felszabadulást követve tört ki.

A felszabadító hadműveletek jellegéből következik azonban, hogy a külső tényezők átalakulása sem történt egy csapásra. A forradalmi helyzet kiteljesedése maga is folyamat, míg az ország felszabadított területein már megtörtént, sőt itt a forradalom elindulása, kibontakozása figyelhető meg, addig a nyugati területeken még érvényesült a német megszállás akadályozó hatása. Éppen ezért a forradalmi helyzet kiteljesedését nem országos méretekben, hanem országos jelentőségben kell tekintenünk. Így a forradalmi helyzet kiteljesedését 1944 október és decembere közé tehetjük. Az 1944 decemberi események már a forradalom megindulását, kibontakozását jelzik — a demokratikus átalakulás hamarosan átterjedt a később felszabadított területekre is — a forradalom kibontakozásának periódusa 1945 tavaszán, közelebbről április végén zárul.

A fenti áttekintésben csak arra volt lehetőségünk, hogy a magyar népi demokratikus forradalom előzményeinek és kezdetének néhány lényeges problémáját érintsük. Nem törekedtünk eseményszerűségre, csak — a vitatott kérdésekben — a fejlődés jellegével kapcsolatos állásfoglalásra. Elfogadtuk Sipos legfontosabb megállapítását: a magyar népi demokratikus forradalom késését mint sajátosságot. Ezt úgy próbáltuk konkretizálni, mint a belső feltételek egymáshoz — azaz a szubjektív feltételeknek az objektívekhez, az objektiveknek a felszabadulás időpontjához — viszonyított késését, illetve mint a forradalom egészének, kibontakozásának késését a többi kelet-európai népi demokratikus forradalomhoz képest. A késés okát Magyarország eltérő fejlődésében jelöltük meg, az 1939—44-es időszakban fékezőleg hatottak a magyar ellenforradalmi rendszer sajátosságai, melyek következtében Magyarország már később is indult el a forradalmi fejlődés útján. Magának a forradalom menetének elemzése válaszol viszont arra a kérdésre, hogyan oldódott fel ez a késés, hogyan érkezett el Magyarország a többi kelet-európai országgal lényegében egy időben a szocializmushoz.

A vita központi problémája a forradalmi helyzet kialakulása időpontjának és körülményeinek kérdése. Ez állt mindvégig elemzésünk középpontjában, s arra az álláspontra jutottunk, hogy bár egyes elemei már a felszabadulás előtt megjelentek, kialakulása, kiteljesedése csak a felszabadulás nyomán következett be. Bár ezt az álláspontot az utóbbi időben rengeteg támadás érte, mégis úgy tartjuk, hogy a korszakkal foglalkozó történelmi munkák — Kállai Gyula „A magyar függetlenségi mozgalom" 1936—45 (Szikra, 1948.) és Nemes Dezső „Magyarország felszabadulása" (Kossuth, 1960) című műve — lényegében helyesen foglaltak állást (278., illetve 235. o.). Az azóta megjelenő történelmi munkák többnyire az ellenkező álláspontot foglalják el, ennek a koncepciónak széles elterjedtségére mutat Balázs Béla — a középrétegek fejlődéséről szóló — könyvének vitája a Történettudományi Intézetben. Nyilvánvaló azonban, hogy a kérdés teljes kifejtése még hosszú kutatómunkát igényel.

A fentiekben már említettük, hogy forradalmunk késésének Sipos tanulmányában kifejtett koncepciója szerintünk lényegében helyes. A fentebb kifejtettekkel összhangban azonban két vonatkozásban rá kell mutatnunk a tanulmány gyengéire. Egyrészt nem differenciál kellőképpen a forradalom előzményeinek szakaszában az egyes fejlődési szintek között, ezért a fejlődés jellege nem eléggé világos, másrészt nem mondja meg elég pontosan, mihez képest történik a késés, illetve elsősorban külső vonatkozásban — a *többi* kelet-európai ország forradalmához viszonyítva — értelmezi. A forradalmi helyzet a felszabadulás nyomán alakult ki, teljesedett ki — ezzel egyetértünk. De ugyanakkor jobban hangsúlyozni kell, hogy egyes elemei már a felszabadulás előtt megjelentek. Jóllehet Sipos maga is beszél a forradalmi helyzet kiteljesedéséről, ezt az oldalt nem rajzolja meg eléggé. Márpedig szerintünk a két megfogalmazás között — ti, hogy a forradalmi helyzet nem alakult ki, illetve nem jutott el a teljes kibontakozásig — lényeges tartalmi különbség van. Annak oka, hogy az utóbbi oldalt halványabban rajzolja meg, nyilván a vita természetében keresendő, ami a domináns vonatkozások erősebb kiemelését teszik szükségessé. A késés kérdésében is differenciáltabban kellene megfogalmaznia azt, hogy Magyarországon a forradalmi helyzet kialakulása, a forradalmi folyamat egésze késésben van a többi kelet-európai országhoz képest, a háborús válság mélyüléséhez, a nemzetközi helyzetben beállott fordulathoz képest, ugyanakkor azonban a késve kibontakozó objektív feltételekhez viszonyítva a szubjektív feltételek is elmaradottak. Amíg ez egészen nem tisztázott, addig állandóan feltehető az a kérdés, hogy tulajdonképpen mihez képest is történik a késés.

A döntő kérdésben, a forradalmi helyzet kialakulásának időpontja vonatkozásában támadja Sipos tanulmányát Szabó Bálint hozzászólása (Népi demokráciánk történetének néhány vitatott problémájáról, Párttörténeti Közlemények, 1964/2.). Azt várnánk, hogy Sipossal ellentétes álláspontja védelmében a forradalom előzményeinek differenciáltabb elemzését adja, s így igazolja annak helyességét. Szabó cikkében azonban csak tételszerű megállapításokkal találkozunk. Bevezetőben megállapítja: „Magyarországon a második világháború, a háborús vereség, az életviszonyok romlása játszott közre a forradalmi válság kialakulásában". (129—130. o.) Ebben az általánosság szintjén mozgó kijelentésében semmi sajátosság sincs, és mentes a szükséges történelmi konkrétságtól is. A sajátosságok felmérését a következő megállapítás ígéri: „A forradalmi válság Magyarországon 1944-ben sajátos viszonyok között érlelődött és bontakozott ki." (130. o.). A továbbiakban megtudjuk, hogy ez a „sajátosság" a német megszállásban és a Szovjetunió felszabadító szerepében állt. Az, hogy a „Szovjetunió történelmi győzelmeinek eredményeként... rés támadt az uralkodó osztályok soraiban" (130. o.), valóban sajátosság, de — mint láttuk — a Sipos-tanulmánynak volt egyik legfontosabb megállapítása. Sipos azonban abból, hogy az uralkodó osztályok válsága külső tényezők eredménye volt, s létrejöttében nem a tömegek játszottak tevékenyen közre — ahogy ezt Szabó is elismeri —, arra a következtetésre jut — és joggal —, hogy elmaradás tapasztalható a szubjektív tényező fejlődésében. Szabó ezt a következtetést negligálja, s még a fenti mondatban kijelenti: „a tömegek elégedetlensége nem tudott áttörni a résen". Közismert, hogy a forradalmak marxista elmélete szerint a tömegek „elégedetlensége" nem elégséges az osztályuralom megdöntéséhez, s ráadásul Szabó még ezt az elégedetlenséget sem mutatja ki. Az „áttörés" sikertelenségének okát korántsem a tömegek állapotában, a szubjektív tényező helyzetében, hanem csupán külső tényezőkben keresi: „Útját állta a német megszálló hatalom". (130. o.) S itt mindenekelőtt a többi kiugrás tapasztalataira utal, melyek alapján a németek eleve felkészültek a kiugrás megelőzésére, és nem esik szó a magyar fasizmus jellegéről, a német fasizmussal való szoros összefonódásáról sem. A német nyomás aztán, Szabó szerint, „magyarázatul szolgál arra is, hogy hazánkban fegyveres ellenállási mozgalom nem fejlődött ki olyan méretekben mint más országokban". (130. o.) Ezzel Szabó maga is elismeri ellenállási mozgalmunk elmaradását — a tényleges helyzetnek megfelelően —, de ennek okát nem a belső feltételekben, hanem csak a külső tényezőkben keresi. Megjegyzi ugyan, hogy „más fontos tényezők mellett" (130. o.), de ezekről sem most, sem később nem tudunk meg semmit. Megtudjuk egyébként azt, hogy a „felszabadulás nyomán rohamléptekkel demokratikus forradalmi népmozgalom formájában bontakozott ki a forradalom" (130. o.), vagyis a forradalom megindulása nyilván a felszabadulás utánra esik, míg más országokban — ha nem is tekinthető minden fegyveres megmozdulás a forradalom megindulásának — jóval korábban kibontakozott a forradalom.

Nem azt helytelenítjük Szabó Bálint állásfoglalásában, hogy a külső tényezőket figyelembe veszi, hanem azt, hogy abszolutizálja őket, s így egész levezetése egyoldalúvá válik, sőt a külső tényezők szerepét néhány vonatkozásban helytelenül is méri fel. Azt állítja, hogy a német megszállás „megnehezítette a ‚szubjektív tényező' helyzetét,

a cselekvésre kész tömegek megszervezését — fékezte a forradalmi válság forradalomba való átnövését". (130. o.) Holott a német megszállás hatása sokkal összetettebb, döntően a szubjektív tényező fejlődése, s a tömegeknek a németekkel való szembefordulása irányában hatott — ahogy ezt Korom Mihály is megállapítja —, másrészt viszont a forradalmi helyzet kialakulását, tehát az objektív változások lezajlását akadályozta. Szabó azonban itt sem differenciál, az egészre csak azért van szüksége, hogy amikor egy félmondatban végre előkerül az idézőjelben vett szubjektív tényező, legyen mivel indokolnia fejletlenségét, amit másutt fel sem említ.

A szubjektív tényező fejlődésének ilyen elemzése — illetve éppen nem elemzése — után hogyan érezhetnénk indokoltnak azt a kijelentését, hogy egyes kutatók — s így Sipos is — „lebecsülik a tömegekben a háború döntő fordulata után, de különösen 1944 őszén bekövetkezett forradalmi erjedést". (131. o.) Nem tételezhetjük fel eleve a tömegek „cselekvésre kész"-ségét, mint Szabó Bálint teszi, bár maga is néhány mondattal feljebb ugyanarra az időre vonatkoztatva csak a tömegek elégedetlenségéről beszél.

A forradalom előzményei differenciált elemzésének hiánya azután olyan pontatlan megfogalmazásokra vezet nála, hogy a felszabadulás tette lehetővé, hogy az „érlelődő forradalmi válság kibontakozzék, forradalomba nőjjön át". (131. o.) Mindeddig szó sem esett a forradalmi helyzetről, a forradalmi válság is csak „érlelődik", s egy ilyen forradalmi válság még a Szovjetunió felszabadító szerepe nyomán se nőne át forradalomba.

S ez a forma, ahogy véleményét megfogalmazza — „a forradalmi helyzet — ha nem is volt olyan mély és érett mint egyes más országokban — hazánkban is adott volt a háború utolsó időszakában" (135—36) —, maga is ellentmond koncepciója egészének. Az, hogy „a forradalmi helyzet a háború utolsó időszakában volt adott", nem cáfolja azt, hogy a forradalmi helyzet a felszabadulás nyomán alakult ki — Szabó viszont, idézett mondatának közbevetett megjegyzésében maga is kénytelen elismerni a késés tényét. Korántsem pontos kijelentését a következő, szintén nem túlságosan meggyőző érveléssel vezeti be: „Egy adott társadalmi folyamat sajátos megnyilvánulása, egy korábbitól, vagy más országokétól különböző formája nem szolgálhat alapul magának a folyamatnak, adott esetben annak a tagadására, hogy. . ." (135. o.) A folyamatot magát és szükségszerű elemét, a forradalmi helyzetet senki sem tagadja, de miért következik ebből annak a szükségszerűsége, hogy a forradalmi helyzetnek a felszabadulás előtt kellett kialakulnia? Csak talán nem éppen ebben mutatkozik meg a „különböző forma"?

Sokkal átgondoltabb és a realitásokkal jobban számoló álláspontot foglal el Korom Mihály. Bár könyvében a szubjektív tényező fejlődését a valóságosnál gyorsabbnak tüntette fel, azzal az alapvető megállapításával, hogy 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" (Korom Mihály: A fasizmus bukása Magyarországon. Kossuth, 1961. 242. o.), lényegében egyet kell értenünk. Siposnak azonban igaza van, mikor ezzel szembeállítja azt a kijelentését, hogy „Az 1944 október 15-ét követő Szálasi terror ideje. . . a népi demokratikus forradalom kezdetének időszaka". (Uo. 243. o.) A forradalmi helyzet kezdetét nem követi rögtön a forradalom kibontakozása, legalábbis országos jelentőségben nem. Örvendetes azonban, hogy Korom Mihály a válaszcikkében (Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez" c. tanulmányához. Magyar Filozófiai Szemle, 1965. 1. sz. 100. o.) előbbi megállapítását ismétli, mely szerint a forradalmi helyzet kezdete a szovjet csapatok felszabadító hadműveleteivel összefüggésben 1944 októberére tehető.

Kissé elhamarkodottnak tartjuk azonban Blaskovits Jánosnak azt a megállapítását, mely szerint az, hogy „hazánkban a felszabadulás előtt kibontakozóban volt, de nem jött létre forradalmi helyzet", a „történészek többsége által is képviselt álláspont" lenne. (Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz" című tanulmányához. Társadalmi Szemle, 1964/5. 95. o.) A késést viszont tagadja arra a nehezen tartható álláspontra hivatkozva, hogy „maga a *forradalom*, a hatalom osztályjellegében beállt alapvető fordulat nemcsak Magyarországon, hanem a többi népi demokráciában is csak a felszabadulással ment végbe". (Uo.) Ahogy nem szabad minden fegyveres felkelést a forradalom megindulásának tekintenünk, úgy nem eshetünk az ellenkező végletbe sem, s nem tagadhatjuk a forradalmi folyamat megindulását szervezett partizánháború formájában pl. Jugoszláviában, Albániában, Görögországban stb., arról nem is beszélve, hogy a felszabadulás itt katonailag is más értelmet nyer.

Amíg azonban Korom Mihály és Blaskovits János hozzászólásában a konkrét kérdések vita formájában való megoldására irányuló szándék és nyugodt hangnem figyelhető meg, nem mondható ez el Petőcz Pál hozzászólásáról (A módszerről. Párt-

történeti Közlemények, 1964/2.). Anélkül, hogy a vitához valamilyen konkrét vonatkozásban valamit is hozzátenne, kétségbe vonja Sipos jogát ahhoz, hogy történeti munkák alapján elemezze népi demokratikus fejlődésünket (150. o.), bár másutt helyesnek tartja a filozófusoknak ilyen törekvését (152. o.). Véleményünk szerint alapvetően helytelenül fogja fel a filozófia és történettudomány viszonyát, hiszen a filozófus szükségszerűen a már feldolgozott történeti anyagból indul ki, s így a két tudományban mástmást jelent a „konkrét feldolgozás". Ugyanakkor — bár elutasítja a történeti munkákon alapuló elemzést — igyekszik ezeket a munkákat „megvédelmezni", pl. oly módon, hogy „e munkák szerzői sem hiszik, hogy a vizsgált kérdésben kimondták az utolsó szót". (151. o.) Nem hisszük, hogy ezen munkák értékelésével várnunk kellene a kutatások „befejezéséig", a további kutatások feltétele az eddigi kutatások értékelése.

Vitathatatlan, hogy történetírásunk komoly munkát végzett népi demokratikus fejlődésünk feltárásában. Maguk a történészek egymás közötti vitái is mutatják azonban, hogy e kutatások eredménye nem minden részletében elfogadható. Szükséges tehát befejezésül feltennünk a kérdést: akadnak-e szépítésre utaló jelenségek történetírásunkban? A szubjektivizmus, a dogmatizmus maradványai még fellelhetők, erre valamennyi hozzászóló, még Petőcz Pál is utal. S hogy mennyiben vezet ez szépítéshez, annak jó példája Szabó Bálint hozzászólása. Egyoldalúan és elnagyoltan elemezve forradalmunk előzményeit, a valóságosnál érettebbnek tünteti fel a szubjektív tényezőket, s elemzésében minden elmaradást a külső tényezőkre vezet vissza.

Az elmúlt időszakban a pártosság szubjektivista eltorzítása és a pártosság elvének figyelmen kívül hagyása egyformán komoly veszélyként jelentkezett történelmi irodalmunkban. A marxizmus természetesen nem ismeri a pártosság és objektivitás semmiféle szembeállítását, ebben igazat kell adnunk Siposnak. Mindkét végletet bírálnunk kell tehát, s hogy hozzászólásunkban a pártosság szubjektivista értelmezésének bírálata dominált, annak oka az általunk tárgyalt hozzászólásoknak — mindenekelőtt Szabó Bálinténak — ilyen jellegében keresendő.

A „teljes igazság" azonban megköveteli — és Korommal, Blaskovitscsal egyetértésben ezt is fel kell vetnünk —, hogy az ellenkező végletet is bíráljuk. Ennek maradványai a személyi kultusz idejéből a néptömegek szerepének lebecsülése, a párt tevékenységének abszolutizálása. Történettudományunk pártossága a teljes és konkrét igazságot követeli meg. Ez azonban nem szolgáltathat alapot arra, hogy a marxista tudományos objektivitás helyreállítására irányuló törekvéseket objektivista tendenciának minősítve elvessük.

Ágh Attila

A marxista—leninista filozófia anyagfogalmáról

A nemzetközi méretekben folyó anyagfogalom-vita nálunk is régen túllépett a Filozófiai Szemle viszonylag szűk keretein, és állásfoglalásra kényszerített mindenkit, aki a marxista—leninista filozófia művelésével, illetve propagálásával foglalkozik, bármilyen fokon történjék is ez. Mégis szükségesnek tartjuk, hogy filozófiai folyóiratunk hasábjait is felhasználjuk véleményünk kifejtésére. Fejtegetéseink közvetlenül Földesi Tamásnak a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent hozzászólásához kapcsolódnak, illetőleg annak is csak egy részéhez.[1] Az általa felvetett első kérdésre („Szükség van-e az anyag fogalmának egzakt meghatározására?") ugyanis nem térünk ki, mert véleményünk szerint az anyag fogalmát már régen meghatározták, és ezért jelenleg már csak arról vitatkozhatunk, hogy a létező materialista anyag-meghatározással egyetértünk-e vagy sem?

Tehát a kérdés az, hogy szükséges-e az anyagfogalom lenini meghatározásának „továbbfejlesztése". Földesi határozott *igennel* válaszol az általa így feltett kérdésre. Nézetünk szerint azonban álláspontja tarthatatlan, és nem csak azért, mert a felsorolt

[1] Földesi Tamás: A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz. (Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy Rózsahegy Tiborné hozzászólása kéziratunk leadása után több hónappal jelent meg (M. F. Sz. 1964 5. sz.), ezért itt nem tudtuk kifejteni, miben értünk egyet vele és miben nem, Földesi álláspontját illetően.) Egyébként az e cikkben foglalt véleményüket a szerzők már többször kifejtették: B. I. a Filozófiai Intézet Sipos-cikk vitáján és a TIT-vitákon, K. F.-né a BME jegyzeteiben és a Filoszofszka Miszel (Szófia) 1964. 5. számában.

érvei gyengék (egyes hatástalannak bizonyult érvek helyébe amúgy is mindig lehet újabbakat hozni), hanem azért, mert koncepciója *alapjában* hibás. Hibásan interpretálja Leninnek azt a tételét, hogy „a világon nincs más, mint a mozgó anyag". Hibásan fogja fel az objektív idealizmus (és a vallás) lényegét, valamint az objektív és szubjektív idealizmus viszonyát. Mindez éppen elegendő ahhoz, hogy az anyagfogalom meghatározásának kérdésében is teljesen elfogadhatatlan nézeteket hangoztasson, nevezetesen azt, hogy két anyagfogalom van: egy ontológiai és egy gnoszeológiai.

Vegyük szemügyre alaposabban Földesi elgondolásait.

Földesi elvtárs logikai ellentmondást konstruál a lenini anyagmeghatározás és egy másik dialektikus materialista tétel között, amely szerint a világon nincs más mint mozgó anyag. Ebből vonja le azt a következtetést, hogy a dialektikus materializmus az utóbbi kijelentésben az „anyag" kategóriáját *más (ontológiai) értelemben* használja, mint amilyen értelmet annak a lenini definícióban tulajdonít. Megerősíteni látszik Földesi érvelését ebben az esetben az is, hogy — köztudomásúan — Lenin az anyag általa adott definícióját ismeretelméletinek nevezte. Mi megkíséreljük kimutatni, hogy a két lenini tétel között semmiféle logikai ellentmondás nincs, mert az „anyag" terminust a marxista—leninista filozófia mindkét esetben *azonos értelemben* használja, s ebben a kijelentésben, hogy „nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag",[2] nem egy másik, hanem ugyanaz az anyagfogalom, a lenini definícióban megadott anyagfogalom szerepel. Szó sincsen arról, amit Földesi hangoztat, hogy ez a tétel: „a világon nincs más, mint a mozgó anyag", „már csak egyetlen logikai osztályt ismer: az anyag osztályát..." (Id. cikk 1126. o.) A világ anyagiságának és anyagiságában megnyilvánuló egységének elve semmiképpen nem követeli meg, hogy mindent, ami létezik, anyagnak *nevezzünk*. A dialektikus materializmus nem azért következetes materializmus, mert csak az anyag létezését ismeri el, hanem azért, mert az anyagot, az anyagi világot következetesen *elsődlegesnek* tartja a tudathoz képest. Az a materialista elv, amely szerint „a világ egysége anyagiságában van"[3] annyit jelent, hogy a tudat, a szellem kizárólag az emberi agy termékeiként léteznek, mint a rajtuk kívül fekvő, tőlük függetlenül létező anyag képmásai. Vagyis az emberi agyhoz kötött tudaton kívül nincs és nem is lehet semmiféle más tudat, hogy az anyagi világon kívül, tőle függetlenül, vagy vele szemben nem létezik szellemi túlvilág. A dialektikus materializmus monizmusa távolról sem abban fejeződik ki, hogy a tudatot is besorolja egy úgynevezett „ontológiai" anyagfogalomba. A monizmus egyáltalában nem szenved attól csorbát, ha a tudat létezését — másodlagos létezését — elismerjük. „A 'szellem és a test dualizmusának' materialista kiküszöbölése (vagyis a materialista monizmus) azt jelenti — írja Lenin —, hogy a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése." (Id. mű. 84. o.) És máshol: „Engels Dühring példájával kimutatta, hogy egy valamelyest is következetes filozófia a világ egységét levezetheti a gondolkodásból is, de akkor tehetetlen a spiritualizmussal és fideizmussal szemben („Anti-Dühring" S. 30), s érvei elkerülhetetlenül szemfényvesztő fázisok lesznek, — vagy levezetheti abból az objektív valóságból is, mely rajtunk kívül létezik, melyet az ismeretelméletben régesrégóta anyagnak neveznek és a természettudomány tanulmányoz." (Id. mű. 175. o.)

Mi a magunk részéről nem látunk semmilyen indokot arra, hogy eltérjünk a materialista monizmusnak ettől a lenini felfogásától. Természetesen nem állítjuk, hogy önmagában az a tény, hogy Lenin a világ anyagi egységéről szóló Engels-tételt az általa megfogalmazott anyag-meghatározással egybehangzóan interpretálta, bizonyítja ennek a felfogásnak a helyességét is. Véleményünk szerint azonban azok az elvtársak, akik szembehelyezkednek ezzel az interpretációval, adósak maradnak saját felfogásuk jogosultságának bizonyításával. Sőt, azzal is adósak maradnak, hogy egyenesen és nyíltan megmondják: nem értenek egyet Lenin és Engels *bizonyos* (igen alapvető) filozófiai tételeivel.[4] Elvileg ugyanis fel lehet tételezni, hogy Engels és Lenin helytelen nézeteket

[2] Lenin: Materializmus és empíriokriticizmus. Művei 14. köt. Szikra, 1954. 177. o.

[3] Lásd Engels: Anti-Dühring. Szikra, 1950. 45. o., valamint Lenin: Id. mű. 174—175. o.

[4] Első lépésként ezért az Engels- vagy Lenin-művekből vett idézetek csak azt a célt szolgálják, hogy megmutassuk: az ontológiai anyagfogalom hívei nem „kiegészítik", „pontosítják", „elmélyítik" stb., hanem *tagadják* a Lenin vagy Engels tételeiben foglaltakat. További feladat természetesen annak *bizonyítása*, hogy például Lenin idevonatkozó nézetei nem váltak hamissá, igazak voltak megfogalmazásukkor, és igazak maradtak az eltelt évtizedekben is. Az a véleményünk azonban, hogy ezen a fokon is használhatók a klasszikusoktól vett idézetek *érvként* is, ha a bennük kifejezett állítások már az eredeti szövegben bizonyítással, vagy a bizonyítékokra való utalással vannak összekapcsolva.

hangoztattak a materializmusról, az anyagról, a tudatról és a világ egységéről. Ebben az esetben azonban az igazság felfedezőjének kötelessége megmondania, hogy a filozófia és a szaktudományok milyen új eredményei készítik őt Engels és Lenin bírálatára az adott kérdésben.

Földesi azt állítja, hogy minden következetes materialista filozófia (tehát a materialista monizmus) a világ egységét „a világon nincs más csak mozgó anyag" tételnek abból az eltorzított értelmezéséből vezeti le, mely szerint kizárólag csak az anyag létezik, hogy minden ami egyáltalában létezik — anyagi. Lenin ezzel szemben a tudatunktól függetlenül létező és abban visszatükröződő világot nevezte „mozgó anyagnak" és a világ anyagi egységének kifejezésére elegendőnek tartotta annak leszögezését, hogy „a szellem másodlagos, az agy funkciója, a külső világ visszatükröződése", hogy a következetes materialista filozófia az objektív valóságból vezeti le a világ egységét, „amelyet az ismeretelméletben réges-régóta anyagnak neveznek . . ." Ezenkívül figyelemre méltó az is, hogy Lenin a világ egységének a problémáját a spiritualizmussal és fideizmussal hozza összefüggésbe, vagyis határozottan utal az *objektív* idealizmusra és a vallásra. Földesi szerint ellenben a lenini anyagfogalom éppen ismeretelméleti jellegénél fogva nem alkalmas arra, hogy a világ anyagi egységéről szóló materialista tétel alapjául szolgáljon, amiből állítólag az is következik, hogy az objektív idealizmustól nem határolja el a marxista filozófiát. Ismételjük: nem arról van szó, hogy annak kimutatása: Földesi elgondolásai homlokegyenest ellenkeznek Leninével, *önmagában* eldöntené az *igazság* kérdését is. Földesi azonban nem hoz fel egyetlen érvet sem, amellyel bizonyítani tudná, hogy például milyen új pszichológiai és fiziológiai felfedezések kényszerítenek bennünket arra, hogy eltérjünk Lenin felfogásától. Szerintünk ennek oka az, hogy ilyen felfedezés nincsen. A modern pszichológia és fiziológia nem cáfolja, hanem még erősebben alátámasztja Engelsnek és Leninnek azt a nézetét, hogy a tudat, a szellem az emberi agy funkciója és az anyagi világ visszatükröződése, tehát amennyiben tudat létezik, az csakis *emberi* tudat lehet. Ezért a tudattól függetlenül létező világban „másfajta" tudat, „szellemi túlvilág" nincs, és nem is lehet. Továbbá: Földesi nem utal semmiféle olyan új filozófiai felfedezésre, amely arra kényszerítene bennünket, hogy adjuk fel az objektív idealizmus lényegéről szóló számos, Engelstől és Lenintől származó útmutatást. Az a véleményünk, hogy ilyen felfedezés nem létezik. A filozófiai (filozófiatörténeti) kutatások (azok is, amelyek a legújabb objektív idealista filozófiai irányzatokat elemzik) nem tagadják, hanem megerősítik Lenin felfogását az objektív idealizmus lényegéről és a szubjektív idealizmushoz való viszonyáról. (Az utóbbi kérdés elemzésére később még visszatérünk.)

Földesi tévedésének alapja, kiindulópontja az (és ebben osztozik az „ontológiai" anyagfogalom összes hívével), hogy a helyes, dialektikus materialista tételt — „a világ mozgó anyag" ,— hamisan interpretálja, jogtalanul felcseréli azzal a hamis tétellel, amely szerint „minden, ami létezik, anyag".

Valójában „a világ mozgó anyag" tétel egészen mást fejez ki. Választ ad a mozgással kapcsolatban felmerülő ismeretelméleti kérdésre: *mi a viszony az anyag és a szellem mozgása között?* A dialektikus materializmus válasza — *az anyag mozgása elsődleges* a tudat mozgásához képest — azok ellen az idealista próbálkozások ellen irányul, amelyek megpróbálják a tudatot, mozgását, a gondolkodást elszakítani az objektív valóságtól. Az „anyagnélküli" mozgás feltételezése idealista misztifikáció, mert a filozófiai gondolkodás szabályai szerint oda kell kilyukadnia, hogy a tudat mozgása, a gondolkodás az anyag „eltűnése" után, az anyag hiányában is *megmarad.* Vagyis az „*anyagi*" jelző a mozgással kapcsolatban is, a világgal kapcsolatban is, a dialektikus materializmus felfogásában nem jelent semmi egyebet, mint azt, hogy „a tudatunktól független és a tudatunkban tükröződő".

Kizárólag ezen az alapon érthető meg — mert ugyanezt a gondolatot fejezi ki — Leninnek ez a méltatlanul keveset elemzett kijelentése: „Akár azt mondjuk, hogy a világ mozgásban levő anyag, akár azt, hogy a világ anyagi mozgás, ez mit sem változtat a dolgon." (Id. mű. 279. o.) Lenin felfogásában ugyanis „a világ" és „az anyag" ugyanazt jelenti: *a tudattól független és benne visszatükröződő objektív realitást.*

„A materialista mindenekelőtt abban különbözik az idealista filozófia híveitől, hogy az érzetet, az észleletet, a képzetet és általában az emberi tudatot az objektív valóság képmásának tekinti. *A világ ennek a tudatunkban tükröződő objektív valóságnak a mozgása.* A képzetek, az észleletek stb. mozgása mögött a rajtam kívül létező anyag mozgása van. *Az anyag fogalma az érzetünkben feltáruló objektív valóságot fejezi ki, semmi egyebet.*" (Lenin: Id. mű. 276. o. Kiemelés tőlünk, K. F.-né, B. I.)

„A világon nincs más, csak mozgó anyag" tétel és a lenini anyagfogalom egyesítéséből Földesi elvtársnak csakis azért sikerülhetett „logikai képtelenséget" kihoz-

ni,[5] mert tökéletesen félremagyarázta az első tétel értelmét. „A világon nincs más, csak mozgó anyag" ugyanis a dialektikus materializmus mint következetes materializmus felfogásában egyszerűen azt jelenti, hogy a tudat, a szellem kizárólag az ember agyához van kötve, és hogy az emberi agy funkciójaként fellépő tudat nem más, mint egy tőle függetlenül létező világ visszatükröződése, minek következtében: *magában a világban nincs és nem is lehet semmiféle „további" szellem és tudat.* Vagyis ezt a világot joggal jelölhetjük az *anyag* kategóriájával.

Földesi szerint a filozófia alapvető kérdése nem „szenved sérelmet", „nem relativizálódik el" az ontológiai anyagfogalom bevezetésének kapcsán. Szerinte az anyag-tudat viszony nemcsak az ismeretelméleti kérdés feltevésen belül „tételezett", hanem az ontológiában is, amely az anyag és tudat viszonyának „egy másik oldalát" emeli ki. Földesi szavaival: „Az anyag és tudat problémája ugyanis korántsem korlátozódik pusztán az anyag és az *emberi* tudat kérdésére, hanem természetszerűen kiterjed az anyag és *isteni* szellem (abszolutizált tudat) problémájára". (Id. cikk 1126. o.) A legfelületesebb rátekintésből is kitűnik, hogy az *emberi* és az *isteni* tudat szembeállítása körül valami nincs rendben. — Mielőtt azonban alaposabban is foglalkoznánk az érintett problémával, térjünk vissza a kiinduláshoz.

Földesi és a vele egyetértők azt gondolják, hogy nyernek az idealizmussal (az objektív idealizmussal) folytatott harcban azzal, ha az anyagot és a tudatot „egyesítik" egy szélesebb „ontológiai" anyagfogalomban. A valóságban azonban ez nem nyereség, hanem veszteség, mert azt a kérdést, hogy materialista vagy idealista irányban kell-e folytatni a filozófiai vizsgálódást, az „anyag" kifejezés önkényes használata nem dönti el, hanem éppenséggel összezavarja. Természetesen, ha e fogalomnak „alárendelik" az anyagot is és a tudatot is, akkor az ellentét *szóbeli* megsemmisítését kétségtelenül elérték.

Tegyük fel most már a következő jogos kérdést: milyen alapon nevezik az ontológiai anyagfogalom hívei a „reálisan létező mindenséget a maga egészében" — *„anyagnak"?* Nem lehetne-e ugyanilyen alapon az egész létező mindenséget „istennek" nevezni? Meg kell hagyni, Sipos Jánosnak Földesi által helyeslően idézett meghatározásában szerepel egy jelző: a „reális". De *mi* a „reális" és *mi nem?* Ha a vizsgálódásunkban megmaradunk a „létező" és a „nemlétező" keretein belül, vagyis az ontológiában, és nem vetjük fel a ténylegesen létező szellem, tehát az emberi tudat és az objektív világ viszonyának a problémáját, akkor nem jutunk el sem az idealizmushoz, sem a materializmushoz. Milyen alapon lehet végtére is például azt állítani, hogy egy, az egész létet istennek nevező filozófus idealista, spiritualista, ha nem annak az alapján, hogy ő „reálisnak", vagyis *elsődlegesnek, meghatározónak* a szellemet, méghozzá az abszolutizált emberi szellemet tekinti?

Ellenkező esetben semmiféle lehetőség nem volna arra, hogy egyáltalában felvegyük a vitát az objektív idealizmussal. Földesi téved, amikor úgy gondolja: az objektív idealisták nézeteiben az a lényeges, hogy valami olyasmit tartanak elsődlegesnek a létező világgal szemben, ami tulajdonképpen nem létezik. Ha pusztán erről lenne szó, akkor egy ilyenféle elképzelést nem nevezhetnénk *idealizmusnak* (sőt még filozófiának sem). Az objektív idealisták által elsődlegesnek tekintett természetfeletti lényben (amelynek *szellemi* mivoltát maguk is elismerik) *rá lehet ismerni* az *emberi* szellemre, és ez, csakis ez képezi a továbbiakban a vita alapját. Kizárólag ezen a vonalon lehet bizonyítani, hogy isten nem létezik, annak pozitív kifejtésével, hogy először: a tudat egy hosszú fejlődésben kialakult anyagi rendszernek, az emberi agynak a terméke, másodszor: az emberiség története, a szellem, ezen belül a tudományok története megmutatja, hogy az összes eszme (fogalom, képzet stb.) nem egyéb, mint az anyagi világ többé-kevésbé hű képmása.

Milyen alapon tartják magukat az ontológiai anyagfogalom hívei materialistáknak, ha nem azon az alapon, hogy titokban mégis az anyag ismeretelméleti fogalmát használják, amikor a „reális lét" kifejezést értelmezik? És valóban. A „reális lét" a materialista filozófiában éppen a tudattól való függetlenségre vonatkozik, de persze nem abban a következetlen értelemben, ahogyan Földesi erről beszél („elhatárolja az anyagot minden irreális misztikus tényezőtől, amely sem az anyagon belül, sem az anyagon kívül . . . nem foglalhat helyet"). (Id. cikk 1130. o.) Ezen a ponton el kellene ugyanis ismernie, hogy egyáltalában azt, hogy *mi* a misztikus és *mi* az irreális, *sehogyan másképpen* nem is lehet eldönteni, mint a lenini anyagfogalom alkalmazásával.

Nincs semmiféle különbség az objektív és a szubjektív idealizmus között atekintetben, hogy mindkettő misztikus nézeteket hirdet a tudatról. Nemcsak az objektív idealizmus szakítja el a tudatot az anyagtól és teszi meg természetfeletti tényezőnek,

[5] L. id. cikk 1126. o.

hanem a szubjektív idealizmus is, és fordítva: nemcsak a szubjektív idealizmus mossa bele az anyagot az érzetekbe, a tudatba, hanem az objektív idealizmus is „átszellemíti" az anyagi világot, tekintettel arra, hogy felfogása szerint az anyagi dolgok az eszme „lealacsonyodott", „elidegenedett" stb. megjelenési formái.

De vajon miért nem adhat mást vagy többet az „ontológiai" anyagfogalom, mint a lenini? Miért nem lehet *elvileg* másképpen meghatározni az anyag fogalmát az ontológiában, vagy ami ezzel egyértelmű: miért nincs „külön" ontológiai anyagmeghatározás?

Véleményünk szerint a tudományos „ontológia", tehát a marxista—leninista filozófia „ontológiája" semmi mást nem jelent, mint a létezés általános törvényeiről szóló elméletet. A létező minden fajtájára érvényes általános törvények azonban, mivel minden létezés egyszersmind változás is, azonosak a *dialektika* törvényeivel. Ebből következik, hogy a marxista—leninista filozófia ontológiája azonos az általában vett *dialektikus elmélettel.*[6]

Ez az „ontológia", a dialektika *önmagában* azonban még sem nem materialista, sem nem idealista, de mivel szükségképpen *párosul* valamelyikükkel, a *konkrét* dialektikus elmélet mindig vagy materialista, vagy idealista. Közismert, hogy a dialektika, vagyis a tudományos ontológia is csak akkor lehet következetes a létezés általános törvényeinek hű visszatükrözésében, ha materialista ismeretelmélettel párosul. A dialektikus ontológia azáltal válik materialistává, ha *elfogadja, felhasználja, érvényesíti* a materializmus szempontjait, mindenekelőtt az anyag és tudat viszonyáról szóló helyes materialista elveket. Az ismeretelmélet szempontjainak érvényesítése nyomán tárul fel az ontológiában, hogy az anyag mozgástörvényei és a tudat mozgástörvényei meghatározott viszonyban állnak egymással: az anyag általános törvényei (objektív dialektika) elsődlegesek, a tudat általános törvényeihez (szubjektív dialektika) képest, az előbbiek függetlenül léteznek az utóbbiaktól, és az utóbbiak visszatükrözik az előbbieket. A „törvények e két sorában" megmutatkozó tartalmi azonosság és formai különbség tehát kifejezetten a közöttük levő anyag-tudat viszony következménye.

Az anyagfogalom „gazdagításának" ellenzői Földesi szerint két ellenvetést tehetnek. Ezeket az ellenvetéseket Földesi jó előre igyekszik megcáfolni. Nézzük meg ezt a „cáfolatot"!

Az első feltételezett ellenvetést mindenekelőtt pontosabban kellett volna megfogalmazni. Az ellenvetés ugyanis nem úgy hangzik, hogy „Jogtalan az anyag és tudat problémáját a nem létező, elképzelt ‚szellemre' (istenre, lélekre) kiterjeszteni..." (Id. cikk: 1127. o.), hanem úgy, hogy a kiterjesztés teljesen felesleges. Legalábbis Feuerbach óta a materialisták számára világos, hogy az igazi, tehát az *emberi* tudat és az objektív realitás viszonyának helyes felfogása adja meg a kulcsot „isten" és a világ viszonyának megoldásához. Nem is beszélve arról, hogy Marx és Engels által a hegeli objektív idealizmusról kidolgozott bírálat fő vonala is annak kimutatása, hogyan válik az *emberi* tudat, az absztrakció „abszolút szellemmé". A marxista—leninista filozófia éppen ezáltal bizonyította be az isten létezéséről szóló összes idealista és vallási nézetek tarthatatlanságát és abszurditását, hogy megmutatta: isten fogalmában az a képtelenség, hogy a ténylegesen és meghatározott módon létező emberi tudatot elszakítják az agytól, abszolutizálják, és megteszik kiindulópontnak.

Földesi (és mások, az ontológiai anyag-fogalom szükségességének bebizonyítása érdekében) „elhiszik" az objektív idealizmusnak, hogy az ő szubsztanciája, elsődleges tudata *nem az emberi tudat*, hanem valami „harmadik".

Erre mutat Földesi következő kijelentése is: „... az anyagi valóság emberi tudattól való függetlenségének elfogadása az objektív idealizmus egyik megkülönböztető jegye a szubjektív idealizmussal szemben". (Id. cikk 1127. o.) A fő hiba itt az, hogy először is az objektív idealizmus a világot nem általában az *emberi* tudattól tartja függetlennek, hanem a *szubjektum*, az egyén tudatától. Másodszor ezt a világot az objektív idealizmus igenis az *emberi* tudatból vezeti le. Nincs és nem is létezhet olyan objektív idealista, bármilyen élénk fantáziával rendelkezzék is, aki az istent (abszolút szellemet, világakaratot, felsőbb észt stb.) nem a ténylegesen létező, korabeli emberi eszmékből, (szellemből, tudatból) spekulálta volna ki. Továbbá: az objektív idealista filozófiában az „anyagi valóságot" csak azért tartják függetlennek a szubjektumtól, mert az isten (abszolút szellem, felsőbb ész stb.) „lealacsonyodott", „elidegenedett" formájának tekintik. Ezen a ponton azonban az is világossá válik, hogy még ez a „függetlenség"

[6] Ez az általános dialektikus elmélet a természet, a társadalom és a gondolkodás közös törvényeit tükrözi vissza, mivel azonban a marxista—leninista irodalomban más összefoglaló neve nincsen (ha a többféle értelemben használt „dialektika" kifejezést nem vesszük figyelembe), ezért esetleg jogosult lehet az „ontológia" terminus.

sem igazi, mert az egyén tudata és isten tudata rokon, végső soron azonos egymással, s így *együttesen is elsődlegesek* a *tőlük függő* „anyagi valósággal" (természettel és társadalommal) szemben.

Nem lesz felesleges, ha idézzük Lenin idevonatkozó szavait: „Az idealizmusnak az a lényege, hogy első kiindulópontja a pszichikai; ebből vezeti le a természetet *és csak azután* a természetből a közönséges emberi tudatot. Ezért ez az első kiindulópontul szolgáló ‚pszichikai' mindig *holt absztrakció*, mely csak a felhígított teológiát leplezi. Mindenki tudja például, hogy mi az emberi *eszme*, de az ember nélkül és az ember előtt létező eszme, az absztrakt eszme, az abszolút eszme csak az idealista Hegel teológiai kitalálása. Mindenki tudja, hogy mi az emberi érzet, de az ember nélkül, az ember előtt létező érzet badarság, holt absztrakció, idealista csodabogár... Voltaképpen itt nem közönséges *emberi* érzetekről van szó, amelyekről mindenki tudja, hogy micsoda, hanem holmi kitalált érzetekről, *senki* érzeteiről, *általában vett* érzetekről, isteni érzetekről, mint ahogy istenivé lett Hegelnél a közönséges emberi eszme, mert elszakította az embertől és az emberi agytól." (Id. mű. 232—233. o.)

Tehát kitűnik: Lenin sem tartotta lehetségesnek az objektív idealizmus elemzését és cáfolatát annak megmutatása nélkül, hogy az idealizmus a valóságos emberi eszméket („amelyekről mindenki tudja, hogy micsoda") szakítja el az emberi agytól, és *éppen ezáltal misztifikálja, teszi „istenivé" őket*. Miután azonban ez a misztifikálás *végbement*, az isteni tudat természetesen többé már nem a „közönséges" emberi eszméket jelenti, hanem „általában" vett, „kitalált" érzeteket, vagyis joggal nevezhető „badarságnak", „holt absztrakciónak". De magát a misztifikálást — ismételjük — csak akkor leplezhetjük le, ha az anyag és a *tudat* lenini meghatározására alapozunk. Mit jelent akkor a többes szám első személy a lenini anyagmeghatározásban? Nyilvánvaló, hogy pontosan az ellenkezőjét, mint amit Földesi állít. Az anyag meghatározását a *ténylegesen létező* emberi eszmékhez (érzetekhez) való viszonyítás útján kell megadni, sőt Lenin éppenséggel ezt kívánta *hangsúlyozni* a többes szám első személlyel, az emberre való utalással. „Képzeljünk el egy következetes idealistát, akinek, tegyük fel, az az álláspontja, hogy az egész világ csak az én érzetem, vagy az én képzetem stb. (ha, 'senki' érzetét vagy képzetét veszik, ez csupán a filozófiai idealizmus másik válfaját jelenti, de nem változtat a lényegen). Az idealistának eszébe sem jut tagadni, hogy a világ mozgás, mégpedig gondolataim, képzeteim, érzeteim mozgása". (Id. mű. 276. o.) És hogy ez, a filozófiai idealizmusnak ez a „másik válfaja" az objektív idealizmust jelenti, afelől semmilyen kétséget nem hagy a következő fejtegetés, amelyet Lenin azok ellen irányoz, akik hallgatólagosan elismerik, hogy az anyag eltűnése után is van gondolkodás. „Ez pedig *azt* jelenti, hogy egy igen egyszerű vagy igen bonyolult filozófiai idealizmust vesznek alapul, — igen egyszerűt, ha nyílt szolipszizmusról van szó *(én* létezem, az egész világ csak az *én* érzetem); igen bonyolultat, ha az eleven ember gondolatát, képzetét, érzetét holt absztrakcióval — senki gondolatával, senki képzetével, senki érzetével, általában vett gondolattal (az abszolút eszmével, az egyetemes akarattal stb.)... pótolják." (Id. mű. 277. o.) — Majd hozzáfűzi: „A materializmus szempontjából azonban teljesen lényegtelenek ezek a különbségek."

Szavakban Földesi is elismeri, hogy a „Materializmus és empíriokriticizmus" egész gondolatmenete tartalmazza az objektív idealizmustól való elhatárolást is. Nem ismeri el ugyanezt az anyag lenini meghatározásáról. „A lenini szöveg... nem hagy kétséget afelől, hogy Lenin itt nem az összes elképzelhető tudat- vagy érzetmegnyilvánulásokkal állítja szembe az anyagot, hanem az *emberi* érzetekre korlátozza az összehasonlítást (lásd a szövegben előforduló következő kifejezéseket: '*érzeteinkben* feltáruló, *érzeteinkkel* lemásolt" stb.). (Id. cikk 1128. o.) Ismételten szeretnénk leszögezni, hogy a szövegelemzés önmagában még nem perdöntő. Földesi azonban maga is megkísérli, hogy nézeteit a lenini szöveggel nagyon gondosan és szigorúan összeegyeztesse. Véleményünk szerint azonban ebben az eljárásban legalábbis két súlyos hibát követ el. Először is, ami a dolog formai részét illeti: a lenini anyagmeghatározás idézésekor elhallgatja Lenin kiegészítéseit és következtetéseit, amelyek homlokegyenest ellenkeznek az ő elgondolásaival. Másodszor nem veszi figyelembe, hogy Lenin a „Materializmus és empíriokriticizmus"-ban az anyag meghatározását újra és újra megismétli (márcsak azért is, mivel az anyag kategóriája művében központi helyet foglal el), és hogy az anyag fogalmát rendszeresen, *tartalmilag* összekapcsolja az idealizmus összes válfajának bírálatával, az objektív és szubjektív idealizmus közös lényegének feltárásával.[7]

[7] Nem akarjuk tagadni, hogy a *Materializmus és empíriokriticizmus*ban Lenin *elsősorban* a szubjektív idealizmus újabb (és régi) irányzataival harcolt. Ez az „elsősorban" azonban nem a marxista—leninista filozófia alapelveivel kapcsolatban jelentkezik, hanem abban, hogy adott esetben *a szubjektív idealizmussal* szemben kellett a dialektikus mate-

Földesi nagyon határozottan leszögezi, hogy *szerinte* mi mindennel kapcsolatosan „nem hagy kétséget" a lenini szöveg. E kérdés eldöntése azonban nézetünk szerint nem lehetséges anélkül, hogy ne vizsgálnánk meg azokat a kiegészítéseket és következtetéseket, amelyeket Lenin a definícióhoz hozzáfűzött. Maga a meghatározás ugyanis egy hosszabb gondolatmenet része, és e gondolatmenetben Lenin *egyenes* utalást tesz arra nézve, hogy az általa megfogalmazott anyagdefiníció milyen szerepet tölt be a materializmus és az idealizmus harcában. Mint ismeretes, a Földesi által is idézett meghatározás a *Materializmus és empiriokriticizmus* II. fejezet 4. pontjában található, amelynek címe: „Van-e objektív igazság?". Lenin a címben jelzett problémát — ez is közismert — összefüggésbe hozza az objektív *valóság* létezésének problémájával és felteszi a kérdést: „. . . vajon nem az objektív valóság tárul fel az ember előtt, amikor vöröset lát, keményet tapint stb.? — majd így folytatja: „Mach összezavarja ezt a régi, réges-régi filozófiai kérdést. Ha nemmel felelünk rá, akkor Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektivizmusnál és az agnoszticizmusnál, megérdemelten az immanenseknél, azaz a filozófiai Menysikovoknál kötünk ki. Ha pedig igennel felelünk rá, akkor szükség van egy filozófiai fogalomra, hogy megjelöljük vele az objektív valóságot;[8] s ezt a fogalmat már réges-régen megalkották, — ez a fogalom az *anyag*. Az anyag filozófiai kategória, amely az érzeteinkben feltáruló, érzeteinkkel lemásolt, lefényképezett, visszatükrözött, érzeteinktől függetlenül létező objektív valóság megjelölésére szolgál. Ezért *gyerekes gügyögés*, a felkapott *reakciós* filozófia érveinek értelmetlen szajkózása az az állítás, hogy ez a fogalom 'elavulhat'. Vajon elavulhatott-e a filozófia fejlődésének kétezer esztendeje alatt az idealizmus és a materializmus harca? Platón és Démokritosz filozófiai tendenciájának vagy vonalának harca? A vallás és a tudomány harca? Az objektív igazság tagadásának és elismerésének harca? Az érzékfeletti tudás híveinek és ellenfeleinek harca?" (Id. mű. 127. o.)

Miről tanúskodik mármost a lenini szöveg? Arról, amit Földesi elvtárs ért bele, hogy Lenin azért beszél „érzeteink"-ről, mert csupán a szubjektív idealizmussal óhajt vitatkozni? De hogyan kerül ide ebben az esetben a materializmus és az idealizmus (általában idealizmus!) harcára való utalás? Hogyan kerül ide *Platón* neve? A vallás és tudomány harcára, az igazság objektivitására, valamint az érzékfeletti tudás hívei és ellenfelei közötti küzdelemre való utalás? Miért fűzi mindezt hozzá Lenin éppenséggel az anyag meghatározásához? — Véleményünk szerint egyszerűen azért, mert ez a dolog lényegéből következik. Nem lehet úgy meghatározni a *materialista* anyagfogalmat, hogy az idealizmusnak csak az egyik vagy másik válfajára legyünk tekintettel, lehetetlenség, hogy a meghatározás csak az egyiktől való elhatárolást tartalmazzon, a másikkal pedig „egy sínen fusson".

Újból szeretnénk leszögezni: pusztán az, hogy Lenin az általa adott anyagmeghatározást a filozófia két fő irányának (Platón és Démokritosz vonalának) harcával, tehát félreérthetetlenül az objektív idealizmussal *is* összefüggésbe hozza, még nem bizonyítja ennek az összekapcsolásnak a jogosultságát.

Lenin azonban nemcsak deklarálta ezt az összefüggést, hanem újból és újból kifejtette az összekapcsolás elvi alapjától; az idealizmus válfajainak lényegi azonosságáról szóló nézeteit.[9]

Földesi elvtárs azonban erről — úgy látszik — nem vett tudomást, és megpróbálja nézeteit úgy beállítani, mintha ezek teljes mértékben megegyeznének Lenin felfogásával. De vajon nem maga Lenin fogalmazta meg úgy az anyag fogalmát, hogy kiindulva a szubjektív idealizmus bírálatából, éppen az anyag meghatározásán keresztül eljutott az

---

rializmus tételeit felhasználni. Lenin gondolatmenetének fő vonala egész művében éppenséggel a következő: a szubjektív idealizmus is *idealizmus*, a szubjektív idealizmus *lényegében* nem különbözik az idealizmus egyéb válfajaitól (közöttük az objektív idealizmustól), a szubjektív idealizmus is a vallás támasza stb., stb.

[8] A magyar fordításban „igazságot" kifejezés áll. Ez azonban hibás, az eredeti orosz szövegben a „realnoszty" szó szerepel, ugyanúgy, mint néhány sorral lejjebb, ahol már a fordítás is pontos.

[9] Csak egy összefoglaló útmutatásra hívjuk fel a figyelmet e helyen. A — filozófiai idealizmus lényegéről — ugyancsak a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban írta Lenin a következőket: „A világ olyan *nem-Én*, amelyet *Én*-ünk teremtett, — mondta Fichte. A világ abszolút eszme — mondta Hegel. A világ akarat — mondta Schopenhauer. A világ fogalom és képzet — mondja az immanens Rehmke. A lét tudat — mondja az immanens Schuppe. A fizikai a pszichikai helyettesítése — mondja Bogdanov. Vaknak kell lennünk, hogy a különféle szósallangokban ne vegyük észre az azonos idealista lényeget." (Id. mű. 233—234. o.)

egész idealizmus kritikájához, beleértve az objektív idealizmust is? Nem Lenin fejtette ki újra meg újra azt a nézetét, hogy az objektív idealizmus is az *emberi* tudatot (érzeteket, fogalmakat) szakítja el az anyagtól és teszi meg elsődlegesnek vele szemben? Nem Lenin hangsúlyozta, hogy az anyag fogalmának problémája „réges-régi", hogy „már a filozófia kezdetén felvetették"? (Id. mű. 128. o.) Sőt! Lenin azt is kijelentette, hogy az anyag fogalmát már „*réges-régen megalkották*". Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy Lenin nem „szerénykedett", amikor a fenti kijelentéseket tette. (Már ti., hogy el akarta volna hárítani magától az anyagfogalom „felfedezését".) Lenin itt is azt fejezi ki, hogy az anyag fogalmát az összes materialista irányzat meghatározta és *használta* az összes idealista irányzat ellen, mert az anyag és a tudat fogalmát nem lehet másképpen meghatározni, mint úgy, ha rámutatunk: az anyag elsődleges, a tudat másodlagos. A filozófia fő kérdése minden idealista és minden materialista filozófiára *egyformán* vonatkozik. A fő kérdésre adott válasz tekintetében az objektív és a szubjektív idealisták között semmiféle különbség nincsen. „Engels a ‚Ludwig Feurebach'-ban megállapítja — írta Lenin —, hogy a filozófia két fő iránya: a materializmus és az idealizmus. A materializmus szerint a természet az elsődleges, a szellem pedig másodlagos, a lét áll az első helyen, a gondolkodás pedig a másodikon. Az idealizmus szerint éppen fordítva van. Ez az alapvető különbség, amely az idealizmus és a materializmus, különféle iskoláinak' filozófusait, két nagy táborra' osztja, s Engels ezt az alapvető különbséget teszi szemléletének sarkalatos pontjává". . ., vagy máshol: „A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot tekintsük-e elsődlegesnek, a tudatot, a szellemet, az érzetet (a manapság *elterjedt* terminológia szerint: a tapasztalatot), a pszichikait stb. pedig másodlagosnak — ez az a sarkalatos kérdés, amely *valójában* ma is *két nagy táborra* osztja a filozófusokat." (Id. mű. 94 és 348—349. o.) — Már a felsorolásból is látszik, hogy Lenin az anyagmeghatározással teljesen egybehangzó módon megfogalmazott alapkérdésben *nem tesz semmiféle megszorítást* a *szubjektív* idealizmus kiemelésére. Éppen ellenkezőleg: kiemeli, hogy az idealizmus „különféle iskolái" azonos lényegűek, hogy nem csak az érzetekről, tapasztalatokról, hanem egyáltalában „tudatról" és „szellemről" van szó — az anyaggal, a természettel, a külvilággal való szembeállításban.

Vizsgáljuk meg a továbbiakban, sikerült-e Földesinek a második számú „ellenvetést" megcáfolnia, amelynek lényege az, hogy a lenini meghatározás kiegészítése (Földesi szavaival: „kibővítése", „kiterjesztése") azért nem szükséges, mert az magában foglalja az ontológiai oldalt, hogy ez a meghatározás az ontológia számára is használható.

Földesi azt írja, hogy amíg bele nem foglaljuk az anyagmeghatározásba, hogy az anyag nemcsak az emberi tudattól, illetve érzetektől független, hanem teremthetetlen, önmozgó szubsztancia, „. . . addig a definíció ideiglenesen egy sínen fut az objektív idealizmus anyagmeghatározásainak idevágó vonatkozásaival". Később viszont kimutatja ennek a belefoglalásnak a lehetetlenségét, amiből az következnék, hogy sajnos a dialektikus materializmus és az objektív idealizmus anyagfogalmának megkülönböztetésére, legalábbis a „gnoszeológiai" területén, elvileg nincs lehetőségünk. Természetesen nem akarjuk kétségbevonni, hogy az objektív idealizmus elismeri a külvilágnak a szubjektum tudatától való függetlenségét, de ez azt jelentené talán, hogy ezáltal az objektív idealizmus közelebb áll a dialektikus materializmushoz, mint a szubjektív idealizmushoz, vagy esetleg közelebb áll a dialektikus materializmushoz, mint a szubjektív idealizmus? Az ezekre a kérdésekre adott igenlő válasz mélyen hibás, és a filozófia fő frontjainak teljes összekeveréséhez vezethet. A külvilág objektív jellegének elismerése az objektív idealizmusban nem jár együtt annak elismerésével, hogy ez a külvilág elsődleges a tudathoz képest. Igaz, hogy az objektív idealizmus nem idézőjelesen hordozza elnevezésében az objektív jelzőt, csak éppen más értelemben, más tartalommal használja, mint a materializmus. Még azt a megállapítást sem tekinthetjük pontosnak, hogy az objektív idealizmus *tágabban* húzza meg az objektivitás határait, mert beleveszi isten és más eszmék objektivitását. Ami a „tágabb" határokat illeti, a materializmus felfogásában is objektív — a szubjektumhoz képest — mindenki másnak a tudata. Senki sem vitatja, pl. hogy az „igazság" nem anyagi dolog, hanem eszme, mégis beszélünk az igazság *objektivitásáról* és ezen azt értjük, hogy az ismeretnek az embertől és az emberiségtől független objektív hatalma van. Vagy más példát tekintve: a társadalom törvényeinek *objektivitása* az anyagi és eszmei tényezők dialektikájának szintéziseként jelentkezik.[10] Az anyag *objektivitása* azonban az elsődlegességét jelenti a tudathoz képest. Az objektív idealizmus elsőd-

[10] Ezért kell külön kiemelnünk az objektív jelző mellett az „anyagi" jelzőt, ha a tudattól függetlenül létező jelenségről van szó.

leges objektív realitása az „Eszme" erre vonatkoztatva ismeri el az objektivitást olyan értelemben, ahogyan a materializmus az anyagra.

Tehát az objektív idealizmus *nem szűkebben és nem tágabban fogja fel az objektivitás fogalmát, hanem elvileg* (az idealizmust és a materializmust elválasztó alapkérdés szempontjából) polárisan *ellentétes* az álláspontja a materializmuséval.

De nem „építheti bele" a filozófiájába az objektív idealizmus a lenini anyagmeghatározást azért sem, mert az ismeretek forrásának nem az objektíve létező anyagi világot, hanem az objektív szellemet tartja. Az objektív idealista ismeretelmélet számtalan változatának közös lényege ebben a kérdésben az objektív valóság első visszatükrözésének, az érzetnek, az érzékelésnek mint az objektumot és a szubjektumot összekapcsoló mozzanatnak a kiiktatása, vagy lebecsülése.

Az anyagfogalom „gnoszeológiai" vonatkozásai mutatják meg legszemléletesebben, hogy a dialektikus materializmus és az objektív idealizmus felfogása miben különbözik egymástól. Míg az anyagfogalom a benne rejlő *ontológiai* vonatkozások nélkül nem határolná el álláspontunkat a *szubjektív* idealizmusétól sem, addig *gnoszeológiai* vonatkozásainak (érzeteink forrása az anyag, az anyag érzetekben tárul fel) figyelembevétele nélkül nem tudnánk álláspontunkat az *objektív* idealizmusétól elkülöníteni. Ha pedig ragaszkodunk ahhoz, hogy az objektív idealizmussal „ontológiai" jellegű tételeket kell szembeállítani, akkor tekintsük az anyagfogalmat az egyetemes szubsztancia, minden tárgy közös, általános, lényeges „tulajdonsága" meghatározásának. Lenin külön kiemeli, hogy az objektív realitás az egyetlen közös „tulajdonsága" a valóság különböző jelenségeinek. A tudattal való viszonyában így jelentkezik az anyagnak az az önmagában meglevő sajátossága, hogy örök, feltétlen önmagától és önmagáért van, abszolút módon létezik.

Az ontológiai anyagfogalom megalkotásának szükségességét védelmezők gyakran hivatkoznak arra, hogy maga Lenin emeli ki az „ismeretelméleti" jelleget. Milyen értelemben használta mármost Lenin az „ismeretelméleti" jelzőt? Miért foglalkozik elsősorban az ismeretelméleti kérdésekkel? Lenin válaszol erre a kérdésre is.

1. „. . . a burzsoá filozófia különösen az *ismeretelméletre* specializálta magát, a dialektikának csak némely alkotórészét vette át (pl. a relativizmust), de azt is egyoldalú, eltorzított formában, és főképp arra fordította a figyelmet, hogy *lent* védelmezze meg, illetve állítsa helyre az idealizmust, nem pedig *fent*." (Id. mű. 342. o.) (Kiemelés tőlünk, F. K.-né, B. I.)

Ezzel szemben néhány évtizeddel előbb Marx és Engels:

2. „. . . a materializmus filozófiájának betetőzésére, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra fordították legfőbb figyelmüket. Ezért Marx és Engels műveikben erősebben hangsúlyozták a *dialektikus* materializmust, mint a dialektikus *materializmust*, inkább küzdöttek a *történelmi* materializmusért, mint a történelmi *materializmusért*." (Id. mű. 342. o. Lenin kiemelései.)

A két idézetből kitűnik, hogy Lenin az „ismeretelmélet" szót a *materializmus* mint *általános filozófiai elmélet és módszer* értelmében használja. Az „ismeretelméleti" megjelölés itt tehát a materializmus általános elveinek a társadalom materialista felfogásától, *a történelmi materializmustól* való megkülönböztetését, és ezzel együtt a *dialektikai* problémáktól való megkülönböztetését szolgálja.

Ezzel a szóhasználattal teljesen összhangban áll az, ahogyan az anyag fogalmának meghatározásánál az „ismeretelméleti" jelző szerepel. Itt ugyanis arról van szó, hogy Lenin az anyag általános filozófiai meghatározását adja, méghozzá a *materializmus* szempontjából, és nem beszél az anyag és a tudat *dialektikájáról*, ahol már nem lehet eltekinteni az anyag és tudat kölcsönhatásától, *az anyag és mozgás* viszonyától stb.

Kétségtelen, hogy ezek kifejtése nélkül a dialektikus materializmus anyagfelfogásának lényegéről elég keveset tudunk meg, de az anyagnak a filozófia alapkérdésének vonatkozásában történő meghatározása nélkül (minden definíció ismeretes korlátozottságát figyelembe véve) egyetlen további lépést sem tehetünk. Közismert, hogy az anyagfogalom *filozófiai* jellegét állandóan ki kellett domborítani azzal a logikai hibával szemben, amely a szaktudományos világkép (a természettudománynak a konkrét anyagfajták szerkezetéről szerzett ismeretei) és az anyag filozófiai fogalmának összecseréléséhez vezetett, és a „fizikai" idealizmus egyik ismeretelméleti forrását képezte. Az anyagfogalom *filozófiai* jellegét Lenin rendszerint az „ismeretelméleti" szóval fejezte ki. (Az ismeretelmélet már előbb elemzett értelmezése alapján.) Ez kitűnik pl. a következő irónikus megjegyzéséből, amelyben „korunk kulturált fideizmusának" a természetkutatókkal szemben támasztott követelését fogalmazta meg: „Mi átengedjük önöknek, természetbúvár uraim, a tudományt, önök pedig engedjék át nekünk az *ismeretelméletet, a filozófiát* — ez a teológusok és a professzorok együttélésének feltétele az ‚élenjáró' kapitalista országokban." (Id. mű. 290. o.) (Kiemelés tőlünk: K. F.-né, B. I.)

A közelebbi vizsgálat tehát azt a következtetést is megengedi, hogy Lenin az ismeretelméleti jelleget az anyagfogalommal kapcsolatban a szaktudományos jellegtől való megkülönböztetésül, gyakran a „filozófiai"-val azonos értelemben használja. Visszatérve a filozófia alapkérdésének helyes értelmezésére, és összevetve ezzel az anyagfogalom *ismeretelméleti* jellegének kiemelését Leninnél, azt tartjuk, hogy ez utóbbi egyszerűen annyit jelent, hogy az anyag fogalmát a *filozófia alapkérdésének szempontjából* (annak két oldalát egységként felfogva) definiálja.

Esetleg lehet egy harmadik ellenvetést is tenni az anyagfogalom „továbbfejlesztési" kísérletei ellen. Azt ugyanis, hogy a lenini anyagmeghatározás ma is ugyanolyan szerepet tölt be a szaktudományok filozófiai kérdéseinek megoldásában, mint keletkezése idején, és a tudomány fejlődése semmiféle olyan új adatot nem szolgáltatott azóta, amely elégtelenné tenné a lenini definíciót, annak átfogalmazását, kiegészítését vagy mellé egy másik anyagfogalom kidolgozását kívánná. Éppen ellenkezőleg: a lenini anyagfogalomtól való legcsekélyebb eltérés a természettudományok világnézeti és metodológiai kérdéseivel kapcsolatban még marxista természetkutatók (és filozófusok) körében is tápot adott a metafizikus anyagfelfogás újjáéledésének, amely („fizicizmus") elvileg éppen olyan jellegű hibát követ el, mint a régi mechanicizmus (és antropologizmus), amikor is összekeveri az anyagfogalom „*filozófiai*" („ismeretelméleti") fogalmát az anyag különböző formáiról alkotott aktuális ismeretekkel, illetve az ezekre épülő aktuális világképpel. Elismerhetjük, hogy ez utóbbi korszerűsítésében, állandó frissítésében, a legújabb természettudományos adatok általánosításában feladatok hárulnak a filozófiára (a „természet dialektikájára"), de ez a legcsekélyebb mértékben sem jelenti azt, hogy most a materializmus fejlődésének olyan fordulópontjához értünk volna, ahol a dialektikus materializmus alapkategóriája változtatásra szorulna. Földesi nem hivatkozik konkrétan a természettudomány legújabb adataira, de hivatkozik a logikus gondolkodás azon követelményeire, amelyek a tudományos megismerés legelemibb feltételei. Ezért célszerű lett volna kifejtenie azt is, hogy szerinte az „ontológiai" anyagfogalomra már régebben is szükség lett volna-e, vagy csak a tudományok mai színvonala — esetleg az objektív idealizmus előretörése a természettudomány filozófiai problémáinak burzsoá megoldásában — követeli-e ezt sürgetően. Mivel ebben a kérdésben nem foglal állást, a további ellenvetések felsorolását fölöslegesnek tartjuk.

Földesi felveti azt a már nem új, de itt kertelés nélkül megfogalmazott javaslatot, hogy vezessük be a lenini „ismeretelméleti" meghatározás mellé az anyag (másik) „ontológiai" meghatározását. Előljáróban azonban behatóan bírálja az eddigi kísérleteket, amelyek egyesíteni igyekeznek az anyag lételméleti és ismeretelméleti meghatározását. Teljesen egyetértünk vele abban, hogy az anyagfogalom meghatározásába nem foglalható bele a mozgás, a tér és az idő. A mozgás, a tér és az idő ugyanis csak akkor nyernek filozófiai tartalmat, ha legalábbis a materializmus-idealizmus ellentét szemszögéből tárgyaljuk őket, ha a filozófia alapkérdését vonatkoztatjuk rájuk. Nem is beszélve arról, hogy a definícióba belefoglalt mozgásról pl. külön deklarálnunk kellene, hogy az anyag mozgásáról van szó, és nem az eszmék mozgásáról, Földesi elméleti kísérletéhez, amelyben kimutatja, hogy nem lehet kiegészíteni az anyagmeghatározást a teremthetetlenségre, az anyag abszolút voltára vonatkozó megállapítással — legfeljebb még azt kellene hozzátenni, hogy *ez* feltétlenül dualizmushoz vezetne, mivel a világban fellelhető jelenségek „ontológiai" jellegű leltározása azt eredményezné, hogy egyrészt van a világon anyag, másrészt (külön) van a világban tudat is. Természetesen abban is igaza van Földesinek, hogy az anyag „ontológiailag" se nem objektív, se nem szubjektív, de álláspontjának igazolása érdekében nem viszi tovább ezt a gondolatsort, és zárójelben engedményt tesz az ezzel ellentétes álláspontnak („ontológiailag legfeljebb azt mondhatjuk, hogy az anyag a nem létező, misztikus tudattól függetlenül létezik"). Annak a ténynek, hogy az anyag ontológiailag se nem objektív, se nem szubjektív, egyenes következménye az, hogy „ontológiailag" *nem is anyag*, amit Földesi — görcsösen ragaszkodva ahhoz az elgondoláshoz, hogy az anyagnak van másik definíciója a Lenin által megfogalmazotton kívül — nem vesz észre. Ha egyszer ugyanis az „anyag" az objektív realitást jelenti — és nem is csak Lenin óta —, akkor szükségtelen és káros az ún. ontológia „létező"-jét *ugyanezzel* a névvel megjelölni. Így nemcsak az objektív és szubjektív elkülönítésének, hanem az anyagfogalomnak *egyáltalán csak akkor van értelme* (és „attól a ponttól kezdve van értelme"), *amikor az anyagot szembeállítjuk az emberi tudattal* (beleértve az „istenivé" változtatott emberi tudatot is). Ismeretes, hogy az anyagfogalom éppen akkor keletkezett, amikor a megismerés fejlődésében felmerült az ember eszméi és a külvilág viszonyának problémája, és akkor nyert tudományosan kielégítő meghatározást, amikor a dialektikus materializmus megoldotta ezt a problémát. (Nemcsak mint a materializmus, hanem mint a *dialektika*, tehát az „ontológia" problémáját is.)

Mégis Földesi jogosulatlanul megfordítja azt a lenini tételt, hogy „aki a gondolatot anyaginak nevezi, az hibás lépést tesz a materializmus és idealizmus összekeverése felé". Azt állítja, hogy az ontológiában ez így érvényes: „aki a gondolatot *nem* nevezi anyaginak, az hibás lépést tesz a materializmus és idealizmus összekeverése felé." Az így nyert paradoxont objektív ellentmondásnak feltüntetve megkapja azt az eredményt, amelyet kiinduláskor előre tételezett, az ontológia és gnoszeológia abszolút ellentmondását, amit aztán a dialektikus materializmus rendszerében semmiféle szinten nem lehet többé feloldani, ezért, ha óvatos megfogalmazásban is, de lényegében azt ajánlja, hogy egyes tudományokban az egyik, más tudományokban a másik tételt (illetőleg anyagfogalmat) vegyék kiindulópontnak. Miért mondjuk a lenini tétel megfordítását jogosulatlannak? Azért, mert a fogalmak tisztázásában nem előre, hanem hátrafelé tett lépést jelentené, ha az „anyag" szót még az eddiginél is többféle értelemben akarnánk használni. A világ egységének, vagy akár *anyagi* egységének hangoztatása mindenképpen csak akkor válik „élesen" materialista tétellé, ha az *anyagi*-n azt értjük, hogy az anyag elsődleges, objektív realitás stb. (azaz, behelyettesítjük a lenini definíciót), tehát teljesen szükségtelen a létező, a világmindenség stb. fogalmakat az anyag fogalmával felcserélni. A tudat másodlagosságát, azt, hogy nem valamilyen második szubsztancia, azt hogy a világ egységes, ki lehet fejteni és be lehet bizonyítani anélkül is, hogy a tudatot „anyaginak" neveznénk. Földesi megfordított tételén ebből a szempontból nem segít az „ontológiai" nézőpont folytonos aláhúzása sem. *A filozófia egyik vonatkozásában sem lehet a tudatot „anyaginak" nevezni az anyagfogalom létének veszélyeztetése nélkül. Ha egyszer a tudatot anyaginak neveztük, megsemmisítettük az anyag egyetlen kritériumát*, és nem egyszerűen relativizáltuk a materializmus és idealizmus ellentétét, hanem beismertük azt, hogy az „ontológia" keretei között lehetőségünk sincs a megkülönböztetésükre.

*

Milyen ontológiai anyagfogalmat javasol végül is Földesi?

Az első lehetőség szerinte (genus proximum hiányában), mivel nem létezik *más*, amitől meg lehetne az anyagot különböztetni, az anyag általános és sajátos tulajdonságainak szembeállítása. Sajnos azonban Földesi elvtárs adós marad az „egyetemes tulajdonságok" felsorolásával, és félő, hogy ezeknek „ontológiai" kutatása közben sem marad más, mint minden valóságosan létező jelenség objektív realitása, tudattól való függetlensége. Esetleg az anyag egyetemes tulajdonságai a mozgás és a mozgástörvények lennének. Ebben azonban az a hiba, hogy így a filozófia alapkérdéséről a dialektikára, az anyag és mozgás összefüggésének kérdésére térünk át, mint már fentebb ezt láttuk. Az engelsi megállapításra való utalásról is meg kell jegyeznünk, hogy Engels az anyag meghatározásának nem az egyik lehetséges (mondjuk az ontológiában lehetséges) típusáról ír, hanem az anyagmeghatározás *dialektikus logikai menetére* ad útmutatást. Ennek a dialektikus megismerési folyamatnak (az egyes valóságosan létező jelenségek minőségi különbségeitől való elvonatkoztatásnak) a végeredményét rögzíti Lenin az anyag meghatározásában. (A vizsgálat eredménye ugyanis az, hogy a filozófiai materializmus alapkérdése szempontjából — nincs más általános „sajátossága" az anyagnak, mint az objektív realitás.) Egyébként az anyag dialektikai értelemben vett általános tulajdonságainak mindegyike — önmozgása, végtelensége, sokfélesége, törvényszerűsége stb. — az anyag objektív realitásával függ össze, elsődlegességével, szuverenitásával kapcsolatos. Szó sincs tehát arról, hogy az anyag fogalmának *dialektikus* materialista felfogását le akarnánk szűkíteni a *materializmusra*.

Nem állja ki a kritikát az anyag „ontológiai" meghatározásának „genetikus" változata sem, amely egyébként nem is jelent újat az előző javaslathoz képest. Itt sincs ugyanis másról szó, mint az anyag egyetemes tulajdonságainak és a konkrét anyagformák konkrét tulajdonságainak viszonyáról (örök és létrehozhatatlan — véges és létrehozható). Ez a javaslat sem más tehát, mint annak megállapítása, hogy az anyag dialektikus materialista meghatározásának elengedhetetlen feltétele volt az egyes és az általános dialektikájának kidolgozása, az anyag mint olyan „tulajdonságainak" és a konkrét anyagok tulajdonságainak *megkülönböztetése* és elválaszthatatlan *kapcsolatuk* feltárása.

Az anyag önmagában való meghatározására irányuló kísérletek végeredményben olyan tételeket eredményeztek, amelyek az anyag meghatározásának *dialektikus* folyamatát állították szembe a *metafizikus* felfogással, de a filozófia alapkérdésére nem adtak tartalmas választ. Figyelembe véve, hogy Földesinek az a véleménye, hogy az ontológia sem marad közömbös a filozófia alapkérdésével szemben („az ontológiai anyagfogalom éppen úgy magában foglalja az anyag és a tudat problémáját, mint a gnoszeológiai, csak éppen az anyag és tudat viszonyának egy másik oldalát emeli ki"), feltétlenül

megkívánhatjuk az ontológiai anyagfogalomtól, hogy „élesen materialista" tartalma legyen. Véleményünk szerint ennek csak akkor tehet eleget az „ontológiai" anyagfogalom, ha a benne szereplő „anyag" szó ugyanazt jelenti, amit a lenini definíció mond róla. Ellenkező esetben teljességgel érthetetlen lenne, hogy miféle élesen meghatározott materialista tartalma van Sipos elvtárs „reálisan létező mindenségének a maga egészében"? A „létező" szó, mint fentebb már láttuk, nem fejez ki sem anyagi, sem szellemi jelleget, a „reálisan" szó viszont legjobb tudomásunk szerint azt jelenti, hogy nem tudatunkban (képzeletünkben stb.) létező, tehát másodlagos, reflektált, eszmei világról van szó, hanem a tudattól független, objektív világról.

Véleményünk szerint Földesi elvtárs fejtegetése arról, hogy miért vannak még mindig kisebbségben azok, akik változtatni akarnak valami módon az anyagfogalom eddigi meghatározásán — legalábbis naiv (pl. „félnek a világnézeti ellentétek relativizálódásától").

Ha az anyagfogalom körüli vita ismeretelméleti okait kutatjuk, célszerűbb lenne azt kutatni, hogy miért keletkezhetett egyáltalán az az álláspont, amelyet kb. 1954. óta a nemzetközi filozófiai irodalomban sokféle variációban kifejtettek, és amelyhez most Földesi is csatlakozott. A kisebbség álláspontja néhány metafizikus jellegű egyoldalúságból táplálkozik. Ezek: az ontológia viszonyának abszolút ellentmondásként való felfogása; az objektív és szubjektív idealizmus ellentmondásának eltúlzása; az az elképzelés, hogy a materializmus az egyiktől ontológiai, a másiktól gnoszeológiai szempontból különbözik; az ismeretelmélet fogalmának eltorzítása, és mindezek alapján az anyagfogalom engelsi és lenini meghatározásának szembeállítása.

Éppen ezért az anyagfogalom-vitával kapcsolatban előttünk álló feladatokat abban látjuk, hogy pozitív értelemben dolgozzuk ki ezeknek a kérdéseknek a megoldását, és a dialektikus materializmus logikailag szisztematizált egészében kell megtalálnunk a lenini anyagfogalom helyét és szerepét. Meggyőződésünk, hogy az ezen a területen folytatandó további munkálkodásnak nem a lenini anyagfogalom jelentőségének korlátozása lesz az eredménye, hanem annak sokoldalú bebizonyítása, hogy e kategória a végre egységesnek felfogott dialektika-logika-ismeretelmélet komplexumnak, azaz a *filozófia minden oldalának*, vonatkozásának alapkategóriája, amely nélkül egyetlen filozófiai kérdés sem oldható meg.

P. Kovács Ferencné—Bodnár István

Az anyagfogalom sokoldalú kidolgozása érdekében

Az anyag fogalmáról folyó nemzetközi vita alapvetően azzal az egyre erősödő törekvéssel függ össze, amely a materialista anyagfogalom gazdagabb kidolgozására, különböző szintjeinek, oldalainak, vonatkozásainak következetes feltárására irányul.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke pontosan ezzel a törekvéssel száll harcba. Földesi Tamás hozzászólása kapcsán éppen a materialista anyagfogalom konkrétabb és sokoldalúbb kimunkálása ellen lépnek fel.

*

Elgondolkoztató az a természetesség, amellyel a szerzők programszerűen kinyilatkoztatják konzervativizmusukat. Arra a kérdésre, hogy szükség van-e az anyagfogalom egzakt meghatározására „nem térünk ki — szögezik le a szerzők —, mert véleményünk szerint az anyag fogalmát már régen meghatározták, és ezért jelenleg már csak arról vitatkozhatunk, hogy a létező materialista anyagmeghatározással egyetértünk-e vagy sem?" (308. o.) Arra a kérdésre pedig, hogy „szükséges-e az anyagfogalom lenini meghatározásának 'továbbfejlesztése' ", szükséges-e az anyagfogalom más oldalainak kifejtése — ennek megfelelően tagadólag válaszolnak. (308—309. o.) Eszerint az anyagfogalom területén minden már rég kidolgozott és minden kísérlet, amely a lenini meghatározásban foglalt aspektusokon túl akar jutni, elvetendő.

Ez az álláspont egyenlő annak deklarálásával, hogy semmi szükség elgondolkodni azon, van-e valami mélyebb oka az anyagfogalom körüli vitának. Szerzőink megelégszenek annak odavetésével, hogy az anyagfogalom többoldalú kidolgozására irányuló törekvés „ismeretelméleti okokra" vezethető vissza, „néhány metafizikus jellegű egyoldalúság-

ból táplálkozik". (319. o.) Nem érdeklődnek az iránt, milyen valóságos problémák, milyen tényleges társadalmi-tudományos szükségletek jelentkeznek itt, amelyek felett nem lehet egy kézlegyintéssel napirendre térni.

Jellemző az az érzéketlenség, amelyet a cikk szerzői a természettudományok igényei iránt tanusítanak. A 317—318. oldalon érintik a fizikusoknak azt a problémáját, hogy az anyagfogalom ismeretelméleti meghatározásán túl szükségük van az anyagnak egy ontológiai jellegű meghatározására. Az egész kérdésfeltevésből csupán azt látják meg, hogy jogosulatlan egy természettudományos anyagfogalomra törekedni („fizicizmus"), de nem veszik észre a reális igényt az anyagfogalom olyan megközelítésére, amely azt önmagában, nem a tudathoz való viszonyában jellemezné (erről ír Horváth József is a Filozófiai Szemle 1962. 1. számában). Nem veszik észre, hogy a fizikusok és a marxista filozófusok egy része éppen ezért fordul az anyagfogalom engelsi, ontológiai „jellemzéséhez" (hogy Márkus György kifejezését használtam).

Hasonlóképpen értelmetlennek, fölöslegesnek tartják a szerzők az anyagfogalom meghatározásának logikai-tudományelméleti megközelítését (a Márkus György által elindított vitát[1]). Semmi tényleges problémát nem látnak abban sem, hogy a materialista monizmus alaptételében szereplő anyagfogalom („nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag") nem esik egybe az ismeretelméleti vonatkozásban megragadott anyagfogalommal (az anyag mint a tudatunkon kívül létező, abban tükröződő objektív valóság) (309. o.). Nem akarják figyelembe venni a dialektikus és történelmi materializmus mai fejlődési szakaszában jelentkező belső igényeket az anyagfogalom nem ismeretelméleti jellegű vonatkozásainak kidolgozására.

Pedig ezek az igények élnek, léteznek. Egyre határozottabban jelentkeznek a tudattal foglalkozó tudománycsoport, és az ehhez kapcsolódó kibernetika részéről is. (Lásd a nemzetközi méretekben folyó anyag-tudat vitát, mely ezeknek egyik kifejeződése.) Hasonló irányban hatnak a szocialista társadalom fejlődésének szükségletei is: a társadalmi determinizmus problémái, a társadalmi folyamat tudatos irányításának és tervezésének szükségletei, a tudati tényező objektív szerepének tanulmányozása, az „anyagi" és „ideológiai" társadalmi viszonyok fogalmának elégtelensége és korlátai a szocializmus viszonyai között — mindezek szintén az anyagfogalom nem ismeretelméleti vonatkozásaira irányítják a figyelmet. És ugyanezt sürgetik a vallásos ideológia, a neotomizmus és az idealizmus más válfajai elleni harc szükségletei (lásd Klaus vitáját Wetterrel).

Nem tehetjük túl magunkat ezeken a szükségleteken azzal, hogy az anyagfogalom — a lenini meghatározás formájában — már rég ki van dolgozva.

*

Hogy mit jelent az anyagfogalom „megszokott" leszűkítése, hogy milyen súlyos elméleti hibákra és önellentmondásokra vezet az ehhez való ragaszkodás — azt P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke plasztikusan tárja elénk.

A cikkben tükröződő felfogás középpontjában az anyagfogalom lenini meghatározásának szokványos túlfeszített értelmezése áll — eszerint a lenini meghatározás abszolut érvényű, kimeríti az anyagfogalom összes oldalait, vonatkozásait. Ez a felfogás nem képes ténylegesen figyelembe venni, hogy Lenin a „Materializmus és empíriokriticizmus" c. polemikus munkájában — a szubjektív idealizmussal harcolva — alapvetően ismeretelméleti vonatkozásban fogalmaz.

A machistákkal vitatkozva, akik szerint az, amit külső valóságnak nevezünk, nem más, mint érzeteink bizonyos rendszere — Lenin éppen azt emeli ki, hogy a valóságban érzeteink csupán tükröződések, a rajtunk kívül, tőlünk függetlenül, tehát objektíven létező világ jelenségeinek, folyamatainak leképezései. És ez az objektíven létező külvilág az, amit a materialisták régóta „anyagnak" neveznek. A machisták szubjektív idealizmusukat (a világ = érzet) a fizika századeleji válságával kívánták megalapozni (a materialisták anyaga „eltűnt"). Ebben a konkrét helyzetben, az előretörő ismeretelméleti idealizmus ellen küzdve fogalmazza meg Lenin a híres tételeit arról, hogy az anyag fogalma semmi mást nem jelent, mint a tudattól függetlenül létező objektív realitást, amelynek érzeteink maguk csupán tükröződései. Ezért fogalmaz Lenin kifejezetten, mint maga is mondja, „ismeretelméleti" vonatkozásban.

A cikkben is tükröződő felfogás azonban a lenini megfogalmazásban — a korábban eluralkodott gondolkodásmóddal összhangban — valamiféle „abszolut csúcspontot",

[1] L. Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 6. sz.

az anyagfogalom „legmagasabb fokát" látja. Mivel Lenin, a harci körülményekből kifolyólag, ennél az ismeretelméleti megfogalmazásnál *explicite* nem megy túl, más meghatározásszerű jellemzését nem adja az anyagfogalomnak — e felfogás képviselői arra a következtetésre jutnak, hogy ez a megközelítés az egyedül lehetséges. Képtelenek megérteni, hogy az anyagfogalom különböző összefüggésekben eltérő tartalmakat képvisel. És ezt egy formállogikai művelettel is alátámasztják: ha egyszer az anyag az, ami mint objektum szemben áll a tudattal mint tükrözővel — nem lehetséges, hogy valamilyen más összefüggésben az anyag a tudati jelenségeket is magában foglalja. Ha egyszer az anyag = a nem-tudat (ismeretelméleti vonatkozás), akkor a világon a jelenségek két sorával van dolgunk: az anyagi és a nem anyagi jelenségek sorával (ez már ontológiai vonatkozás), vagyis két világgal, amely igaz, hogy összefügg egymással, de mégis két elvileg különböző szférát képvisel.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke pontosan így jár el, az anyagfogalom gnoszeológiai jellemzését abszolutizálja, túlfeszíti, erőnek-erejével átviszi ontológiai síkra — és ezzel olyan megoldhatatlan önellentmondásokba keveredik, amelyek egymaguk is gondolkodóba ejthették volna szerzőiket.

Milyen érveket sorakoztatnak fel szerzőink azokkal szemben, akik logikai alapon indokolják az anyagfogalom ontológiai formájának létjogosultságát?

Földesi Tamás, G. Klaus nyomán, felveti,[2] hogy a lenini meghatározás kizárólagosságát hirdető felfogás logikai ellentmondásokhoz vezet. Ismeretelméleti vonatkozásban ugyanis az anyag azonos a nem-tudattal, és kizárja a tudatot. A tudatot kizáró anyagfogalom nem alkalmazható a materialista monizmus jellemzésére. Abban a formulában, hogy „a világon nincs más, mint a mozgó anyag" — az anyagfogalom szélesebb tartalmú, mindent magában foglal, beleértve a tudati jelenségeket is.

A cikk szerzői — az anyagfogalom ismeretelméleti jellemzését abszolut érvényűnek deklaráló felfogás védelmében — azt állítják, hogy itt nincs semmiféle logikai ellentmondás, semmiféle probléma: az anyagfogalomnak mindkét vonatkozásban azonos értelme van. Mindkét esetben az anyagfogalom lenini meghatározása abszolut módon érvényes, az anyag fogalmával nem jelölünk mást, mint a nem-tudatot.

Állításukhoz kénytelenek hosszadalmasan és fáradtságosan „átértelmezni" a materialista monizmus ismert elvét (309—311. o.). Az a formula, hogy „a világon nincs más, mint a mozgó anyag", egyáltalán nem azt jelenti, hogy a materialista monizmus csak az anyag létezését ismeri el — mondják a szerzők. E formula értelme csupán az, hogy a világon nincs más, mint a tudatunkon kívül és tőle függetlenül létező objektív valóság — a nem-tudat. Értelme csupán az, hogy az anyagi világot elsődlegesnek tartja a tudathoz képest.

Így hát a szerzők képtelenek megszabadulni az ismeretelméleti problémafeltevéstől. Félreértelmezve Lenin világos fogalmazását („nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag"), azt mondatják vele, hogy a világ egyenlő az anyaggal mint nemtudattal, hogy a tudat létezik ugyan, de csak mint nem-anyag, és így nem is tartozik bele a világba; hogy tehát az anyag világán kívül van egy másik világ: a tudat szférája. . .

Ez a két világ feltételezéséhez vezető „monizmus" természetesen szerzőinket is zavarja, és ellentmondásos megállapításokba hajszolja őket. A 311. oldalon már azt olvassuk, az előbbiek után egészen váratlanul, hogy a dialektikus materializmus monizmusa azt jelenti, hogy a tudat kizárólag az ember agyához van kötve, „minek következtében: magában a világ*ban* nincs és nem is lehet semmiféle 'további' szellem és tudat. Vagyis ezt a világot joggal jelölhetjük az *anyag* kategóriájával". Amiből az következik (ha a szavaknak van értelmük), hogy a tudat is beletartozik az anyag világába, és ebből, helyesen, csupán a „természetfeletti szellemi" záratik ki. Miután azonban felvillant végre annak megértése, hogy a materialista monizmus ontológiai jellegű problematikájában az anyag fogalma a vallás „természetfeletti szellemi" világának tagadását jelenti, és az egyedül valóságosan létező természetet jelöli a maga egészében — szerzőink meghátrálnak, és sietve kijelentik: pontosan ugyanezt jelenti az a materialista elv is, hogy a világ egysége anyagiságában — vagyis *nem-tudatiságában* van. . . Másképp mondva: az hogy (ontológiai síkon tekintve a dolgot) a tudat is beletartozik az anyagi világba pontosan azt jelenti, hogy a tudat nem tartozik bele az anyagi világba!

Mit szóljunk e gondolatsorhoz?

De menjünk tovább. Földesi Tamás joggal veti fel (ha nem is fogalmaz mindig pontosan), hogy az anyagfogalom Leninnél található ismeretelméleti irányú jellemzése alapvetően a szubjektív idealizmus ellen irányul, de az objektív idealizmussal szemben

[2] L. Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz.

elégtelen. Hiszen az objektív idealizmus vagy a vallás nem tagadja az objektív valóságnak az emberi tudaton kívüli, tőle független létezését. A vallásra pl. az a jellemző, hogy elismeri az anyagi, érzéki világ létezését, de egy felsőbb, szellemi lénytől származtatja. A vallásos magyarázatok elleni harcban alakult ki történelmileg a materializmus anyagfogalmának első — nem ismeretelméleti jellegű — formája (az emberi tudat és külső valóság viszonyának problémája csak később került a filozófiai harcok homlokterébe). A materialisták mindenekelőtt ontológiai problémákkal találták magukat szemben, és a vallással szemben a „természetfeletti szellemi világnak" nem a másodlagosságát, hanem a nem létezését kellett leszögezniök, azt, hogy csak az ún. anyag világa létezik, hogy „nincsen semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag". A vallással, az objektív idealizmussal szemben roppant nagy jelentősége van egy nem ismeretelméleti, hanem ontológiai irányú anyagfogalomnak, amely nem tudatunk forrásának jelölésére szolgál, hanem az anyag egyedülvalóságát szögezi le.

P. Kovács Ferencné és Bodnár István elvtársak cikke ezzel az érveléssel is szembeszáll. Hosszú és sok ismétlést tartalmazó argumentációjuk lényege (311—316. o.): nincs szükség az anyagfogalom valamiféle külön ontológiai meghatározására a vallás, az objektív idealizmus elleni harcban, mert nincs tulajdonképpen semmiféle lényegi különbség objektív és szubjektív idealizmus között, mindkettő az emberi tudatot misztifikálja, mindkettő (a valóságos, vagy a misztikfikált, önálló szellemi létezővé felnagyított és kivetített) emberi tudatból vezeti le a világot. Mivel tehát az idealizmus mindkét alapvető válfaja azonos ismeretelméleti gyökérből fakad, lényegük azonos, és közös ismeretelméleti lényegük feltárásához tökéletesen elegendő az ismeretelméleti vonatkozású anyagfogalom.

A szerzőknek teljesen igazuk van abban, hogy az idealizmus mindkét válfaja azonos ismeretelméleti forrásból táplálkozik. És igaz az is, hogy e misztifikálás leleplezéséhez ismeretelméleti szempontból is kell mindkettőt elemezni (ezt Lenin valóban mindvégig megteszi „Materializmus és empíriokriticizmus"-ában), ki kell mutatni, hogy isten vagy az abszolut eszme nem más, mint a misztifikált emberi tudat, és hogy maga az emberi tudat csupán tükrözése a valóságnak, másodlagos, leszármazott.

De ha ötvenszer is elmondják ezt az igazságot — még mindig fennmarad annak szükségessége, hogy az objektív idealizmusnak, a vallásnak azt az állítását elvessük mely szerint az anyagi világ mellett *létezik* egy másik, természetfeletti, szellemi világ, mely az előbbinek létrehozója, teremtője. Ez ontológiai dualizmussal a materializmus a maga monizmusát állítja szembe. A materialista monizmus ontológiai síkján pedig az anyag fogalma nem az emberi tudattal szembeállított objektumot, hanem a képzeletbeli, nem létező természetfeletti, szellemi világgal szembeállított egész valóságos világot jelöli (ideértve az embert a maga tudatával).

Nem lehet az így felvetődő ontológiai problémát (egy világ vagy kettő?) felcserélni azzal a kérdéssel: mi az ismeretelméleti alapja a vallási dualizmusnak? (ismeretelméleti probléma). Márpedig szerzőink abban a törekvésükben, hogy megvédjék a lenini anyagfogalom abszolut érvényét valló koncepciót, éppen ezt a hibát követik el. Ez a magyarázata annak, hogy az objektív és szubjektív idealizmus ismeretelméleti gyökereinek alapvető azonosságára hivatkozva tagadják, hogy a világra vonatkozó felfogásukban (ontológiai sík) lényeges különbség lenne köztük. Ezért érvelnek azzal, hogy nem szabad elhinni az objektív idealistáknak, hogy az ő szubsztanciájuk nem az emberi tudat stb. stb.

Szerzőink mindeddig azon a vonalon haladtak, hogy nincs szükség az anyagfogalom semmiféle ontológiai irányú jellemzésére, mert — szerintük — az ismeretelméleti jelleggel megformulázott lenini anyagfogalom minden vonatkozásban érvényes. A 316. oldalon azonban hirtelen kiderül, hogy az anyagfogalomnak mégis vannak ontológiai vonatkozásai. Megtudjuk, hogy „az anyagfogalom a benne rejlő *ontológiai* vonatkozások nélkül nem határolná el álláspontunkat a *szubjektív* idealizmusétól sem", ahogyan „*gnoszeológiai* vonatkozásainak (érzeteink forrása az anyag, az anyag érzetekben tárul fel) figyelembevétele nélkül nem tudnánk álláspontunkat az *objektív* idealizmusétól elkülöníteni". Hogy melyek ezek a váratlanul elismert ontológiai vonatkozások, azt sajnos nem tudjuk meg. Hiszen furcsa módon — közvetlenül az anyagfogalom ontológiai vonatkozásainak elismerése után, közvetlenül azután, hogy — helyesen — felismerik az ontológiai megközelítés szükségességét az objektív idealizmus álláspontjától való elhatárolódás szempontjából — szerzőink kijelentik: „ha pedig ragaszkodunk ahhoz, hogy az objektív idealizmussal 'ontológiai' jellegű tételeket kell szembeállítani" — vagyis, ha olyan csökönyösek vagyunk, hogy az imént elismert ontológiai vonatkozásokat mindenáron meg is akarjuk fogalmazni — „akkor tekintsük az anyagfogalmat az egyetemes szubsztancia, minden tárgy közös, általános, lényeges 'tulajdonsága' meghatározásának". És ez a közös „tulajdonságuk" nem más, mint az, hogy... tudatunkon

kívül, tőle függetlenül léteznek ! Megint csak nem sikerült kiszabadulni az ismeretelméleti probléma abszolutizálásából: az anyag végre elismert ontológiai, szubsztanciális „tulajdonsága" az, hogy... ismeretelméleti vonatkozásban szemben áll a tudattal!

Abbeli igyekezetükben, hogy az anyagfogalom ismeretelméleti jellemzésének abszolut érvényességét megvédelmezzék, szerzőink néhány sorral odébb újabb meglepetéssel szolgálnak. Közlik velünk, hogy tulajdonképpen nem is igaz, hogy az anyagfogalom lenini meghatározása ismeretelméleti jellegű lenne (316. o.). Azok, akik szükségesnek tartják az anyagfogalom valamiféle ontológiai meghatározását, félreértik Lenint. Leninnél tulajdonképpen az „ismeretelméleti" jelző nem „ismeretelméletit" jelent. Lenin anyagfogalma csak képletesen ismeretelméleti jellegű. Lenin az „ismeretelmélet" kifejezést tulajdonképpen az általános filozófiai elmélet és módszer értelmében használta... Ezért általános jellegű az általa adott anyag meghatározás...

De újabb fordulat vár bennünket a 317. oldalon. Az anyagfogalom ismeretelméleti jellemzésének abszolutizálása újabb ellentmondásokba keveri szerzőinket. Miután az imént megtudtuk, hogy a lenini anyagfogalom nem is ismeretelméleti jellegű, most arról tájékoztatnak bennünket, hogy az anyagfogalomnak tulajdonképpen csak ismeretelméleti vonatkozásban van egyáltalán értelme: „Az anyagfogalomnak egyáltalán csak akkor van értelme... amikor az anyagot szembeállítjuk az emberi tudattal...." Ha már egyszer az anyag fogalmát a tudattal szemben álló objektív realitás jelölésére tartottuk fenn — mondják a szerzők —, szükségtelen, káros, zavaró lenne az ontológia „létezőjét" *ugyanazzal* a névvel jelölni.

Az ember ezek után azt gondolhatná, hogy akkor most már tisztán terminológiai és nem elvi problémával állunk szemben: függetlenül attól, hogy milyen tartalmak jelölésére jött létre a filozófiai harcok során az anyag fogalma, állapodjunk meg tehát abban, hogy az anyag fogalmát a tudatival szemben álló, abban tükröződő objektum, objektív valóság jelölésére, tehát az ismeretelméleti probléma céljaira tartjuk fenn. A materializmus anyagfogalmának másik hagyományos értelmét (az anyag: a természet, a mindenség, amelybe az ember is, mindenestől, beletartozik) jelöljük más terminussal, és ezzel az ügy el van intézve.

Be kell látnunk, hogy ismét tévedtünk. Mint kiderül, szerzőink mégiscsak úgy vélik, hogy az ismeretelméleti anyagfogalomnak általános érvénye van, ez éppúgy a gnoszeológia, mint az ontológia anyagfogalma. A 318. oldalon ismételten megtudjuk, hogy a világ anyagi egységének (ontológiai) tételét csakis az ismeretelméleti anyagfogalommal értelmezhetjük, tehát csakis úgy, hogy az „anyagi" terminusán a tudattal szembeállított objektív realitást értjük — amiből újból az következik, hogy az a marxista tétel, miszerint „nincs semmi a világon, csak a mozgásban levő anyag", nem azt jelenti, hogy a világon nincsen semmi más, mint a mozgásban levő anyag stb. stb.

*

Az olvasó elnézését kell kérnem, amiért mindezzel untattam. De talán sikerült érzékeltetnem, milyen zűrzavart okoz a lenini ismeretelméleti jellegű anyagfogalom túlfeszítése.

Ha mármost az anyag fogalmát a maga valóságában, történelmileg kialakult értelmében, funkcióiban próbáljuk megközelíteni, elkerülhetetlenül arra az eredményre jutunk, hogy ez a fogalom több oldallal rendelkezik, különböző szinteken, fokokon, vonatkozásokban alakult ki és él ma is, a mai feltételek között. Természetesen az ismeretelméleti anyagfogalom abszolutizálói — köztük az itt bírált cikk szerzői is — az anyagfogalom differenciált kezelését egyenesen károsnak, hátrafelé tett lépésnek ítélik. (318. o.) De hát mit tegyünk? Az anyagfogalom többrétűsége — tény.

Ahhoz, hogy a materialista anyagfogalom tartalmait megértsük, a logikai megközelítést történeti megközelítéssel kell párosítani. Csak akkor válik ténylegesen érthetővé hogy minek, milyen viszonyoknak a jelölésére alakult ki az anyag fogalma.

Csak röviden utalnék az anyag kategóriájának történelmi útjára.

Az anyag fogalma — mint azt már másutt igyekeztem kimutatni[3] — a természetfeletti „szellem" fogalmával együtt abban az ideológiai folyamatban született, amelyet vallási elidegenedésnek nevezünk. Az anyag-szellem kategóriapár eredetileg a társadalom kettéhasadásának ideologikus tükröződéseként, a vallásos világkép alapkategóriájaként jött létre. Ebben a fantasztikus, kozmikus méretű képzeletbeli antagonizmusban az

[3] L. ennek egyes vonatkozásait bővebben a Magyar Filozófiai Szemle, 1961. 5. számában.

anyag fogalma az égi, természetfeletti, szellemi világgal szemben álló földi, természeti, érzéki világot jelöli.

A materializmus fellépésével kezdődő filozófiai harcokban éppen *ezért*, a vallási elidegenedés sajátosságai miatt, foglal el központi helyet az anyag és szellem viszonyának a problémája. A vallásos misztifikáció ellen harcolva, a materializmus kénytelen a vallás által kialakított fogalmakat használni. A filozófiai materializmus, a tudományos szemlélet a vallással a maga monizmusát állítja szembe: nincs más a világon csak a mozgó anyag — a „szellemi" világ nem létezik, és maga az emberi lélek csupán az anyagi világ része, jelensége. Így veszi fel az anyag fogalma a materialista filozófia rendszerében elsődleges, ontológiai jelentését: a képzeletbeli, „szellemi" világ tagadásaként, azzal szemben, az egyedül valóságosan létező természetet, a mindenséget jelöli, és ebbe beleérti az embert a maga tudatával. Az anyagfogalomnak ez az értelme, ez a funkciója a materializmus minden formájának sajátja (beleértve legfejlettebb formáját is). Ezt nevezzük az anyagfogalom *ontológiai oldalának*, szintjének, fokának.

Fejlődése során az anyag fogalma felvette a világ hipotétikus „*ősanyagának*", „*alapanyagának*", „*szubsztanciájának*" értelmét is. Ez a folyamat tulajdonképpen már a vallás dualista szemléletének kereteiben megkezdődik, hogy azután a materializmus története során kiteljesedjék. Az anyag mint „arché", mint „szubsztancia" arra a kérdésre keresett választ, hogy miből áll tulajdonképpen az anyagi világ, mi az építőanyaga, „hülé"-je, „materiá"-ja. Ma már tudjuk, hogy a kérdés rosszul van feltéve, nem létezik az anyagnak valamiféle végső, legelemibb formája, amelyre végső soron minden visszavezethető lenne. Éppen Lenin volt az, aki a legvilágosabban tudott rámutatni arra, hogy az „anyag" nem „fizikai" létező, a fizikai szint nem képezi az anyag alapformáinak szféráját, hogy az anyag minőségileg is kimeríthetetlen... De hozzá kell tennünk, hogy a mindenség „építőanyagának" keresése roppant gyümölcsöző tévútja volt a tudománynak, ahogy az ennek mai folytatása, „az" anyag szerkezetének keresése (ami ténylegesen csak az anyag fizikai szintje, nem pedig a fiktív alapmatéria szerkezetének kutatása).

Ezzel kapcsolatban megjegyezném, hogy a természettudományok, és elsősorban a fizika oldaláról jelentkező nyomás az anyagfogalom továbbfejlesztése irányában teljesen jogosult. Ezen igény kielégítését azonban, nézetem szerint, két irányban kell keresnünk. *Egyrészt* az anyagfogalom ontológiai aspektusának teljes rehabilitásában, vagyis e fogalom olyan megközelítésében, amely az anyagot nem a tudattal való viszonyában, hanem —a nem létező „szellemi világ" tagadása útján — végeredményben önmagában jellemzi. Ez természetesen kevés a természettudomány számára, tudniillik ezen a szinten az anyag fogalma, amely döntő jelentőségű a vallástól, az idealizmustól való elhatárolódás szempontjából, pozitíve nagyon keveset mond: csak annyit, hogy az anyag = a természet, a mindenség. Ezért, *másrészt*, a természettudományok, a fizika igényének kielégítését abban az irányban is kell keresni, amelynél minden kritika ellenére makacsul kitartanak: egy ún. „természettudományi anyagfogalom" kialakítása irányában. Filozófiai szinten ez a törekvés azokban a kísérletekben ölt testet, amelyek az anyag túl általános fogalmát ki akarják egészíteni az anyag, a természet bizonyos általános vonásaival, tulajdonságaival. E törekvések gyengéire már sokan rámutattak a hazai vitában, Horváth és Márkus elvtársak is. Véleményem szerint úgy tudunk előrelépni, úgy tudjuk kielégíteni a természettudományok reális szükségleteit és egyben elkerülni egy „természettudományi anyagfogalom" buktatóit, hogy világosan leszögezzük: az anyagfogalom ontológiai-filozófiai jellemzése csak általános maradhat, funkciója korlátolt, nem arra kell választ adnia, hogy melyek az „anyag" általános tulajdonságai, hanem csupán az idealista, vallásos szemlélet tagadását, a materialista monizmus elvének megfogalmazását kell szolgálnia. Ugyanakkor szükség van arra, hogy kialakítsuk az anyag (a széles értelemben vett természet, a mindenség, vagy más, megszokott formulával: a természet, a társadalom és a gondolkodás) legáltalánosabb vonásainak, tulajdonságainak, törvényszerűségeinek fogalmát. Ez már nem az *anyag* fogalma, hanem az anyag általános *tulajdonságainak* fogalma. Természetesen, a mindenség tulajdonságainak ez az általános jellemzése igen fontos, de azt is tudjuk, hogy egy általános megközelítésen túl ismét kevésnek bizonyul, amint erre is többen joggal utalnak. Ezért, *harmadszor*, túl az anyag ontológiai fogalmán, döntő jelentőségű a természet, a mindenség különböző szintjei általános tulajdonságainak összegezése (pl. a mikrofizikai szint, vagy a társadalmi szint általános vonásainak, tulajdonságainak összegezése). Ebben a vonatkozásban roppant fontos a különböző szintek összefüggéseinek és különbségének, az egyszerű és bonyolult összefüggésének, a visszavezethetőség, az egyes szintek „szubsztanciája" problémájának a kidolgozása (l. ebből a szempontból is Márkus György figyelemre méltó megállapításait).

Az anyagfogalom *ismeretelméleti* tartalma (az anyagfogalom felveszi a szubjektum-

mal szemben álló és benne tükröződő objektumnak, az *objektív valóságnak* jelentését is) e kategória ontológiai értelmével szoros összefüggésben, ennek függvényeként alakult ki, és a filozófiai küzdelmeknek csak egy későbbi szakaszában került előtérbe. Ezt azért is kell kiemelnünk, mert az egyoldalú ismeretelméleti szemlélet következtében sokan úgy vélik, hogy az anyagfogalom egyáltalán mint ismeretelméleti fogalom született, és hogy a filozófia alapvető kérdése is, már születése pillanatában, ismeretelméleti kérdés volt. Ez a felfogás tükröződik P. Kovács Ferencné és Bodnár István cikkében is. („Ismeretes — írják —, hogy az anyagfogalom éppen akkor keletkezett, amikor a megismerés fejlődésében felmerült az ember eszméi és a külvilág viszonyának problémája . . ." 317. o.) A valóságban az anyag fogalma alapvetően ontológiai jelleggel született. Ismeretelméleti tartalma (amely természetesen mindig jelen van: hiszen az idealizmusnak, mint erről már szó volt, meghatározott ismeretelméleti forrásai is vannak; az emberi szellem elidegenedése társadalmi talajon, a társadalom kettéhasadása, a szellemi munka és a fizikai munka szétválása talaján jött létre; és abban, hogy a társadalmi elidegenedés éppen a szellem elidegenedése formájában tükröződött vissza, a megismerési folyamat sajátos ellentmondásai, az emberi tudat aktivitása, teremtő jellege, viszonylagos önállósága, a gondolat és valóság egymástól való elszakadásának lehetősége lényeges szerepet játszott) tehát csak ontológiai értelmének függvényeként alakult ki, hogy később egyre nagyobb jelentőségre tegyen szert. A materialistáknak nemcsak azt kellett kimutatniok, hogy a vallás elképzelt szellemi világa nem létezik, hanem azt is, hogy ez a képzeletbeli világ csak az ember fejében, a világ fantasztikus tükröződéseként létezik, hogy a természetfeletti szellem nem más, mint az emberi szellem fantasztikus felnagyítása. Fel kellett tehát vetniök az ismeretelméleti problémát. Alá kellett húzniok, hogy vallásos képzeteink csupán visszájukra fordított tükröződései a valóságos világnak, az „anyagnak". És azokkal szemben, akik a vallásos-idealista nézetek védelmében már igen korán megkísérelték kétségbe vonni az érzéki, „anyagi" világ létezését, érzeteink helyességét, objektív tartalmát — teljes szélességében ki kellett dolgozniok a materializmus ismeretelméletét, az objektum és szubjektum különbségét (az „anyag" világa tudatunkon kívül és tőle függetlenül létezik, érzeteink csak ennek tükröződései) és egybeesését (megfelelését, érzeteink tartalmának objektivitását). Ebben az ismeretelméleti összefüggésben fejlődik ki az anyagnak mint az emberi tudattal szemben álló, benne tükröződő objektív valóságnak döntő jelentőségű fogalma — amely szoros kölcsönös összefüggésben áll az anyagfogalom ontológiai formájával és kiegészíti azt.

Története során, az anyagfogalomnak egy meghatározott *társadalmi vonatkozása* is kifejlődött, amelyet, minden szoros összefüggése ellenére, nem lehet egyszerűen azonosítani e fogalom eddig tárgyalt oldalaival. Ahogyan a hülé, a materia, az építőanyag fogalma a munkatevékenységből nőtt ki, ahogyan a munka elidegenedése, a szellemi és fizikai munka szétválása közreműködött az anyag és szellem fantasztikus antagonizmusának kialakításában — úgy hatottak vissza ezek a fogalmak a társadalmi jelenségek értelmezésére. Megjelent az alantas fizikai, anyagi tevékenység és a magasabb rendű, szellemi tevékenység szembeállítása, meghonosodott az anyagi javak vulgáris fogalma. Az idealista társadalomszemlélet ellen fellépő materialista történetfelfogás, a materialista ismeretelméletre támaszkodva, kialakította a társadalmi tudattal szemben álló, ezt meghatározó társadalmi lét fogalmát, a társadalom valóságos életének, „anyagi életének" ismeretelméleti jellegű fogalmát. (Hangsúlyozom: a társadalmi tudattal szemben álló társadalmi lét fogalma a társadalmi eszmék másodlagosságának, leszármazott, tükröző voltának a megjelölésére, az eszmék, a szellem elsődleges társadalmi szerepet hirdető idealista felfogás tagadására szolgál. Ebben az összefüggésben, a társadalmi lét fogalma még teljesen általános: azokat a társadalmi-környezeti viszonyokat jelöli, amelyek együttesen meghatározzák a társadalom eszméit, és ilyen értelemben tükröződnek bennük.) Ugyanakkor a marxista történetfelfogás a klasszikus polgári közgazdaságtan eredményeire támaszkodva a társadalmi élet alapvető folyamatának jelölésére kialakította az anyagi javak termelése, a termelési mód gazdasági-szociológiai jellegű fogalmát. E két fogalom: a társadalmi lét fogalma és az anyagi termelés fogalma korántsem azonos. Az egyik inkább ismeretelméleti funkciót tölt be; a másik kifejezetten közgazdasági-szociológiai jellegű, és a társadalom alapvető strukturális és dinamikus viszonyainak leírására szolgál, a gazdasági alap fogalmának formájában ontológiai funkciót tölt be. Ha a marxizmusban sokan azonosították a kettőt, ennek oka az a hangsúly, amelyet az alapvető társadalmi viszonyok, a gazdasági viszonyok felfedezése kapott a történelmi materializmusban. Az eszméket meghatározó társadalmi létben, a társadalom valóságos életében, a társadalmi folyamat egészében valóban alapvető szerepet játszanak a gazdasági viszonyok, az „anyagi" javak termelése. Maga a vulgáris, fizikai materializmus is közrejátszik e két fogalom összetévesztésében: a társadalom szellemi életét a társadalom anyagi élete határozza

meg (filozófiai-ismeretelméleti fogalom), de van-e anyagibb a társadalom életében, mint az „anyagi" javak termelése? (ez azonban már egy közgazdasági fogalom, ámely az anyagfogalomnak egy vulgáris fizikai formájából származik). Történelmi produktum még e területen az „ideológiai társadalmi viszonyokkal" szembeállított „anyagi társadalmi viszonyok" fogalma, amely a kapitalista társadalom spontán mozgásformájának sajátosságait tükrözi. Az „anyagi társadalmi viszonyok" fogalma a kapitalizmus spontán módon létrejövő gazdasági viszonyait jelöli, szemben az „ideológiai" viszonyokkal, amelyeket az emberek tudatosan hoznak létre (így kap ez a fogalompár egy bizonyos ismeretelméleti értelmet is). Ezek a fogalmak természetesen elégtelenné válnak a szocialista társadalom viszonyai között, ahol a társadalom mozgása egyre határozottabban tudatossá válik, ahol a gazdasági viszonyok is tudatosan, tervszerűen fejlődnek tovább.

Akárhogy is van, a társadalmi lét fogalma, az „anyagi társadalmi viszonyok", de az „anyagi termelés" fogalma is él, létezik, az anyagfogalomnak további, el nem hanyagolható oldalait képezik, amelyeket a lenini meghatározás természetesen nem helyettesíthet.

Az anyagfogalom e fontosabb, történelmileg kialakult oldalainak a felvázolása, természetesen arra is utal, hogy ez a kategória elkerülhetetlenül további változásokon megy majd át. Nyilvánvaló például, hogy a vallás és az idealizmus kimúlásával fokozatosan értelmét veszti az anyagfogalom történelmileg elsőnek kialakult ontológiai oldala: a természetfeletti szellemi világgal szemben álló anyag fogalma. Eközben azonban a tudomány, a metodológiai, ismeretelméleti problémák súlyával együtt, tovább nő az anyagfogalom ismeretelméleti tartalmának jelentősége. Hasonlóképpen, mint az imént utaltunk rá, fejlődésen mennek át az anyagfogalom társadalmi vonatkozású formái is.

*

Célomat elértem, ha a felsorakoztatott kritikai és pozitív érvek segítségével valamennyire is sikerült hozzájárulnom annak megvilágításához, miért kell túljutnunk azon az álláspontón, amely az anyagfogalom ismeretelméleti meghatározását vagy jellemzését tekinti e fogalom egyedül lehetséges formájának.

Még egyszer aláhúznám, amire e hozzászólás elején utaltam: nem mehetünk el érdemi válaszadás nélkül a tudományok, a marxista filozófia fejlődési szükségleteiből fakadó igények mellett azzal az indokolással, hogy az anyag fogalmát „már rég meghatározták". A már eddig felsorolt problémák mellett választ kell adni a vitában felvetődő sok más kérdésre is. Foglalkozni kell érdemben azzal a különbséggel például, amely az anyagfogalom engelsi és lenini megközelítése között tagadhatatlanul fennáll. Konkrétan elemezni kell, funkciójuk, tartalmuk szempontjából, a lét, anyag, szubsztancia, objektív valóság kategóriái közötti összefüggéseket, azonosságot és különbséget (hiszen pl. maga a lét fogalma is több funkciót tölt be, általános ontológiai és gnoszeológiai, sajátos társadalmi aspektusa van; az a funkciója pl., hogy az emberek eszméit meghatározó társadalmi létfeltételeket jelölje, nem azonosítható minden további nélkül az anyagfogalom ismeretelméleti értelmével: hiszen ebben az esetben a lét fogalmával nem a tudat által tükrözött tárgyat jelöljük, hanem a tükrözés tárgyát, szintjét, módját meghatározó feltételeket). Arra a kérdésre is választ kell adni pl., hogy van-e végül is valamiféle „tiszta" „abszolút" anyag (l. Engels problematikus utalását); lehet-e az anyagot általános szubsztanciaként vagy szubsztrátumként értelmezni; nem találhatók-e meg Engelsnél és Leninnél a XIX. században uralkodó „fizikai" anyagfogalomnak maradványai (pl. abban, ahogyan Engels az anyag fogalmát a *testi* létezők összességéből levont absztrakcióként értelmezi, vagy ahogyan Lenin nemegyszer azonosítja a fizikait az anyagival); jogosultak-e azok a kísérletek, amelyek a „fizikai" anyagfogalmat úgy kívánják túlhaladni, hogy az anyag két alapvető formáját különböztetik meg: a testi, dologi anyagot (вещество, Stoff) és a mezőt, és esetleg még egy harmadikat: „a társadalmi anyagot"; hogyan értelmezhető az a kifejtetlen lenini megállapítás, hogy a közismert ismeretelméleti probléma határain túl az anyag és tudat ellentéte teljesen viszonylagos; elfogadhatjuk-e azokat a kísérleteket, amelyek az „anyagi társadalmi viszonyok" fogalmát annak alapján azonosítják a gazdasági viszonyokkal, hogy a termelés kézzelfogható „fizikai", „testi" javak közvetítésével, gépekkel, gyárépületekben folyik stb., stb.

Az anyag fogalma, mai állapotában, egy hosszú történelmi fejlődés, ideológiai küzdelem tarka terméke, amelynek különböző vonatkozásait gyakran igen nehéz kihámozni a rájuk telepedett hordalékoktól, és amely szükségszerűen további fejlődésen fog átmenni. Ilyen körülmények között a „megszokott" interpretációra való hivatkozás (mely interpretáció maga is egy meghatározott korszaknak a terméke) nyilvánvalóan nem tartható.

Sipos János

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Huszár Tibor: Fiatalkorú bűnözők[1]

A társadalomtudományok terén egyre inkább előtérbe kerül a társadalmi jelenségek tényeken alapuló vizsgálata, a szocializmus építése során érvényesülő törvényszerű folyamatok feltárása. Ilyen szociológiai jellegű munka Huszár Tibor könyve is, amely a társadalmi valóság sokoldalú elemzése útján kísérli meg bemutatni a fiatalkori bűnözés sajátosságait, megjelölni azokat a társadalmi körülményeket, elsősorban pedagógiai szituációkat, amelyek a fiatalkorúakat a züllés, a bűnözés útjára taszítják. A munka alapvető érdeme, hogy szakítva az elmúlt évtized téves kriminológiai felfogásával, amely a bűnözést kizárólag a kapitalista tudati maradványokra vezette vissza, a fiatalkori bűnözést a maga valóságában: gazdasági, erkölcsi, pedagógiai és pszichológiai beágyazottságában tárja az olvasó elé.

A szerző a bűnözést társadalmilag determinált jelenségnek, vagyis a társadalmi viszonyok fejlődése által meghatározott folyamatnak tekinti. Ebből az alaptételből kiindulva veszi bírálat alá a könyv első fejezetében a különböző burzsoá kriminológiai irányzatokat, nevezetesen: a kriminálbiológiai, a mélylélektani és a kriminálszociológiai irányzatokat.

A biológiai irányzatokat bírálva cáfolja azokat a téves nézeteket, amelyek a bűnözést örökletes tényezőkre vezetik vissza, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a marxista kriminológia sem tagadja az örökletes tényezők szerepét az emberi magatartásban, de a magatartás determinációjában a társadalmi viszonyok, a létfeltételek játszák a döntő szerepet. A biológiai irányzat híveinek alapvető tévedése tehát nem abban áll, hogy vizsgálják bizonyos konstitúcionális ismérvek és a bűnös magatartás közti kapcsolatot, hanem abban, hogy mértéktelenül felnagyítják, eltúlozzák a szerepüket, s olyan területekre is kiterjesztik azokat, ahol már nincs és nem is lehet szerepük. A szerző határozottan leszögezi, hogy „a fiatalkori bűnözés, az erkölcsi züllés alapvető okait tehát mindenekelőtt a társadalom szférájában, a környezeti hatásokban kell keresnünk". (19. o.) A helyes értékelés és állásfoglalás mellett azonban a szerző nem utal arra a problémára — noha ide kívánkoznék —, hogy a biológia és a szociológia mai színvonala mellett mennyiben húzható meg a határvonal az örökletes és a szerzett tulajdonságok között, s hogy ez a még alig érzékelhető határvonal milyen feltételek megvalósulása esetén válik láthatóbbá.

A könyvnek egyik legsikerültebb része a mélylélektani irányzatok bírálata. A szerző nemcsak a hibáikra, téves voltukra világít rá, hanem sokoldalú és mélyreható elemzéssel meg is mutatja a tudatos emberi magatartás mechanizmusát, a tudat fejlődésének társadalmi, pedagógiai hátterét. Különösen jelentős a szerzőnek a cselekvés motivációjára vonatkozó álláspontja, mely az akaratlagos cselekvést közvetlenül a nevelés folyamatában kialakított s a társadalmi hatásokra kialakult szükségletekre és vágyakra vezeti vissza, anélkül, hogy tagadná a szervezet működéséből fakadó ösztönös vágyak és szükségletek szerepét.

A burzsoá szociológiai irányzatok elemzésénél éppen úgy, mint a biológiai és mélylélektani áramlatok vizsgálatánál a szerző a bírálattal párhuzamosan fejti ki saját álláspontját, amely abban csúcsosodik ki, hogy nem elegendő a bűnözés okait elemezve csak a közvetlen környezetre utalni, hanem meg kell jelölnünk az adott társadalmi miliő magját: a társadalmi és tulajdonviszonyokat. E viszonyok jellege, fejlettségi szintje a társadalom egész arculatát, így az adott társadalmat jellemző jogi és erkölcsi viszonyokat is determinálja. „A társadalmi tudatban sokszor fájdalmasan jelentkező diszharmóniák végső soron a társadalmi lét ellentmondásait tükrözik: az erkölcsi züllés, a fiatalkori kriminalitás

[1] Dr. Huszár Tibor: Fiatalkorú bűnözők (Adalékok a fiatalkorú bűnözés problematikájához az 1950—1959. évek felmérései alapján). Tankönyvkiadó, 1964. 238 o.

okai is mélyen bele vannak ágyazódva a társadalom materiális viszonyaiba, általuk meghatározottak." (53. o.)

A szerző azonban nem áll meg ennél az alapvető marxista felfogásnál, hanem a továbbiakban különbséget tesz a makro- és mikrokörnyezet között. Szerinte „A mikro- és a makrokörnyezet elhatárolásának különös jelentősége van az átmeneti korszakokban: a makro- és mikrokörnyezet ellentmondása magyarázza ugyanis többek között, miért és hogyan konzerválódnak az új társadalom viszonyai közepette is meghatározott emberi kapcsolatok és viselkedési módok. A makro- és mikrokörnyezet ellentmondása azonban csak viszonylagos. Végső soron az úgynevezett mikrokörnyezet sem függetleníthető az adott társadalmat jellemző alapvető törvényszerűségektől: a szűkebb környezet is objektív hatások tolmácsolója. A makro- és mikrokörnyezet nem állítható mereven szembe: a kettő között nemcsak ellentét van, de kapcsolat is: egység." (57. o.)

Bár az idézetből kitűnik, hogy a mikrokörnyezet nem függetleníthető az adott társadalom alapvető törvényszerűségeitől, de a szerző a két különböző környezeti típus ellentmondásosságát állítja előtérbe, holott a makro- és mikrokörnyezet viszonyára éppen a feltételezettség — a szerző szavaival élve: az egység — jellemző elsősorban, nem pedig az ellentmondásosság. A makrokörnyezet meghatározó szerepe a társadalmi fejlődésnek arra a szakaszára is érvényes, amikor a tulajdonviszonyok terén már megvalósult a forradalmi átalakulás, vagyis szinte kizárólagossá vált a társadalmi tulajdon, de a közvetlen létfeltételekben ennek még nem érződik kellően a hatása. Ez adódik abból, hogy a makrokörnyezet fogalma magában foglalja nemcsak a tulajdonviszonyokat, hanem a munkamegosztás, a termelés, a jövedelemelosztás stb. viszonyait is.

A szerző a továbbiakban főként a mikrokörnyezetnek az emberi magatartásra, az ember erkölcsi arculatának formálódására gyakorolt hatását vizsgálja, külön kiemelve azokat a mozzanatokat, amelyek kapcsolatban lehetnek vagy vannak a fiatalkori bűnözéssel. E társadalmi körülmények elemzése során külön tárgyalja a fiatalkori bűnözés problémáit a jelenkori kapitalizmus és az épülő szocializmus viszonyai között. A könyv érdeme itt domborodik ki igazán. Szerzője sokoldalúan tárja az olvasó elé egyfelől azt az erkölcsi és világnézetet s azokat a jellembeli sajátosságokat, amelyek kapcsolatban vannak a bűnözéssel, másfelől pedig azokat az életviszonyokat és társadalmi körülményeket, amelyek szülik, kiváltják az ilyen tudati beállítottságot és jellembeli sajátosságokat. Logikus okfejtéssel követi nyomon azt a láncolatos összefüggést, amely a kapitalizmus strukturális elemeitől a tőkésországok ifjúságának szélsőséges individualista szemléletén, életuntságán, céltalanságán és erkölcsi felfogásán keresztül elvezet a fiatalkori bűnözés rohamos növekedéséig.

Nagyon helyesen mutat rá a szerző, hogy az ideológia és a kultúra dekadenciája a családi élet demoralizálódása, az „áramvonalas" életforma, az ifjúság céltalansága és mának élése mind-mind a jelenkori kapitalizmus válságának kisugárzása. „Ha az élet társadalmi tartalma semmibe vész — írja a szerző —, ha az ember nem tud magasztos eszményekért lelkesedni, előbbutóbb áldozata lesz alantasabb érzéseknek... És ez az a pont, ahol a céltalanság, a bűnözés és a züllés utcáiba torkollik." (113. o.)

A szocializmus építésének időszakában is megnyilvánuló fiatalkori bűnözés sajátosságait vizsgálva a szerző mindenekelőtt azzal a helytelen állásponttal száll szembe, amely a fiatalkori bűnözés növekedését mint társadalmi rendszertől független, világjelenséget értékeli. Helyesen utal arra a körülményre, hogy még a szocialista országokban is egyes szerzők írásaiban elmosódik a határ a szocializmus és kommunizmus fogalma között. Minthogy csak általában beszélnek a szocializmusról, a kommunizmusról, ezért sokszor nem lehet tudni, hogy egyes fontos megállapításaik melyik történelmi időszakra, a kommunista társadalom fejlődésének melyik periódusára vonatkoznak. A konkrét történelmi szemlélet tehát elengedhetetlen a kriminalitás problémáinak elemzéséhez. Különösen a bűnözés tendenciájának megállapítása szempontjából van nagy jelentősége a szerző által igényelt történelmi szemléletnek. A bűnözés mint társadalmi jelenség más és más sajátosságokkal, sőt más tendenciával nyilvánul meg a kommunizmus építésének egyes szakaszaiban.

A szerző e kérdés vizsgálatánál megelégszik annak bizonyításával, hogy a bűnözés a szocialista országokban jelenleg csökkenő tendenciát mutat, s hogy a fiatalkori bűnözés nem világjelenség, hanem csak a tőkésvilág jelensége. Helyénvaló lett volna azonban legalább utalni arra a körülményre is, hogy a bűnözés, s ezen belül a fiatalkori bűnözés is a szocializmus építésének első éveiben általában, vagyis a szocialista országok többségében — köztük hazánkban is — növekedést mutatott. Lenin a bűnözés alakulásának ezt az irányát idejében felismerte, és világosan kifejezésre juttatta: „Amikor a régi társadalom pusztul, tetemét nem lehet koporsóba

zárni és elhantolni. Ez a tetem itt oszladozik közöttünk, rothad és megfertőz bennünket is."[2] „A bomlásnak ezek az elemei viszont *nem tudnak* ‚megmutatkozni' másképp, mint úgy, hogy nő a bűnözés, a korrupció, a spekuláció és minden effajta ocsmányság."[3]

A bűnözés csökkenő tendenciája tehát mindaddig nem érvényesülhet teljesen, amíg érződik a régi társadalmi rendszer bomlása, amíg az új viszonyok nem szilárdultak meg. Erre az időszakra általában a bűnözés növekedése jellemző. Ez az összefüggés nyomatékosan figyelmeztet bennünket arra — amint ezt a szerző is hangsúlyozza —, hogy a bűnözés kérdéseit csak történelmi szemlélettel lehet helyesen megközelíteni, különbséget kell tennünk a kommunista társadalom fejlődésének egyes szakaszai között.

A szerző a fiatalkori bűnözés okait a szocializmus építésének viszonyai között olyan tényezők köré csoportosítva vizsgálja mint a szociális viszonyok, a családi élet, az iskolai nevelés, a belső vándorlás stb. A fiatalkorú bűnözők szociális és családi viszonyait vizsgálva, helyesen mutat rá azokra a nehéz lakás-, jövedelmi és neveltetési viszonyokra, amelyek között a fiatalkorúak bűncselekményük elkövetése előtt éltek. Meggyőzően bizonyítja, hogy ezek a tényezők kapcsolatban vannak a fiatalkorú bűnözők társadalomellenes tudati beállítottságával, alacsonyabb intelligenciájával és erkölcsi itélőképességével. S ezt a körülményt azzal indokolja, hogy „a tulajdonviszonyok megváltozása — bár alapvetően formálta át az egész társadalom szerkezetét — nem vonta és nem vonhatta magával azonnal az emberek egyéni életkörülményeinek *minden oldalú* átalakulását", s ezért „*az emberek egyéni életfeltételeiben még hosszú ideig konzerválódhatnak a régi társadalmat jellemző viszonyok és ‚állapotmozaikok', melyek természetesen az ember tudatában is újjászülik a régi szemléletet, konzerválják a régi szokásokat*". (163—164. o.)

A szerző itt valóban a dolgok lényegére tapint, de nem eléggé következetes. Célszerű lett volna itt foglalkozni azzal a kérdéssel is hogy a régi társadalmat jellemző viszonyok csak a mikrokörnyezetben, az egyéni életfeltételekben találhatók-e meg, vagy bizonyos mértékben megvannak-e még a társadalom szerkezetének egyes elemeiben is? Bár a szerző a későbbiek során többször utal erre, pl. amikor azt írja, hogy „az erkölcsi züllésnek napjainkban is vannak ökonómiai tényezőkre visszavezethető indítékai" (193. o.), mégis ezeknek az általános elvi tételeknek a határozott, világos megfogalmazása, sőt hangsúlyozása mindenképpen kívánatos, minthogy megítélésünk szerint a bűnözés alapvető sajátosságainak helyes értékelése, a bűnözés ellen folytatott harc optimális sikere csak a bűnözés és az épülő szocialista társadalmi rend között szükségszerűen létező, de fokozatosan lazuló kapcsolat elismerését is magában foglaló elvi álláspont talaján lehetséges.

Különösen értékesek a szerzőnek azok a gondolatai, amelyeket a „morális intervallum" és az ideálok „harca" címszó alatt fejt ki. A szocialista kriminológiai irodalomban eddig nem tapasztalt tudományos alapossággal tárja fel a mi ifjúságunk egy részénél is megtalálható cinizmus, eszmenélküliség és a mának élés társadalmi hátterét.

„Bizonyos szűklátókörűség következtében — írja a szerző — a valóban modern eszmék hosszú időn keresztül elavult formákhoz kötődtek. A burzsoá dekadencia ugyanakkor a legmodernebb, legáramvonalasabb külső formákkal társult. Egy sor ok és sajátos körülmény kölcsönhatásának eredményeképpen így jött létre az a paradox helyzet, hogy az ifjúság egy nem lebecsülhető hányada számára a szocialista ideálokkal szemben — amelyek valóban a kor szellemét, a történelmileg újat képviselik — az ún. ‚áramvonalas' amerikanizált típus: a hipster, az egzisztencialista testesíti meg a XX. század ideálját... *A régi erkölcsi szabályok és a belőlük fakadó ideálok ily módon gyakran a legmodernebb köntösben jelentkeznek, s hatásuk sokszor megtévesztő, félrevezető.*" (197. o.)

A hipster ideál létezését, térhódítását a szerző a fiatalok életkorbeli sajátosságai mellett elsősorban társadalmi okokkal magyarázza. Ezek között sorolja fel a deklasszálódott rétegek befolyását, a háborús pszichózist, a forradalmi átalakulást, az ellenforradalmat és a forradalmi ellentámadást. Ezek a tényezők a politikai életben gyakran váltakozó ellentétes tendenciákkal párosulva odavezettek, hogy a társadalom egyes rétegeiben a forradalmi átalakulás kezdetén tisztán ragyogó szocialista eszmék elvesztették fényüket és vonzóerejüket. A szebb jövőbe vetett hitet, mint a cselekvés vezérmotívumát, felváltotta a mának élés, az egyéni érdekek előtérbe helyezése. Nagy baj volt, hogy a szocialista eszmék személyekhez tapadtak, s a személyek bukásával sokak számára úgy tűnt, hogy az eszme is elbukott.

Ugyancsak hozzájárult a hipster ideál térhódításához a pedagógiai szituáció ellent-

[2] V. I. Lenin: Művei, 27 köt. 443. o.
[3] Uo. 260. o.

mondásossága is. Különösen káros az erkölcsi normák kialakítása szempontjából, ha mást olvas a gyermek a könyvben és mást tapasztal az életben, mást hall az iskolában és mást tanul otthon. Nagyon helyesen sommázza a szerző az állásfoglalását: „*Ha az ifjúság egyes rétegei ebben a győzelmekkel és vereségekkel, jövőbe mutató sikerekkel és kudarcokkal terhelt átalakulási folyamatban nem állnak szilárdan a születő új oldalán, nem értik vagy nem fogadják el annak eszményeit, akkor maguk is a bomlás baktériumainak, a perspektivátlanságnak, a céltalanságnak áldozataivá vagy legalábbis tertőzőttjeivé válhatnak.*" (200—201. o.)

A fiatalkori bűnözés elleni harc legfontosabb közvetlen eszköze tehát a helyes pedagógiai szituáció megteremtése.

Amint a rövid ismertetésből is kitűnik, Huszár Tibor könyve felöleli a fiatalkori bűnözés alapvető kérdéseit, s a társadalmi valóság talaján keresi a megoldásukat. A könyv kisebb hiányosságai ellenére is kitűnő munka, a gondolatok gazdagsága, világos és élvezetes stílusa következtében igen hasznos olvasmány mindazok számára, akik az ifjúság problémáival foglalkoznak. Sokat lehet belőle tanulni.

Vígh József

Mary B. Hesse: Models and Analogies in Science[1]

A fizikai elméletek jellegére vonatkozóan a század elején kétféle álláspont nyert megfogalmazást. Az első — főleg Duhem által képviselt — felfogás szerint egy ideális elméletnek deduktív struktúrával bíró matematikai rendszernek kell lennie, általános kijelentéseit precíz matematikai nyelven kell megfogalmazni. Az elméletek absztrakt szisztematizáló jellegének kiemelésekor Duhem[2] hangsúlyozza, hogy a modellek nem szerves részei az elméletnek, az elmélet logikáját illetően nem szükségszerűek: funkciójuk egyedül annyi, hogy pszichológiai tanácsokat, javaslatokat adnak elméletek létrehozására, ami után elvethetők.

Duhemmel ellentétben Campbell[3] szerint a modellek szerves részei az elméletnek, az elméletek funkcionálásához szükségesek. Legfőbb érvként azt állapítja meg, hogy a fejlődő, a dinamikus tudomány logikai szükségszerűséggel megköveteli, hogy a modellek az elméletek összetevői legyenek. Egy elmélet ugyanis nem statikus lezárt rendszer, hanem mindig változik, újabb és újabb jelenségek magyarázatát szolgáltatja. Modellek felhasználása nélkül azonban az új jelenségekre való kiterjesztése önkényes lenne, az elmélet fejlődésének lehetőségét ugyanis éppen a modell jelenti.

Hesse könyve — pontosabban a könyv első része — a tudományelmélet ezen vitájához kapcsolódik: Duhem és Campbell egy-egy — elképzelt — modern tanítványának a modellek funkciójáról szóló vitáját nyújtja dialógus formában. (Ismertetésünk ezzel foglalkozik részletesebben, míg a könyvnek az analógia tudományelméleti fogalmával és az analógiák logikájával foglalkozó részét csak a legrövidebben érinti.) A szerző pozíciója Campbelléhez áll közel. Ezért fő törekvése annak bebizonyítása, hogy az elméletek modellek nélkül képtelenek lennének a hagyományosan megkövetelt feladataik teljesítésére.

A dialógus szereplői, pozíciójuk rövid felvázolása után, a modell terminus jelentését a már Campbell által is idézett kinetikus gázelmélet alapján tisztázzák. Amikor a véletlen mozgást végző billiárdgolyók rendezetlen halmaza modellül szolgál egy gázra, akkor nem mondható az, hogy a molekulák minden vonatkozásban hasonlítanak a billiárdgolyókhoz. Csak az mondható, hogy a gázmolekulák analogikus viszonyban vannak a billiárdgolyókkal. Az analogikus viszony viszont — e jellegénél fogva — éppen azt foglalja magában, hogy a sajátságoknak van egy olyan részhalmaza (szín, alak, méret stb.), amely csak a billiárdgolyókhoz tartozik hozzá, a molekulák azonban az e részhalmazban foglalt sajátságokkal nem rendelkeznek — a gázmodellnek ezt az odalát a modell negatív analógiájának lehet nevezni. Más sajátosságokról (az egyenes vonalú egyenletes mozgás, a rugalmas ütközés, a billiárdgolyók kölcsönhatásmentessége stb.) feltételezzük, hogy a molekuláknál is megtalálhatók — a modellnek ezt az oldalát a modell pozitív analógiájának lehet nevezni. Van azonban a sajátságoknak egy feltételezhetően nyílt részhalmaza, amelyről még nem tudható, hogy a pozitív vagy

[1] Mary B. Hesse: Models and Analogies in Science. Newman History and Philosophy of Science Series 14. Sheed and Ward Ltd. 1963. 150 o.

[2] P. Duhem francia fizikus és filozófus volt. Legismertebb tudományelméleti munkája, a La Théorie physique, son Objet, sa Structure, 1906-ban jelent meg.

[3] N. R. Campbell angol fizikus és filozófus. A fizikai megismerésre és a fizikai elméletek szerkezetére vonatkozó vizsgálódásait a *Physics, the Elements* (1920.; a Dover-kiadásban *Foundations of Science* címmel) c. könyve tartalmazza.

a negatív analógia része-e — ez a modell semleges analógiája, a tudományos modellek egyik legfontosabb része. A modell semleges analógiáját azért kell kiemelni, mert ezt teszi lehetővé, hogy új megfigyelési tételekre vezető predikciókat, előrelátásokat mondhassunk ki, amely tételek azután empirikusan vizsgálhatók, megfigyeléssel, kísérlettel igaz vagy hamis voltuk eldönthető. (A kinetikus gázmodell esetében a billiárdgolyók *ismert* viselkedése alapján predikciókat mondhatunk ki a molekulák *elvárt* viselkedéséről.) Természetesen, ha egy *ilyen* predikción alapuló megfigyelési tételről a kísérleti vizsgálat kimutatja, hogy hamis, akkor levonható az a következtetés, hogy modellünk eleve nem volt helyes.

A fizikában modellekről kétféle értelemben szokás beszélni, és ez a kétféle értelem megfogalmazható a könyvben bevezetett terminológia segítségével.

Egyrészt, ha a modell terminusba csak a pozitív és a semleges analógiát értjük bele, akkor a „modell" azonosítható a megfigyelési tételek valamilyen halmazára magyarázatul szolgáló elmélettel. Azért célszerű az elmélet terminusra is bevezetni a „modellt", mert a duhemi iskola „elmélet"-en csak a megfelelő interpretációval ellátott matematikai formalizmust érti, azaz csak a modell pozitív analógiáját, s teljesen figyelmen kívül hagyja, hogy az elmélet fejlődő, mindig változó deduktív rendszer, és ez a fejlődés, új jelenségek magyarázata csak a modell semleges analógiája alapján válik érthetővé. Elmélet és modell között tehát nem jogosult éles határvonalat húzni, mivel egy nem formális elméleten a modell pozitív és semleges analógiáját kell érteni. A modell negatív analógiája az elméletfejlődés adott fokán nem kerül bele az elméletbe, éppen azért, mert a negatív analógiát alkotó sajátságokról eleve tudjuk, hogy eltérőek. Ezeket a sajátságokat csak egy pontosabb modell veszi figyelembe, ami azonban már egy fejlettebb elméletet is jelent.

Másrészt, ha a modell terminusba beleértjük a negatív analógiát is, akkor a modell a még megmagyarázatlan megfigyelési tételek magyarázatának eszköze is lesz. A fizikai modelleknek ezen kétféle értelme közötti megkülönböztetés nem önkényes, megalapozását a tudomány fejlődése szolgáltatja. A tudomány fejlődéséből ugyanis világossá válik: ha egy ilyen második értelemben vett modell beválik, akkor része lesz a fizikai megismerés testének, elválaszthatatlan lesz ettől.

A modellhasználat kérdése a tudomány gyakorlatában legtöbbször a következőképpen merül fel. Adva van valamilyen elmélet, mely megmagyarázza a megfigyelési tételek bizonyos halmazát. Minden megfigyelési tételt az adott elmélet eleve nem magyarázhat meg. Tehát mindig vannak még olyan jelenségek, amelyekre az elmélet nem alkalmazható, de a tudomány törekszik ezen jelenségeket is értelmezni, törekszik tehát a jelenségekre vonatkozó megfigyelési tételhalmaz egzakt magyarázatára. Egy ilyen halmaz magyarázatára két információforrás van. Az egyik: a kutatott jelenségek megfigyelt sajátosságai; a másik: a magyarázatra váró jelenségek megfigyelt analógiái más, ismert és egy elmélettel már magyarázott jelenségekkel. A tudomány megfigyelései azonban nem felszines megfigyelések, hanem az elméletek bonyolult váza, kerete szükséges lefolytatásukhoz. Ennek megvilágítására szolgál az alábbi példa.: jól ismert jelenség a visszhang. A jelenség értelmezését a régebbi korok embere a hegyek utánzó szellemének feltételezésével adta meg. A hanghullámok felfedezése óta a visszhangot levegőben terjedő longitudinális hullámok visszaverődéseként értelmezik. A visszhangot a két megfigyelő azonosnak hallja vagy hallotta, de nem azonos eseményeknek tulajdonította létrejöttét. Ahhoz, hogy a visszhang jelenségét ne a hegyek utánzó szellemével, hanem a hanghullámok visszaverődésével értelmezzük, a hanghullámok egész elmélete szükséges, szükséges tehát egy bonyolult fizikai elmélet, amelynek fényében *fizikai* értelmezést nyernek a jelenségek (emellett azonban a kétféle értelmezés logikailag egyformán lehetséges, logikailag egyik sincs kitüntetve a másikkal szemben).

Ezért világosan kell látni, hogy — a megfigyelési leírások, tételek a lapos empirizmussal ellentétben — nem az események pontos arculatára vannak ráhúzva, és nem közvetlenül vannak a nyelvbe átvive, hanem az eseményeknek már interpretációi, amelyek — a nyelvi közlés feltételein kívül — az adott tudományos elmélet szerkezetétől is függnek. A megfigyelési tételek bizonyos halmazát magyarázó elméletek pedig e tételekhez viszonyítva már valami újat is hoznak (ez éppen a magyarázat, az, hogy a megfigyelési tétel dedukálható az elméletből, de fordítva nem), ezért egy elmélet teoretikus állításai különböznek a megfigyelési tételektől. Az elmélet teoretikus állításain a megfigyelési állítások magyarázatára bevezetett olyan kijelentések összességét értjük, amelyek közvetlenül nem-megfigyelhetőket jelölő terminusokat is tartalmaznak. A méréstechnika gyors fejlődése azonban megmutatja, hogy megfigyelhető és nem megfigyelhető között nincs éles különbség, ezért nem lehet logikai különbség a megfigyelési és

a teoretikus kijelentések között sem. Jogosultabb azt feltételezni, hogy ez a különbség gyakorlati, a tudomány gyakorlatát érinti, mert ezt a feltételezést a tudománytörténet többé-kevésbé alátámasztja, pl. a kvantumfizika *megfigyelési* szótárában szerepel a klasszikus fizika néhány *teoretikus* terminusa is.

A duhemi iskola állásfoglalása szerint egy tudományos elmélet teoretikus állítások logikailag összekapcsolódó rendszere, amelynek számára nem szükségesek modellek, létrehozásában, felállításában — pszichológiai tanácsként — szerepelnek ugyan, de funkcionálásában nem. Egy ilyen deduktív, formalizált rendszer néhány következményét interpretálni lehet megfigyeléseken, kísérleteken keresztül, míg az elméletet mint egészet a megfigyelésekkel csak alá lehet támasztani, de nem interpretálni. Az elmélet teoretikus terminusainak jelentése így nem határozható meg a megfigyeléseik alapján, hanem jelentésük meghatározását más úton nyerik, nevezetesen a deduktív struktúrájú rendszerben elfoglalt helyzetük által. Ez utóbbira a duhemi iskolának kedvenc példája az éter terminus, mely úgy nyerte el a jelentését, hogy a klasszikus fizika deduktív szerkezetében jól meghatározott hellyel rendelkezett, és e rendszernek mint egésznek volt néhány megfigyelhető következménye. De nemcsak ennél a terminusnál, hanem a többinél is látható, hogy jelentésük elsősorban attól függ, hogy a hipotetikus-deduktív rendszerben milyen helyet foglalnak el, és hogy van-e az elméletnek mint egésznek néhány megfigyelhető következménye — fejezi be Duhem modern követője.

Hesse legfőbb ellenvetése a teoretikus terminusok jelentésének ilyen indirekt meghatározása ellen az, hogyha pusztán és egyedül egy deduktív rendszerben elfoglalt hely jelentést ad egy terminusnak, akkor tetszés szerinti jelentés tulajdonítható bármely terminusnak, azaz egy teoretikus terminus jelentésének meghatározása teljesen önkényessé válik. Úgy látszik — folytatja Hesse —, hogy közelebb jutunk a teoretikus terminusok jelentésének megoldásához, ha elsősorban nem azt vizsgáljuk, hogy milyen helyet foglalnak el a deduktív rendszerben, hanem főként azt, hogy egyáltalán hogyan épülnek bele, miért foglalják el azt a helyet, amely jelentést biztosítana számukra. A probléma ilyen felvetésével az mutatkozik meg, hogy a teoretikus terminusok jelentésének kérdése nem logikai kérdés, azok a feltételek, amelyeket egy teoretikus terminusnak ki kell elégítenie ahhoz, hogy megismerésbeli jelentést nyerjen, logikailag nem formulázhatók meg. Ez egészében „empirikus" kérdés, mivel adott esetben logikailag nem indokolható meg, hogy egy teoretikus terminus miért éppen azt a helyet foglalja el, amely meghatározza a jelentését. Helyesebb azt mondani, hogy egy terminusnak a deduktív rendszerben elfoglalt helye, konkrétan pl. az éteré „. . .annak volt köszönhető, hogy (a fényjelenségeket — A. F.) a hullámmodellek alapján értelmezték, és hogy jelentését az alábbi formájú analógiák csoportja adta meg" (29. o.):

$$\frac{\text{„vízhullámok}}{\text{vízrészecskék}} :: \frac{\text{hanghullámok}}{\text{levegőrészecskék}} :: \frac{\text{fényhullámok}}{\text{éterrészecskék}}"$$

Világos tehát, hogy egy teoretikus terminus az esetek többségében modellek és analógiák használata révén épül be az elméletbe, ezáltal azonban jelentést is nyer. Másrészről pedig egy már jól funkcionáló elméletben szereplő teoretikus terminus jelentését csak úgy lehet közölni, megértetni valakivel, ha az elméletbe való bevezetést lehetővé tevő modellekre és analógiákra hivatkozunk.

Ennélfogva a modellek és analógiák igen fontos funkciója, hogy jelentést és interpretációt adnak az elmélet teoretikus terminusainak. Egy ilyen terminusnak azonban nem egy modell vagy analógia ad jelentést és szolgál interpretációjául, hanem modellek és analógiák bonyolult kapcsolata, az eddig felhasznált analógiák és modellek összessége (pl. a kinetikus gázelmélet „molekulái" nemcsak kölcsönhatásmentesek, hanem pontszerűek is — az „anyagi pont" azonban elsősorban nem a gázelmélet modellje volt, hanem a klasszikus mechanikáé).

E funkció kimutatása után rá kell térni a modellek logikai szükségességét bizonyító legerősebb érvre. Ez azt fogja bizonyítani, hogy a tudományos elméletek modellek nélkül nem tudnák teljesíteni egyik legjelentősebb funkciójukat: *új* predikciók, tudományos előrelátások kimondását. Hesse érvelése fő vonásaiban a következő: egy tudományos elmélet kritériuma az, hogy empirikus vizsgálatokkal ellenőrizhető legyen, megerősíthető vagy elvethető. Az elmélet empirikus vizsgálatokkal, kísérletekkel való *falszifikálhatósága* szorosan össze van kötve az elmélet prediktív képességével. A falszifikálhatósági kritérium azonban legalább három szorításnak veti alá az elméletet, melyek közül csak a legerősebb elégséges a modellek szükségességének bizonyítására. E három megszorítás a falszifikálhatóság három típusát (és a megfelelő elmélettípusokat) jelenti. Az első típusú elmélet olyan, hogy

ugyanazon megfigyelési tétel számtalanszor dedukálható belőle. Az ilyen típusú elmélet prediktív képessége azonban a falszifikálhatósági kritérium alkalmazásánál nem játszik szerepet. „Egy elméletnek többet kell tennie, mint előrelátni, hogy a múltban konfirmált ugyanazon megfigyelési állítások — eléggé hasonló körülmények között — a jövőben is konfirmálva lesznek." (41. o.)

Egy tudományos elméletnek falszifikálhatónak kell lennie abban az értelemben, hogy új, nem várt predikciókra vezet, és így *új* megfigyelési állítások dedukálhatók belőle. Az „új megfigyelési állítás" azonban kétféle értelmet rejthet magában: vagy azt, hogy azonos típusú megfigyelési predikátumok között találtunk új viszonyt, vagy azt, hogy különböző típusú megfigyelési predikátumok között találtunk *valamilyen* viszonyt. A különbség megvilágítására tételezzük fel a következőket. Megfigyelési szótárunk két típusú predikátumokat tartalmaz: O_i, P_j $(i, j = 1, 2, \ldots n)$. Empirikusan legyen ismert néhány, O-val, valamint néhány, P-vel alkotott igaz kijelentés. Ha ezen igaz kijelentések kimerítik az empirikusan ismert — de nem az összes lehetséges — viszonyokat, akkor egyúttal ezen viszonyok egy „elméletét" reprezentálják az empirikus generalizációk szintjén. Ezen empirikus generalizációkra még nincs bevezetve magyarázó elmélet. Tételezzük fel továbbá, hogy van T_k $(k = 1, 2, \ldots n)$ teoretikus predikátumot tartalmazó elméletünk, amely logikai következményként elsősorban O_i-vel alkotott megfigyelési kijelentéseket tartalmaz; természetesen nincs kizárva, hogy pótlólagosan tartalmazhat Pj-vel alkotott ilyen kijelentéseket is.

Az „új megfigyelési állítás" első értelmét ennek alapján így definiálhatjuk: tegyük fel, hogy az elmélet nem tartalmaz egyetlen Pj-t sem. Így csak O_i-t magyarázza, és csak O_i-ra vonatkozóan mondhat ki olyan előrelátásokat, amelyek az empirikus generalizációk szintjén nem szerepeltek eredetileg az igaz kijelentések között. Ha az elmélet képes ilyen predikciók megtételére, akkor gyengén falszifikálható, gyengén prediktív vagy formális elmélet (pl. bizonyos kísérletekre, empirikus adatokra fixált matematikai modellek az ökonómiában vagy a csillagászatban). Ezek az elméletek tartalmaznak ugyan teoretikus terminusokat, de ezen terminusok nem modellek és analógiák révén jutottak be az elméletbe, azaz nincs modell interpretációjuk.

Az „új megfigyelési állítás" második értelmét az alábbiakkal tehetjük világossá.* Tegyük fel, hogy az elmélet tartalmaz néhány Pj-t olyan állításokban, melyekben T_k valamelyike is szerepel (ellenkező esetben, azaz ha T_k nem szerepel a kijelentésben, akkor a kijelentés nem az elméletnek a része, hanem csak az empirikus generalizációknak). Ez az elmélet már tartalmazni fog logikai következményként olyan új viszonyokat O_i és Pj között, melyek az empirikus generalizációk között eredetileg szintén nem szerepeltek. Ilyen predikcióra képes elmélet az erősen prediktív vagy erősen falszifikálható elmélet.

A modellek logikai szükségességét bizonyítva a következő lépés annak vizsgálata, hogy ilyen, T_k-t és Pj-t tartalmazó kijelentéseket (a továbbiakban P-kijelentések) hogyan lehet bevezetni az elméletbe. Világos, hogy e kijelentéseket nem lehet úgy bevezetni, hogy a Pj-k közötti viszonyokat megfigyeljük, hiszen feltételeztük, hogy az elmélet elsősorban O_i magyarázatát szolgáltatja. Önkényesen azért nem lehet bevezetni, mert akkor nincs alap egyik kijelentésnek a másikkal szembeni előtérbe helyezésére, és önkényesen bevezetett állításokkal az elmélet prediktív sem lenne. „Az egyedüli más lehetőség az, hogy a P állításokat az *elmélet számára belső* okok miatt vezetjük be." (44. o.) Ezen belső okok nem lehetnek az elmélet formális tulajdonságai (szimmetria, egyszerűség), mert a P-állítások fizikai jelenségekről szóló kijelentések. A fizikai jelenségekről szóló ilyen kijelentéseket pedig *egy már meglevő* elmélet alapján kell interpretálni. Ez az az interpretáció, amelyet a modell ad, és amely megköveteli, hogy az egész már meglevő elméletnek *legyen* modellinterpretációja. A modell így lehetővé teszi a P-állítás bevezetését az elméletbe, amivel egy időben az elmélet alkalmazhatósági köre kibővült.

Vizsgáljuk meg az elmondottakat egy példán. Vegyük a fényjelenségekre modellnek a hanghullámokat és nem-formális elméletüket. O_i legyen a helykoordináták és az intenzitások, Pj a színpredikátumok. A reflexió és a refrakció elmélete (mely szerepel a hanghullámoknál) megmagyarázza O_i-t, de semmit sem mond Pj-ről. Pj-t P-állítások formájában vezetjük be az elméletbe: a P-állítás jelen esetben a „szín" megfigyelési és a „frekvencia" teoretikus terminusokat tartalmazza. Ahhoz, hogy a „szín"-t és a „frekvenciá"-t egy kijelentésbe összefoglalhassuk, a hanghullám modell szükséges, ugyanis ez határozza meg a „frekvencia" terminus jelentését. Ismeretes, hogy ezen terminusnak a hang esetében a megfigyelhetők közül a hangmagasság felel meg. A hanghullám modell felhasználásával kiterjesztettük a frekvencia terminus jelentését, azaz a hul-

lámelméletet alkalmaztuk a fényjelenségekre, s ezáltal új kölcsönviszonyokat, összefüggéseket találunk a megfigyelési szótár predikátumai között is (hangmagasság : : szín). A fényjelenségekre kiterjesztett elméletünk így predikciókat tud kimondani a színekre, pl. a diszperzióra vonatkozóan is.

Világos tehát — folytatja Hesse —, hogy a modellek és analógiák ilyen használata révén az elmélet egy nem-önkényes prediktív képességre tesz szert, amelyet nem nyújthat sem egy ad hoc hipotézis, sem pedig egy tisztán formális elmélet. Az elmélet csak ezen erős prediktív képesség révén lesz képes —bizonyos változtatásokkal — a megfigyelési tételek új halmazának magyarázatára, amivel egy időben alkalmazhatósági területe is kibővül. Így a modellek és analógiák használata közvetlenül lehetővé teszi az elméletek eredeti alkalmazhatósági területének kitágítását. Ha tehát a tudományos elméleteket mint állandóan változó, fejlődő rendszereket vizsgáljuk, akkor a válasz arra a kérdésre, hogy vajon a modellek logikailag szükségesek-e, feltétlenül pozitív. A modellek és analógiák használata azonban — húzza alá a szerző — nem vezet feltétlenül csalhatatlan elméletre, mert számolni kell azzal az esettel is, amikor egy ilyen predikció hamis lesz. Ez azt jelenti, hogy a felhasznált modell eleve rossz volt, és más modellt kell keresni. Ennek ellenére az esetek többségében az elmélet új jelenségekre való kiterjesztése mégis így történik. Ezért a duhemi iskola formális programja nem vihető végig, vagy csak az elmélet jellegére vonatkozó nagyon tág és sokszor meghatározatlan feltételek bevezetése mellett, melyek között, nyíltan vagy burkoltan, az erős prediktív képességnek, az elméletfejlődés lehetőségének tagadása is meghúzódik.

A dialógus gondolatmenetét, a szerző legfontosabb érveit ennyiben lehet összefoglalni. Az elmondottakon kívül a szereplők még több más érvet — közülük néhányat a kvantumfizika területéről — hoznak fel álláspontjaik igazolására, ezek ismertetésére azonban itt nincs lehetőség. Bár Hesse itt csak egy nagyon speciális tudományelméleti kérdést elemez, mégis körvonalazódik egy, a neopozitivizmusból kiinduló, de ezt egy nagyon fontos kérdésben *meghaladó* koncepció. Ezen önállóbb elképzelés magját az a felismerés képezi, hogy a tudományelmélet bizonyos problémái csak úgy oldhatók meg, vagy megoldásuk csak úgy közelíthető meg, ha a tudományt fejlődésében is vizsgáljuk.

Hesse legjelentősebb gondolata abban foglalható össze, hogy egyedül a tudomány funkcionálása nem elégséges szempont a tudomány ismeretelméleti, logikai analíziséhez. Ehhez a szemponthoz egy legalább ennyire fontos szempontnak kell hozzájárulni, ez pedig a tudomány fejlődése. A tudomány fejlődésének szempontja azonban akaratlanul is valamilyen mértékű eltávolodást jelent a neopozitivizmus idealista tudományfelfogásától, s egyben közeledést egy dialektikusabb — következésképpen materialistább — tudományfilozófiához.

A dialógusban felvetett, az analógiák és modellek szerepét illető problémák a tudomány tényleges kérdései. A fejlődő és funkcionáló tudomány szempontjából tett kísérlet e kérdések megválaszolására alapvetően hozzásegíthet a helyes megoldáshoz. A konkrét kifejtésekkel kapcsolatban azonban egy kritikai megjegyzést szeretnénk tenni. Úgy látjuk ugyanis, hogy az elméletek kiterjesztése új jelenségekre nem mindig úgy történik, ahogy Hesse leírta. Bár egyetértünk vele abban, hogy a *P*-állításokat az elmélet alapján kell és lehet interpretálni, nem fogadhatjuk el a *P*-állításoknak általa vázolt szerkezetét. Nem fogadható el az, hogy a megfigyelési predikátumok közötti kölcsönviszony (két vagy több, eredetileg szétválasztott tapasztalati mező egységesítése) csak egy már jól funkcionáló elmélet valamely teoretikus predikátuma vagy ilyenek csoportja segítségével található meg. Ebből a feltételezésből ugyanis az a — bizonyára Hesse számára sem elfogadható — következmény adódik, hogy pl. jelenlegi teoretikus predikátumaink elégségesek minden lehetséges tapasztalati mező egységesítésére, csak ügyesen kell megválasztani a *P*-állításban szereplő teoretikus terminust.

Hogy világossá tegyük ellenvetésünket, megpróbáljuk részletesebben felvázolni. Hesse feltételezett két diszkonnekt tapasztalati mezőt (hang és fény megfigyelések). Továbbá feltette, hogy az egyik tapasztalati mezőt egy elmélet egységesítette (hanghullámok elmélete). Ennek alapján az eredetileg diszkonnekt tapasztalati mezők egységesítését úgy képzeli el, hogy az elmélet néhány teoretikus terminusa — jelentésük bizonyos csekély modifikálásával — a modellek és analógiák segítségével átvihető másik tapasztalati mezőre (pl. a „frekvencia" a fényre vonatkozó megfigyelésekre). Ez egyben az elmélet fejlődését, alkalmazhatósági területének kitágulását is jelentené. Hesse ezen elképzelése abból a hallgatólagos feltételezésből indul ki, hogy egy elmélet teoretikus terminusai bizonyos csekély jelentésváltoztatással *átvihetők* más empirikus területekre. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy bár ez az esetek

nagy számában ténylegesen így is van, de mint tudománytörténeti anyagon kiválóan igazolható, nagyon sok esetben nem vihetők át a teroetikus terminusok új tapasztalati mezőkre jelentésük *radikális* megváltoztatása nélkül (pl. a „lineáris harmonikus oszcillátor" jelentését gyökeresen meg kellett változtatni, hogy a hősugárzással kapcsolatos tapasztalati mezőt az addigi elméletekkel már összefoglalt empirikus területekkel egységesíteni lehessen). Ezek az esetek azt mutatják meg, hogy a modell fogalmát jobban ki kell szélesíteni, mint a Hesse definíciója, mert ellenkező esetben a tudomány fejlődésének Hesse által vázolt koncepciója nem tud magyarázatot adni a régi elméletről az új elméletre való áttérésre, azaz nem tud magyarázatot adni a teoretikus terminusok jelentésének radikális megváltozására — holott a teoretikus predikátumok jelentésének ez a megváltozása szintén modellek és analógiák segítségével megy végbe.

A továbbiakban — a könyv második részében — a szerző az analógia tudományelméleti fogalmával foglalkozik. Az ókori valamint a középkori logika és filozófia — állapítja meg —, bár sokszor használ analógiát, magát az analogikus érvelést nem vizsgálja. A modern logikai irodalom röviden definiált analógiái pedig nem sokban hasonlítanak a tudományos modelleknél felhasznált analogikus érvelésekhez. Ez indokolja az analógia gondosabb analízisét, különös tekintettel az analógiának a tudomány fejlődése szempontjából való nagy jelentőségére.

Az analógia a tudományos elméletekben kétféle értelemben használatos. Az analógia első, gyengébb értelme az, hogy ugyanazon formális rendszer két különböző interpretációja között van egyértelmű megfelelés (pl. azonos struktúrájú differenciálegyenletek eltérő fizikai interpretációval). Ez formális analógiának nevezhető. Az erősebb értelemben vett analógia magukra a fizikai jelenségekre vonatkozik. Ezt materiális analógiának lehet nevezni, és ez az, amely a tudományos modellekben felhasználást nyer (ilyen materiális analógia áll fenn a hang : : hangmagasság és a fény : : szín viszonyban). A modell analógiái tehát nem formális, hanem materiális analógiák.

A könyv utolsó részében az analógia logikai problémáját fogalmazza meg: adva van két analóg objektum, melyek mindegyike *b* sajátossággal rendelkezik, ezen kívül az első tárgy *a*-val, a másik *c*-vel is. Azt akarjuk tudni, hogy az első tárgynak egy *d* sajátossága hozzátartozik-e a másikhoz vagy sem: azaz, hogy a *d*-nek a másik tárgyhoz tartozásáról felállított hipotézis igaz-e vagy sem. Ez tulajdonképpen a hipotézisek közötti választásproblémája, amelyre különböző szerzők eddig négy kritériumot állapítottak meg, és valamennyien az általuk kidolgozott kritériumot tartották a választás egyetlen kritériumának. Ezek: az induktív igazoltság, a valószínűség (főleg Keynes, Von Wright és Carnap), a falszifikálhatóság (Popper) és az egyszerűség (Mach). A felsoroltak azonban — folytatja Hesse — egymagukban nem képesek egy hipotézisről a felállításakor eldönteni, hogy helyes-e vagy sem, ezért nem lehetnek egymagukban az ugyanazon jelenségre felállított rivális hipotézisek közötti választás kritériumai. Rajtuk kívül meg kell követelni, hogy az elmélet erősen prediktív legyen. Egy modell interpretációval rendelkező hipotézist pedig már jogosan emelünk ki a többi, ezzel nem rendelkező közül.

Hesse könyve a modellek és analógiák komplex elemzését próbálja megadni. A könyv értékét abban a tényben kell keresnünk, hogy szakít az ortodox neopozitivimus álláspontjával, és a részletkérdések többé-kevésbé helyes vizsgálata mellett egységesebb, a valóságnak jobban megfelelő tudományfilozófiai koncepciót fejt ki.

Altrichter Ferenc

Neumann János: A számológép és az agy[1]

Neumann János hatalmas életművének utolsó, töredékes formájában is klasszikus darabját kapja kézbe az olvasó *A számológép és az agy* című könyvével. A Silliman-előadások köteteiben napvilágot látott posztumusz művében foglalta össze Neumann János azokat az alapvető eredményeket, amelyeket sok irányú tudományos alkotótevékenységének egyik legfontosabb területén — az automaták általános vizsgálatában — ért el.

Amint a jellegzetes cím is világosan mutatja, a könyvben a modern számológép és az agy felépítésének és működésének összehasonlítását végzi el, mégpedig kibernetikai aspektusból. A jelenlegi tudományos problémák között kétségkívül ez az egyik legjelentősebb, s mind elméleti, mind praktikus szempontból a már eddig elért, teljesen újszerű eredmények mellett további komoly reményekre jogosít. Neumann

[1] Gondolat, 1964. 131 o.

Jánosnak ebben a könyvben rögzített eredményei nélkülözhetetlen alapul szolgálnak a jövő vizsgálatai számára is.

Könyvének bevezetésében a szerző világos programot tűz maga elé: „E munkámban ... az idegrendszer megértéséhez igyekszem közeledni a matematikus szemszögéből", és nyomban hozzáfűzi, hogy könyve „csak valamelyes rendszerezett spekulációkat tartalmaz arról, hogy miként kellene hozzákezdeni az ilyen megközelítéshez." A vizsgált probléma nagy nehézségeire kitünően rávilágít az a sejtése, hogy „az idegrendszer mélyrehatóbb matematikai... vizsgálata kihatással lesz arra is, ahogyan a matematikának e vizsgálódásban közrejátszó oldalait értelmezzük."

Neumann egyébként nemhogy elkendőzni kívánná a vizsgálat útjában álló igen komoly akadályokat (amelyeket a téma nagyfokú bonyolultsága és teljes újszerűsége, valamint idevágó ismereteink hiányossága okoz), hanem lépten-nyomon felhívja rájuk olvasói figyelmét. Mindenütt kerüli az abszolut érvényre törekvő kijelentéseket, de sejtéseit, hipotéziseit, amelyek alapvető jelentőségűek, „ésszerű érvekkel is alá tudja támasztani". Művének tanulmányozása éppen ezért általános módszertani szempontból is nagyon tanulságos.

A könyv rendkívül tömör, helyenként töredékes. A második részben sok helyütt a szerző csak a maga számára vázolt egyes gondolatokat, részletes kifejtésüket korai halála megakadályozta. A mű olyannyira tömör, hogy meddő feladatnak látszanék valamiféle tartalmi kivonatot készíteni belőle. Csupán arra törekedhetünk, hogy felhívjuk a figyelmet a könyvben tárgyalt lényeges problémák egynémelyikére.

Az első (és teljesen kidolgozott) rész címe: A számológép. Ebben a szerző a modern számológépek legfontosabb rendszerezési és gyakorlati működési alapelveit tisztázza. Bevezetőben az analóg és a digitális eljárás jellemzését, majd a logikai vezérlés különféle megoldásaira vonatkozó alapelvek ismertetését kapjuk. Neumann János nagy figyelmet szentel a vezérlésmódok rugalmasságának bemutatására; ez igen fontos mozzanat a számológép és az agy összehasonlításának vizsgálatához is, mivel az idegrendszerben megvalósuló vezérlésmód rendkívül rugalmas. Miután megmutatja, hogy a számológépben szükség van egy külön memóriaegységre, amely alkalmas számok, utasítások vagy egyéb információk tárolására, a digitális gépek két alapvető — a „sorrendszabályozási pontok" és a memóriában tárolt utasítások segítségével megvalósított — vezérlésmódját tárgyalja. Megjegyzendő, hogy az utasítások rendszerének memóriában való tárolását éppen Neumann János javasolta H. H. Goldstine-nel együtt 1947-ben, és ez rendkívül jelentős lépésnek bizonyult a számológépek fejlesztésében, mivel nagymértékben megnövelte lehetőségeiket.

A szerző külön megvizsgálja a „vegyes" géptípusok osztályának egyes problémáit. Az ide tartozó gépekben az analóg és a digitális elv együttesen kerül alkalmazásra. Ezt az osztályt (különféle esetekben történő alkalmazásának előnyei mellett) előtérbe helyezik az idegrendszeri működéssel megmutatkozó analógiák is.

Neumann ebben a művében is nagy figyelmet szentel a pontosság kérdésének. Megtárgyalja a szükséges pontossági követelmények jellegét és azokat a módozatokat, amelyekkel a gépek pontossága növelhető. Megállapítja, hogy ebben a vonatkozásban a digitális működés előnyösebbnek bizonyul. Megmutatja, hogy a gépekkel megoldható feladatokban szereplő szükséges műveletek nagy aritmetikai (és logikai) mélysége, ami a „jelenlegi matematikai és numerikus eljárásaink belső szerkezeti felépítésével kapcsolatos", gyakorlatilag is teljesen indokolttá teszi az igen nagyfokú pontosságra ($1 : 10^{12}$) berendezett digitális gépek alkalmazását.

Ezután a modern analóg és digitális gépek jellemzőinek tárgyalására tér át. Ismerteti a legjellegzetesebb alkatelemekkel szemben támasztott követelményeket, valamint az alkatrészek legfontosabb karakterisztikáit (elemek működési sebessége, száma stb.) Különös figyelmet szentel a számológépben található aktív elemek vizsgálatának, de megtárgyalja olyan alkatrészek problémáit is, amelyek nem aktív alkatelemekből épülnek fel (pl. egyes memóriaelemek). Az első részt a gépek memóriaegységével kapcsolatos kérdések vizsgálata zárja le (az elérési idő problémái, memóriakapacitás stb.). Mind elméleti, mind praktikus szempontból igen nagy figyelmet érdemel a memória-szervek hierarchiájának itt tárgyalt elve.

A könyv második részének címe: Az agy. Mint az mindjárt az elején kitűnik, ebben a részben szándékozik a szerző az eredeti fő célját elérni, tehát elvégezni a számológép és az agy összehasonlítását. A kétféle „automata" között megmutatkozó hasonlóságok és eltérések megvitatására kívánja helyezni a súlyt, miközben fő feladatának néhány igen jelentős eltérés kifejtését tartja. Nyomatékosan felhívja a figyelmet arra, hogy az automatának tekintett agy és számológép közötti különbségek nemcsak a méret, sebesség stb. — egyszóval a jól ismert mennyiségi jellegű eltérések — tekintetében mutatkoznak meg, hanem „bizonyos sokkal mélyebb szinteken: töb-

bek között a működési és vezérlési elvek, valamint az általános szervezeti megoldás vonatkozásában". Ezt a fontos megjegyzést rendkívül mélyreható útmutatásként kell értékelnünk, amelynek szelleme megóv — analógiák láttán — elhamarkodott kijelentésektől, de egyben a kétféle „automata" közötti viszony alapos tanulmányozására ösztönöz.

A részletes tárgyalást a következő mondat vezeti be: „Az idegrendszer vizsgálatánál mindenekelőtt szembetűnik, hogy fő arculatát tekintve digitális jellegű." Ezt követően részletesen elemzi azokat a „szervezeti és működési adottságokat", amelyeken a bevezető megállapítás mint kiindulópont nyugszik. Bizonyos, később részletezett egyszerűsítésekkel élve, leírja az idegsejtet, az idegsejtek egymással megvalósuló kapcsolatát és működésüket. Mindebből, valamint az ideg-impulzus természetének és az ingerlés folyamatának egyszerűsített jellemzéséből a következő fontos megállapításhoz jut: az idegsejt aktív szervként való működésének leírása „lényegében egy digitális gép megfelelő szervének működési leírása, illetve olyan meghatározás, amely megfelel annak, ahogyan egy digitális szerv szerepét és működését jellemezni kell". De nyomban hozzáteszi: tekintetbe véve azokat az idealizálásokat és egyszerűsítéseket, amelyek az előző leírásban benne foglaltattak, a digitális jelleg már nem olyan világos és egyértelmű. Mielőtt azonban ezt részletezné, még elvégez néhány mennyiségi jellegű összehasonlítást (méret, energiafogyasztás stb.) az idegsejt és a mesterséges alkatelemek között. Az ebből levont igen fontos következtetések megtárgyalása után „ingerlési feltételek" címen rátér az idegműködésről adott leírásban szereplő egyszerűsítések megvitatására.

Az idegsejtek és a mesterséges aktív alkatelemek működésének összehasonlításából — a kétségtelenül meglevő analógiák mellett — olyan lényeges különbségek fennállására mutat rá, amelyekből az következik, hogy az idegrendszerben hatékony ingerkombinációk sokkal bonyolultabb meghatározást követelhetnek, mint amilyenekkel a mesterséges alkatelemek esetén számolni kell. További lényeges különbségekre vezet az ingerküszöb (sőt feltehetően sokkal bonyolultabb feltételek), valamint az összegződési idő figyelembevétele. Minden jel arra mutat — írja a szerző —, hogy az idegsejt a valóságban jóval bonyolultabban működik, mint ahogyan az elemi logikai műveletekhez igazodó leírással jellemezni lehet.

Kétségtelenül az egyik legérdekesebb rész az idegrendszeri memória kérdésének tárgyalása. Mindjárt az elején egy szembetűnő megjegyzést találunk. Neumann János azt a sejtést vagy feltevést, hogy „az idegrendszeren belül egy vagy több memória-berendezés működik", a mesterséges számolóautomatákkal szerzett tapasztalatok révén látja alátámasztottnak, mivel a memória-egység „minden eddigi mesterséges számológép felépítésében életbe vágóan fontos szerepet játszott, úgyhogy alighanem elvileg nélkülözhetetlen". Ez tipikus példája annak, hogy a számológépek (vagy egyéb kibernetikai berendezések) útján nyert elvi jelentőségű tapasztalatok miként eredményezhetnek vagy valószínűsíthetnek feltevéseket az idegrendszerre vonatkozóan, s ezen az úton hogyan vihetnek közelebb számos, még tisztázatlan probléma megoldásához.

A következőkben igen fontos elveket vázol az idegrendszeri memória kapacitásának becslésére vonatkozóan, majd egy konkrét becslést is megad. Végül megtárgyalja a memória „lehetséges fizikai megtestesülésére" vonatkozó különféle hipotéziseket. Az idegrendszer memória-egységének működését illetően megjegyzi, hogy a benne áthaladó folyamatok jellegüket digitálisról analógra és viszont változtathatják.

Elhagyva a memóriával kapcsolatos kérdéseket, bevezeti a program fogalmát („a logikai utasítások olyan rendszere, amelyet egy automata végre tud hajtani, és amely az automatát valamilyen szervezett feladat teljesítésére készteti"), és megvizsgálja azt a szerepet, amelyet a gépek működésének vezérlésében betölt. A programok két fajtáját különbözteti meg, a teljes és rövid programot, ez utóbbinál bő hivatkozásokkal Turing eredményeire és a Turing-elvre.

A befejező rész rendkívül töredékes. Itt azt a problémát vitatja meg a szerző, hogy „a logika és az aritmetika milyen viszonylagos szerepet tölt be a tetszőlegesen bonyolult automaták és különösen az idegrendszer működésében". Minden mesterséges automatában rendszerint egy tisztán logikai és egy aritmetikai részt találunk. Ebből az automataként felfogott idegrendszerre az következik, hogy rendelkeznie kell bizonyos aritmetikai és logikai részekkel. Ha mármost a számológépekre kidolgozott pontossági követelményt alkalmazzuk, és tekintetbe vesszük egyfelől az idegrendszer révén megoldott problémák bonyolultságát, másfelől azt a pontossági szintet, amely szükségesnek mutatkozott a mesterséges számolóautomaták alkalmazásánál, akkor az idegrendszer „aritmetikai részétől" a 10—12 tizedes jegynyi pontosságot is meg kellene követelnünk.

E pontossági követelmény viszont „abszolút valószínűtlen, hogy megfelel a valóságnak". Ha azonban feltesszük (és ezt bizonyos ismeretek kétségtelenül alátámasztják), hogy „az idegrendszerben alkalmazott jelrendszer természete nem digitális, hanem statisztikus", akkor — valódi ismereteinknek megfelelően — olyan számolóautomataként írhatjuk le az idegrendszert, amely igen alacsony pontossági szinten működve kellőképpen és igen magasrendű logikai megbízhatósággal tudja ellátni rendkívül bonyolult feladatát. Tehát „az aritmetikai leromlásért a logika megjavulását kaptuk cserébe".

A zárógondolatok rendkívül érdekesek. Az idegrendszerben felhasznált kétféle közléstípus — a logikai közlések (nyelv) és az aritmetikai közlések (matematika) — szükségképpen elvezetnek a nyelv kérdéseihez. S a nyelv analógiáját felhasználva Neumann felveti: „józanul feltételezhetjük, hogy a logika és a matematika is történeti eredetű és esetleges kifejezési formák", és lehetnek a megszokottól lényegesen eltérő változataik is. „A központi idegrendszer és az általa átvitt üzenetrendszer természete pozitíven arra mutat, hogy valóban ez a helyzet." Láthatóan itt már az emberi megismerés igen fontos, általános kérdéseibe torkollik a vizsgálat.

Végül megjegyezzük, hogy a könyv Neumann feleségének előszavát is tartalmazza. Ebben a szerző tevékenységének sok személyes mozzanatáról és e műve megszületésének történetéről kapunk képet.

A könyv végén Tarján Rezső utószava önálló értéket jelent. Neumann János tevékenységét ismertetve összefüggő képet ad az automaták működésének számos elvi problémájáról, és ismerteti Neumann e könyvben nem szereplő eredményeit.

Külön ki kell emelnünk Szalai Sándor igényes fordítását és bőséges magyarázó jegyzeteit, amelyek nagyban elősegítik a mű széles körű megértését.

Székely Sándor

Ju. B. Borev: A tragikumról[1]

Borevnek a komikumról írott, bolgár és német nyelven is megjelent könyve[2] után ez a második kísérlet arra, hogy monografikusan mutassa be azokat az esztétikai kategóriákat, amelyeket „Az esztétika kategóriái"[3] és „Esztétikai alapkategóriák"[4] c. munkáiban összességükben vizsgált.

A szerző bevezetőben vázolja metodológiai felfogását: „A tragikum modern tudományos elmélete csupán a legfőbb marxista metodológiai elvre, a logikai és a történelmi egységének alapjára épülhet." (10. o.) A historizmus elvének alkalmazását azonban az adott témában bonyolítja, hogy nem egy, hanem két történeti vonal egymással párhuzamos vizsgálatáról van szó: magának a tragikum történeti fejlődésének, valamint a tragikummal foglalkozó esztétikai elméletek történelmi fejlődésének vizsgálatáról. Borev az esztétika történetének vonalát alig dolgozza ki könyvében: szinte kizárólag Arisztotelész, Hegel, valamint néhány mai polgári irodalomkritikus tragikum-felfogásával foglalkozik. Különösen hiányolni kell, hogy nem érinti kritikailag a könyv annak az egyébként kiváló gondolkodónak elfogadhatathatatlan tragikum-interpretációját, akit filozófiájának materialista és forradalmi jellege miatt a szovjet filozófiatörténészek és esztéták egy része mindmáig túlságosan közel hoz a marxista esztétikához: Csernyisevszkijét. Az antropológiai materializmus orosz képviselőjének felfogása szerint „A tragikum egy ember nagy szenvedése vagy egy nagy ember pusztulása. Az első esetben a részvétet és a félelmet az kelti fel, hogy a szenvedés *nagy*, a másik esetben, hogy valami *nagy* pusztul el." (N. G. Csernyisevszkij Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1952. 191. o.). E meghatározást azonban Csernyisevszkij, hogy ne csak a szenvedés, hanem a cselekvés tragikuma is beleférjen, egy olyan tézissé bővíti, amely szerint „a tragikum az iszonyatos az emberi életben". (Uo. 192. o.)

Ami mármost a marxi felfogást illeti, ez Borev szerint egyáltalán nem tekinti az emberi élet minden iszonyatát, minden nagy szenvedést vagy minden nagy ember elpusztulását tragikusnak. A tragikum az olyan egyéniség pusztulása, aki életművében, társai emlékezetében és élettapasztalatában tovább él; a tragikum a halál és a feltámadás, a halál és a halhatatlanság problémájának koncentrátuma.

[1] О трагическом. Советский писатель, Москва, 1961. 391 o. (Sajtó alatt a Kossuth Kiadónál.)

[2] О комическом. Ак. Наук СССР институт Мировой Литературы им. А. М. Горького, Москва 1957. 231 o.

[3] Категории эстетики. Мин. Высшего Образ. СССР. Гос. Унив. им. М. В. Ломоносова, Москва 1959. 183 + 1 o.

[4] Основные эстетические категории. Высшая школа, Москва 1960. 445 o.

Az így felfogott tragikum kultúrtörténeti forrásának a szerző Dionüszosz misztériumát tekinti, amelynek résztvevői évről-évre eljátszották az isten halálát és feltámadását, valamint efölötti örömüket-fájdalmukat. Borev szerint ez a tragikumnak az az „ősszejtje", amelynek a történelem során való kibontakozását a továbbiakban vizsgálni kell.

Mielőtt azonban ennek részletes áttekintésére rátérne, előbb annak az általános kérdésnek szentel fejezetet, hogy milyen az összefüggés adott korban egyén és társadalom viszonya és a halálról s halhatatlanságról kialakított nézetek között. Megállapítja, hogy „tragikusság csupán ott van, ahol van lehetőség a személyiségeknek a társadalomban való folytatására, az egyénnek a társadalmiban való feloldódására. Csak ott vannak meg a feltételek tragédia keletkezéséhez, ahol az egyén fizikai halála után megvan a lehetősége a társadalmi máslétének ... Olyan személyiség szükséges, aki felveszi magába az általánost, aki feloldja magát az általánosban, de megőrzi saját arculatát, saját megismételhetetlen individualitását, saját szabadságát és cselekvés aktivitását, és végül, ami különösen fontos, olyan személyiség, akit, bármennyire is feloldódjék a társadalmiban, semmi és senki *nem helyettesíthet teljesen*, akinek elvesztése *teljesen nem pótolható* semmi által, senki által, még a társadalom, még az egész világ által sem." (36. o.)

Ezzel magyarázza Borev, hogy az antik görög társadalom miért szolgált megfelelő talajul a tragédia művészetének kifejlődéséhez. Elemzi ugyanakkor egyén és társadalom viszonyának két olyan szélsőségét, amely ellenkezik a tragikum princípiumával. (Sajnos, az elemzésben nem következetes: míg a görög tragédia alapját a társadalmi valóságban, egyén és társadalom valóságos harmóniájában mutatja fel, addig a tragikummal szemben álló tendenciáknak már csak ideológiai vetületét kutatja; valóság és ideológia ilyen keveredése helyenként másutt is előfordul a könyvben, pl. nem mindig lehet pontosan tudni, hogy a társadalmi életben kibontakozó valóságos tragikumról vagy a művészetben ábrázolt tragikumról van-e szó.) Az egyik tragikumellenes tendenciát a keleti ideológiában, elsősorban a buddhizmusban mutatja ki: „A hagyományos ‚keleti' nézet személyiségnek és társadalomnak, életnek és halálnak, halálnak és halhatatlanságnak az adott esetben minket érdeklő kölcsönviszonyára vonatkozóan a személyiségnek olyannyira teljes és abszolút feloldódását tételezi fel az általánosban, hogy a személyiségnek teljes és abszolút helyettesíthetősége jön létre az általános által, olyan elképzelés keletkezik, hogy a halál teljesen ugyanaz, mint az élet, ... a halál és a halandóság hiányának és a *halhatatlanság határtalan uralmának* érzése jön létre ... ez utóbbi azzal bosszulja meg magát, hogy a személyiség, akinek abszolút halhatatlansága van, elveszít mindenféle halhatatlanságot, mert mi maradhat meg, hagyhat nyomot, örökítődhet meg az adott személyiségből, az ő megismételhetetlenségéből, ha az adott személyiségben nincs semmi megismételhetetlen, pótolhatatlan, visszahozhatatlan — olyannyira teljesen feloldódott az általánosban, hogy csupán az általános maradt meg, és nem maradt meg semmi individuális. Ezen a keleti-buddhista alapon csupán élet és halál körforgásáról való elképzelés jöhet létre, de nem fejlődhet ki igazi tragédia-művészet." (37—38. o.) Az elemzés lényegében helytálló, de mindez nem az ideológia „keleti", hanem vallásos jellegével van összefüggésben, ugyanez érvényes a „nyugati" kereszténységre is, mint erre később Borev maga is rájön. Mégis a másik tragikumellenes tendenciát mint „nyugatit" állítja szembe az előbbivel: „Míg a Kelet a személyiség és a társadalom problémáját úgy vetette fel, hogy a személyiség abszolúte feloldódik a társadalomban, addig a nyugati világnézet burzsoá egocentrizmusa valami teljesen ellentéteset kiáltott ki — *a személyiség abszolúte feloldhatatlan az általánosban*. Az egyéninek az általános által történő abszolút pótolhatóságával a burzsoá Nyugat az egyéninek az általános által való *abszolút pótolhatatlanságát* állította szembe, a halálnak az élettel történő azonosításával az élet tagadása és a halállal való egyenlősítése lett szembeállítva, ... a halhatatlanság határtalan uralmával *a halál határtalan uralma* áll szemben, a személyiség elértéktelenítésével olyan *egocentrikus abszolutizációja* áll szemben, amely végül is a személyiségnek ugyanazzá a társadalmi elértéktelenítésévé válik. Ezen az egzisztencialista alapon szintén nem jöhet létre tragédia, hanem ‚atragédia' és ‚atragikum' jön létre, vagyis minden tekintetben feje tetejére állított ... tragédia. Az ‚atragédiát' nem a halhatatlanság pátosza, hanem a halál pátosza hatja át." (39. o.)

Borev, mint említettük, adósunk marad az ideológiánál mélyebbre, a társadalmi létig hatoló megvilágításával annak, hogy bizonyos korok — amelyek az általa megjelölt ideológiákat szülik — miért alkalmatlanok arra, hogy bennük a szó igazi értelmében vett tragikum kibontakozzék.

Arról van szó, hogy a Borev által megjelölt „atragikus" ideológiák az elidegene-

dettség állapotának termékei, és az elidegenedettség tartósan rögződött *állapota* nem kedvez tragédiák kibontakozásának. Ha Antigonéval egy elidegenedett államgépezet állott volna szemben, nem pedig egy olyan állam, amelyet — mint erre Hegel rámutat — lényegében ő maga is elfogadott, akkor sorsa a szó hétköznapi értelmében tragikus lett volna ugyan, esztétikai értelemben mégsem lehetne tragédiáról beszélni. A tragédiák igazi közege az elidegenedés *folyamata*. A tragikus hőstől saját tette következtében idegenedik el a társadalom, a másik ember, az emberiesített tárgyak világa mint saját szervetlen teste, és az elidegenedés folyamatában a hős eltávolodik attól a céltól, amelyet tettével el akart érni.

Ezzel kapcsolatosan nem lehet teljesen elfogadni Borev koncepcióját, aki a tragikumot a *biológiai* halál és a *társadalmi* halhatatlanság ellentétes egységének fogja fel. Ez ugyan már szűkebb értelmezés, mint a Csernyisevszkijé, de még mindig túl tág: a 75 éves Engels, a 88 éves Verdi vagy a 94 éves Shaw halála kétségkívül pótolhatatlan személyiségek biológiai halála volt, társadalmi halhatatlanságuk is tagadhatatlan, távozásuk mindennapi szóhasználattal az emberiség tragikus vesztesége, mindez mégsem fér bele az esztétikai értelemben vett tragikum fogalmába. Másfelől a biológiai halál nem is feltétlen kelléke a tragikumnak: Bánk bán élete biológiailag nem szűnt meg, csak társadalmilag, Melindát és nagyúri rangját elveszítve. A tragikum az egyén számára társadalmi életének — lényeges társadalmi kapcsolatainak — elvesztése. Ez együtt járhat a tragikus hős megölésével, vagy maga után vonhatja öngyilkosságát. De a tragikum lényeges mozzanata maga a társadalmi halál, a bukás.

Borev a könyvének második részében azt vizsgálja, hogy a tragikum dionüszoszi ősszejtje hogyan bontakozik ki a történelem során. Ebben a részben a szerző igen gyümölcsözően érvényesíti a marxista esztétikának azt a gondolatát, hogy az egyes művészeti jelenségeknek — így a tragikumnak is —, amelyek fejlődését alapvetően a társadalom gazdasági alapja, valamint politikai-jogi és erkölcsi-ideológiai felépítménye határozza meg, kimutatható egy belső fejlődésvonala is, amely párhuzamosan fut magának a társadalmi valóságnak a fejlődési vonalával.

A tragikum fejlődésének első állomása az antikvitás. Az antik tragikumra az ember heroikus felfogása a jellemző. A hős azonban itt még nem jelentkezik a társadalomtól, a világtól elkülönült individualitásként: Oidipusz vállalja tettét és a felelősséget érte, holott nem személyes indítékai hanem az előtte ismeretlen objektív körülmények okozták.

A középkorban a tragikus hős heroikus cselekvését vértanúi szenvedés váltja fel, a katharzis helyét pedig a vigasztalás foglalja el. Borev két tragikum-felfogás ellentétét Aiszkhülosz Prométheuszának és Krisztus alakjának — az emberért szenvedő két istennek — az összehasonlításával mutatja meg. Az antik tragédia eseményeinek, az összeütközésekben részt vevő erőknek természetessége, valóságossága helyett csodákkal, természetfelettiséggel, misztikummal találkozunk. A hősök aktivitásának hiánya következtében itt a tragikum tulajdonképpen felbomlik, és az „atragikum"-nak egy előformáját kell felismernünk.

A tragikum reneszánsz kori felfogását Shakespeare tragédiáin mutatja be Borev. Shakespeare volt szerinte az első, akinél a hegeli szóhasználat értelmében vett „általános világállapot" tükröződött a tragédiák ban. Pl. az „Othelló"-ban: „Magának a világnak, magának a kozmosznak kell velejéig átitatva lennie hazugsággal, álnoksággal, kétszínűséggel, hűtlenséggel — írja Borev —, hogy Othello Desdemonát hűtlenséggel gyanúsíthassa . . . Desdemonában és iránta érzett szerelmében összpontosult Othello számára az egész világmindenség, a világ egész tökéletessége, egész harmóniája, a lét rendjének egész szilárdsága. Meggyanúsítani Desdemonát számára ugyanaz volt, mint a világban kételkedni." (91—92. o..) A Shakespeare-i hősöket a személyiség korlátozatlan szabadsága jellemzi, amellyel a világállapottal — mint azzal nagyságrendileg egyenlők — szembeszállnak, saját maguk megvalósítására törekedve.

A klasszicista tragédia az abszolutista állam által megrendszabályozott személyiségnek a tragédiája.

Miután a Shakespeare-i tragédiák „általános világállapot"-át a klasszicizmusban egyfajta történelmen kívüli, stilizált világállapot váltotta fel, a romantikában még ez is eltűnik, és a konfliktus a világból áttevődik a hős lelkivilágába. „A romantikus tragédia a hős lelkét átfogó ‚világfájadalom' tragédiája . . . A romantika a tragikus jellem különös típusát hozta létre, amelynek alapját nem a drámaiság, hanem a líraiság, nem drámai, hanem lírai feszültség képezi." (118—119. o.) A romantikus tragédia nem a hősök cselekvésére, hanem élményeire és gondolataira épít.

A kritikai realizmus tragikum-felfogását Puskin „Borisz Godunov" c. drámáján mutatja be Borev. E választás meglehetősen önkényes; annak bizonyítását hivatott szolgálni, hogy a kritikai realizmusban a

tragikum fő forrása az egyén és a társadalom, a személyiség és a néptömegek diszharmóniája. Ebben van ugyan igazság, mégsem véletlen, hogy az egyetlen dráma, amelyet ennek illusztrálására felvonultat, történelmi tárgyú: a klasszikus kapitalizmus korában, amelynek talaján a kritikai realizmus kibontakozott, elsősorban nem a közélet, hanem a magánélet, nem a néptömegek céljaiért, hanem egyéni célokért folytatott küzdelem mutat fel tragikussá éleződő konfliktusokat; szerelmesek, házastársak, szülők és gyerekek, rokonok, barátok, munkatársak, főnökök és beosztottak közötti konfliktusok okozzák elsősorban a tragédiákat e korban. Ezekre a tragédiákra is érvényes azonban a szerző megállapítása: „A XIX. sz. realista irodalmában . . . szétválás jött lére az ember tragikus sorsa és jellemének esztétikai meghatározottsága között. Nem-tragikus jellem tragikus történetek hősévé vált . . . A XIX. század realista művészete ismer tragikus helyzeteket, sorsokat, szituációkat, de csaknem egyáltalán nem ismer tragikus jellemeket."

A tragikum fejlődésének történeti áttekintése egészében szigorú következetességgel juttatja érvényre a történeti és logikai párhuzamosságának elvét. A könyv második fele (már a kritikai realizmusról szóló fejezetben érezhetően) azonban sajnos nélkülözi ezt a szigorúbb logikai szerkezetet, pusztán leíró jellegűvé, szétesővé válik. Az ide tartozó két rész korunk tragédiájával, a modernizmus, ill. a szocialista realizmus tragikum-felfogásával foglalkozik.

A modernizmusra a szerző az „atragikum"-ot találja alapvetően jellemzőnek. Ennek több lényeges ismertetőjegyét sorolja fel: az idő szétrombolódását és a jövő elvesztését, az ember halandóságától való iszonyt, az élet értelmének elvesztését, a személyiség degradálását, az egyén és a társadalom közötti kapcsolat egocentrikus szétszakítását, ami a jellem felbomlásához vezet.

Sajnos, az atragikum ismertetőjegyeiről Borev nem mond sokkal többet a felsorolásnál, bár mindegyiknek külön fejezetet szentel. Néhány meglehetősen ötletszerűen összeválogatott irodalmi példa mindegyikre — és kész. Véleményünk szerint Borev módszere bosszulja meg magát, amikor a történelmi vizsgálódásaiban a jelenkorhoz ér. Ahhoz ugyanis, hogy a tragikumot immamens fejlődésében vizsgálja, pusztán zárójelben utalva arra, hogy a végső determininánsokat a társadelmi élet mélyebb, gazdasági, politikai és ideológiai rétegeiben, ezek reális történeti változásaiban kellene keresni, maximális absztrakcióval kell kezelnie a tragikum fejlődésének egyes állomásait; a konkrétabb jelenségek — köztük lényegesebbek is — már csak reális történelmi kontextusukból érthetők meg, logikai szükségszerűségüket innen, nem pedig saját immanes fejlődésükből nyerik. A jelenkori anyag pedig már nem bírja ki ezt az absztrakt kezelést. Amikor a modernizmus „atragikum"-ának konkrét jegyeiről van szó, akkor ezeket az imperializmus korának társadalmi valóságából kellene levezetni, megmutatva, hogyan fakad a parazita életmódból, valamint a világháborúk élményeiből és veszélyéből és a forradalmak perspektívájából az az életérzés az értelmiség egy részénél és bizonyos más rétegeknél, amelyeknek tünetei az idő felbomlása, a jövő elvesztése, a halálfélelem stb. Borev könyvében az imperializmus korának e jelenségeire csak egészen általános, szinte közhelyszerű utalást találunk. Miután ily módon megfosztja magát a mai jelenségek logikai megalapozásának, szükségszerűségük bemutatásának egyetlen lehetőségétől, elkerülhetetlenül adódik e rész leíró jellege, ötletszerűsége.

Ami magát a szocialista realista tragikumot illeti, erről helyesen állapítja meg a könyv, hogy általános világállapota a forradalom. A forradalom azonban különböző szakaszokon halad át. A fegyveres felkelés, a fegyvertelenül vívott politikai küzdelem, a békés gazdasági építőmunka, a kulturális forradalom a tragikus kollíziók más és más típusaival járnak. Borev igen helyesen vitába száll azokkal az esztétákkal, akik a forradalomnak a burzsoázia likvidálása utáni szakaszára nézve tagadják tragikus konfliktusok létezését. Felsorolja e lehetséges konfliktusoknak néhány típusát. Ahhoz azonban, hogy mindannak, amit megállapít, logikai szükségszerűséget adjon, magának a szocialista forradalomnak reális történetét kellett volna végigelemeznie abból a szempontból, hogy egyes szakaszaiból milyen ellentmondások fakadnak és ezek közül melyek azok, amelyek szükségszerűen tragikus konfliktusokhoz vezetnek.

A szocialista realizmus irodalma leggazdagabban az antagonisztikus osztályok közötti politikai harc tragikus konfliktusait ábrázolja. E harc ábrázolásának buktatója abban van, hogy ha az osztályellenség csak a tiszta negativitás hordozója, ha az egyetlen fölénye az elbukó pozitív hőssel szemben az ideiglenes erőtúlsúly, akkor a harc ábrázolása lehet megrázó hőskölteмény, de nem lehet tragédia, amelynek igényével sokszor fellép. A pozitív tartalom, amelynek a tragédiához a negatív félben is meg kell lennie, valamilyen lényeges erkölcsi tulajdonság, de lehet pusztán a tragikus pozitív hőshöz fűződő személyes

— családi, szerelmi, baráti — kapcsolat; végül tragikus a konfliktus, ha az osztályellenség oldalán olyan személyek harcolnak, akiket csak vélt vagy másodlagos érdekük kapcsol oda, elsődleges valóságos érdekük pedig a pozitív oldalhoz kötné őket. A politikai harc szakaszának olyan konfliktusa, amely még az abszolúte negatív ellenféllel szemben is — sőt akkor különösen — tragikus, bontakozhat ki olyan hamleti hős körül, akit humanista ideáljai hoztak a szocializmus oldalára, de képtelen vállalni azokat az erőszakos eszközöket, amelyek épp e humanista célok megvalósításához elengedhetetleneknek bizonyulhatnak.

A békés gazdasági és kulturális építőmunka szakaszára való átmenetben másfajta tragikus konfliktusok lehetőségei rejlenek. Itt az irodalmilag leginkább ábrázolt típus a középrétegek tragédiája. E rétegek számára saját ellentmondásosságuk mellett a tragikum fő forrása a szektás vezetési irány uralomra jutása, a szocialista törvényesség megsértése volt. A törvénysértések korának legtragikusabb hőse azonban az a kommunista, akinek egyfelől vállalnia kellett a felelősséget a tömegek előtt a szektás vezetés által elkövetett hibákért és bűnökért is, másfelől maga is áldozatul esett a törvénysértéseknek. A „baloldaliságnak" is megvan a maga sajátos tragikuma: a nagy végcélért kompromisszumokra, szükséges kerülő utakra való hajlandóság nélkül folytatott tevékenység hátráltatja a cél megvalósítását; a képtelenség arra, hogy az éles politikai küzdelem módszereit időben felváltsák a békés gazdasági építőmunka szakaszának és az ideológiai harcnak megfelelő módszerekre, veszélyezteti a szocialista forradalomnak azokat a vívmányait is, amelyeket a politikai küzdelem során értek el. Tragikus konfliktus lehetősége rejlik annak a vezetőnek sorsában, aki valóban áldozatkészen küzdötte végig a forradalom első szakaszát, feláldozva a többi között saját szakmai továbbfejlődésének lehetőségeit is, így saját tevékenységével készítette elő a forradalom jelenlegi szakaszát, amely a gazdasági építőmunka sikeréhez fokozottan megköveteli a vezetőktől a szaktudást, tehát nem tudja őt többé vezetőként használni. Tipikus tragikus konfliktus lehetősége adódhat pozitív erkölcsi mozzanatot tartalmazó vállalati érdek és az állam által képviselt össztársadalmi érdek, társadalmi tervezés és egyéni kezdeményezés, családi élet és áldozatokat követelő közéleti tevékenység ellentétéből stb.

A gazdasági építőmunka szakaszával kapcsolatban említett tipikus ellentmondások természetesen nem antagonisztikus természetűek, csak akkor vezetnek tragikus kollíziókhoz, ha idejekorán nem oldják meg őket és így végsőkig kiéleződnek. Szocialista társadalomban e konfliktusok tragikus végkifejlése össztársadalmi átlagban egyáltalán nem szükségszerű, bár egyéni tragédiák előfordulnak. Ez lehetővé teszi az irodalom számára, hogy a konfliktusokat ne tragikumig való éleződésükben ábrázolja, azzal az ürüggyel, hogy a kiéleződés nem tipikus. Holott a tragédia soha, semmilyen társadalomban sem lehet tipikus olyan értelemben, hogy huzamosabb ideig statisztikailag jellemző, mert amint az lenne, a társadalom rövid idő leforgása alatt — kihalna. Nyilvánvaló, hogy a tragédiában a különösség másképp jelentkezik, mint a tipikus jellemeket tipikus körülmények között ábrázoló realista regényben: az egészen különleges egyéniségnek és az általános világállapotnak egy különös szituációban való találkozásában. A valóságos — de épp olyan hamis — szempont, amely az íróknak a szocialista társadalom tragikus kollízióinak ábrázolásától való tartózkodásában megnyilvánul, a pesszimista végkicsengéstől való félelem. Ez a félelem vezette pl. a „Megszállottak" c film alkotóit, amikor kitűnő tragédiájukat egészen bárgyú módon ellaposították a végső „képviselő ex machina"-megoldással. Borev azonban helyesen jegyzi meg: „A szovjet tragédia optimizmusa egyáltalán nem abban van, hogy happy enddel kell végződnie." (282. o.) Az igazi tragédia tulajdonképpen mindig optimista, hiszen a hős emlékének, tapasztalatának társadalmi továbbélését, halhatatlanságát hirdeti, katharzisban oldja fel a félelmet és a részvétet.

Borev könyve zárófejezetéül igen érdekes elemzést nyújt a tragikum élményének e pszichológiai komponenseiről. Főleg a félelmet elemzi., amely szerinte a tragikum érzésének fiziológiai alapja: „A félelem egy veszély pszichofiziológiai jelzése, amely egy bizonyos fokon elősegíti az ember összes lelki és fizikai erejének mozgósítását a veszéllyel való harcra. De ha túlmegy a határon, amely a félelmet a rémülettől elválasztja, ... a félelem képes lelki bénulást... is előidézni.... A félelemnek éppen ezen a kétértelműségén élősködik egyfelől a »rémdráma«, amelynek rendeltetése a nézők társadalmi aktivitásának demoralizálása, és másfelől ezen alapszik a heroikus tragédia, amely a lelket megtisztító, az ember lelki erőit megerősíteni és a társadalmi veszéllyel való harcra mozgósítani képes tragikus emóciót vált ki." (378. o.)

A tragikus félelem és a rémdráma kiváltotta rémület között azonban nem-

csak fokozati különbség, van, hanem minőségi. A rémdráma naturalista borzalmainak nézője szabályos fiziológiai halálfélelmet él át, elmosódik számára a határ dráma és valóság között, és saját magát félti a rémítő látványtól. A tragikus félelem alapja a tragikus részvét: a néző *szimbolikusan* azonosul a tragikus hőssel és az ő sorsáért aggódik. A félelem forrása természetesen itt már nem a saját lét fenntartására irányuló ösztön. A tragikus hőssel való azonosulás a hős céljaival való azonosulást jelenti, és mint ilyen a célkitűzésre és célmegvalósításra irányuló specifikusan emberi alapszükségletet mozgósítja. Ennek negatív szimbolikus megnyilvánulása a tragikus félelem: félelem attól, hogy a hőst a körülmények és jellemének túlzásai vagy fogyatékosságai megakadályozzák céljának megvalósításában, félelem a hős társadalmi halálától. A katharzisban a néző visszanyer bizonyos distanciát a hőstől, nevezetesen jellemének azon túlzásaitól vagy fogyatékosságaitól, amelyek a cél harmonikus megvalósítását akadályozták. Ezektől megszabadulva, de a céllal való szimbolikus azonosulást megtartva, az ellenfél esetleges pozitív tartalmaival is gazdagodva a néző úgy távozik a színházból, hogy magát mintegy alkalmasnak érzi arra, hogy mindezen pozitív erkölcsi tartalmakat, célokat a világban megvalósítsa. Tehát az igazi tragédia csakugyan mozgósítja az embert erkölcsileg. A katharzisban, a lelkierőknek ebben a végső mozgósítottságában a nagy cél megvalósítására szimbolikus kielégülést nyer az emberi alapszükséglet — ez a szimbolikus kielégülés jelentkezik a tragédia okozta esztétikai gyönyörként.

Borev szokatlanul nagy irodalmi anyagot dolgoz fel monográfiájában. Az irodalmi elemzés többnyire magas színvonalú, bár a könyv második felének szétesö jellegéből adódóan sokszor öncélú, igen lazán kapcsolódik a gondolatmenethez, amelynek egységét az olvasó egy monográfiától elvárná (pl. a negyedik rész 11. fejezete egy színvonalas Brecht-tanulmány, a 12. fejezet esszé arról, hogy a kisember alakja az orosz irodalomban hogyan és miért jutott el a gogoli és csehovi ábrázolás tragikomikus, megható, együttérzést keltő színezésétől Solohov Scsukarjának egyértelműen komikus jellegéig). A szétesö anyagban a szerző a fejezetcímekkel próbál valamilyen egységet teremteni, ez az egység azonban illuzórikus, csak a tartalomjegyzék olvasója számára hiteles, mivel az egyes fejezetek címei sokszor egyáltalán nem, legtöbbször pedig csak alig fedik a fejezet tartalmát. Ha azonban az olvasó a könyv első felének monografikus jellege után időben felfedezi, hogy tulajdonképpen egy tanulmánykötetet tart a kezében, akkor a színvonalasabb tanulmányok kárpótolják a csalódásért.

Garai László

G. F. Fridlender: K. Marx, F. Engels és az irodalom kérdései[1]

A marxizmus klasszikusai esztétikai, irodalomelméleti és irodalomtörténeti nézeteinek, hagyatékának feldolgozása és értékelése még a 20-as évek elején megkezdődött a Szovjetunióban. A vita azonban ekkoriban elsősorban még olyan problémák körül folyt, hogy lehet-e egyáltalán önálló marxista esztétikáról beszélni, és míg a vita le nem zárult, nem is igen történhettek kísérletek a teljes hagyaték összegyűjtésére, kiadására, rendszerezésére, feldolgozására. Csak a 30-as évek elején, amikor megjelent a *Kéziratok* első kiadása, és sor került néhány fontos, addig ismeretlen Engels-levél és más dokumentumok kiadására, nőtt meg a Marx és Engels esztétikai hagyatéka iránti érdeklődés. Ekkoriban jelentek meg az első munkák Marx és Engels irodalmi nézeteiről is. Ezek azonban vagy csak speciális kérdésekkel foglalkoztak (pl. F. P. Siller: Engels mint irodalomkritikus,[2] A. J. Beleckij: K. Marx, F. Engels és az irodalomtörténet.[3]) vagy Marx és Engels munkásságának csak egyes — elsősorban ifjúkori — történeti szakaszait vizsgálták (M. Lifsic. A művészet és filozófia kérdései[4]), illetve világították meg átfogóbb elméleti szempontból.

E korszak talán legnagyobb eredménye a marxizmus klasszikusai esztétikai hagyatékának feldolgozása terén a „Marx és Engels a művészetről"[5] címmel 1937-ben

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс и вопросы литературы. Гослитиздат, Москва, 1962. 606 o.

[2] Энгельс как литературный критик. Москва — Ленинград, 1933.

[3] К. Маркс, Ф. Энгельс и история литературы. Мир, Москва, 1934.

[4] Вопросы искусства и философии. Гослитиздат, Москва, 1935. (A kötet Marx esztétikai nézeteivel foglalkozó tanulmányának újabb kiadása: M. Lifschitz: K. Marx und die Ästhetik. Dresden, 1959)

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Сост. М. Лифшиц, Москва, 1937. (Ezt egy még korántsem teljes, azonos című kiadvány előzte meg, amelyet Lunacsarszkij szerkesztett és M. Lisfic és F. P. Siller állított össze — Изд. Комм. Ак. Москва, 1933.)

Mihail Lifsic szerkesztésében megjelent gyűjteményes kiadás volt.

Az ezt követő időszakban azonban megtorpant ez a fejlődés. Az 50-es évek közepétől fordult a figyelem ismét a marxizmus klasszikusainak esztétikai hagyatéka felé — egyrészt Marx és Engels művei második kiadásának megindulása és az ifjúkori művek 1956-os megjelenése, másrészt a „Marx és Engels a művészetről" c. gyűjtemény 1957-es második, bővített, kétkötetes kiadása[6] nyomán. Ez az oka annak, hogy csak most jelent meg az első átfogó jellegű és igényű munka Marx és Engels irodalmi nézeteiről G. F. Fridlender tollából, közel negyedszázados munka eredményeként.

G. F. Fridlender művei — bár szerzőjük nem tartozik a legfiatalabb nemzedékhez, s jelentős munkásságot mondhat magáénak — a magyar olvasó előtt kevéssé ismertek, s legfeljebb ha a nevét ismeri a realizmussal kapcsolatos vitákból. Fridlender a 30-as években kezdett publikálni, részt vett a fent említett 1937-es Lifsic kiadás sajtó alá rendezésében: a jegyzetanyag jórészt az ő munkája. Számos kisebb terjedelmű tanulmánya mellett különösen Lessing Laokoónjának 1957-es kiadásához írt előszava és 1958-ban megjelent Lessing-monográfiája jelentős. A közeljövőben fog megjelenni Dosztojevszkijről írott monográfiája.

A Marx és Engels irodalmi nézeteiről írott könyve azonban kétségkívül eddigi pályájának legjelentősebb munkája, nemcsak összefoglalója az ilyen irányú kutatások eddigi eredményeinek, hanem sok tekintetben és egy sor kérdésben magasabb szintre emeli a korábbi Marx-kutatást. A könyv négy fő részből áll, amelyek közül az első „Az esztétika forradalmi fordulatának forrásai" címet viseli, és a marxista esztétika elméleti előfeltételein kívül Marx és Engels fiatalkori, 1843-ig írott műveinek irodalomelméleti megállapításait is taglalja. A második rész az esztétika és irodalomelmélet Marx és Engels műveiben felvetett kérdéseit vizsgálja. Külön fejezetekben tárgyalja Fridlender Marxnak és Engelsnek az esztétika alapvető problémáira, az osztályideológia és művészi alkotás összefüggéseire, a realizmus problémáira vonatkozó nézeteit, a tragikum és komikum, valamint a pártosság problémakörével kapcsolatos megállapításait. A harmadik rész Marx és Engels irodalomtörténeti megállapításait rendszerezi és elemzi. Az utolsó rész a „Marx és Engels esztétikai hagyatéka és V. I. Lenin" címet viseli.

Egy rövid felsorolás természetesen nem adhat képet sem a 600 oldalas munka problémagazdagságáról, sem a tárgyalt kérdések sok esetben újszerű megközelítéséről — márcsak azért sem, mert Fridlender könyve felöleli vagy érinti a marxi—engelsi esztétikai hagyaték valamennyi lényeges kérdését. Ezért csak Fridlender munkájának néhány tanulságára szeretnénk felhívni a figyelmet.

A könyv erényei közül mindenekelőtt a feldolgozás módját kell kiemelni. Fridlender problémakörök szerint csoportosítja és fejti ki a marxizmus klasszikusainak művészeti nézeteit, egyesítve az egyes kérdések történeti és logikai megközelítését. Feltárja a nézetek belső fejlődését, természetesen nem úgy, hogy pusztán kronológiai sorrendbe sorakoztatja őket, hanem úgy, hogy a kifejtés belső logikája egyben a problémák mélyebb megértését is lehetővé tegye, és egybeessék az egyes kérdések immanens logikájával (ami sokszor épp a kronológiai sorrendről való lemondást jelenti). Elég ha ebben az összefüggésben utalunk a Shakespeare-ről szóló fejezetre, amely a könyv legjobb részei közé tartozik, s amelyben Fridlender meggyőzően mutatja be: milyen szerepet játszott a Shakespeare megítélése körüli polémia (elsősorban a reakciós-romantikus kritikával és a hegeliánus interpretációval szemben) a fiatal Engels esztétikai nézeteinek kialakulásában és fejlődésében, s milyen mértékben hatott ez és jutott érvényre a későbbiek során Shakespeare-nek Marx és Engels által való megítélésében, a Shakespeare-i dramaturgia és a Shakespeare-i realizmusnak mint alkotói módszernek oly magasra értékelésében. A kérdések ilyen komplex megközelítése (amihez szervesen hozzátartozik nemcsak a „tisztán" esztétikai ítéletek, nézetek elemzése, hanem a más vonatkozásban, ökonomiai, filozófiai művekben előforduló megállapítások, hivatkozások és utalások feldolgozása is) természetesen nemcsak ebben a fejezetben érvényesül, hanem a könyv egészének is jellemzője.

Emellett Fridlender sok esetben (mint például a folklórról szóló fejezetben) nem elégszik meg pusztán a klasszikusok interpretálásával, hanem ehhez hozzáadja saját eredeti, újszerű megoldásait is, bár sokszor csak röviden és vázlatosan. Fridlender módszeréhez ugyanakkor hozzátartozik az is, hogy nem riad vissza attól sem, hogy — anélkül, hogy vétene a történetiség ellen — a marxizmus klasszikusai által felvetett esztétikai problémák közül a ma esztétikai vitáiban legaktuálisabbakat különösen élesen exponálja, s külön is fel-

[6] К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. 1—2. Сост. М. Лифшиц. Искусство, Москва, 1957.

hívja a figyelmet a klasszikusok állásfoglalásainak ma is érvényes tanulságaira.

Különösen érdekes ebből a szempontból a realizmussal kapcsolatos problémák megvilágítása, ami a nálunk folyó realizmus-vita szempontjából is igen jelentős.

Marx és Engels nézeteit elemezve Fridlender igen határozottan mutat rá arra, hogy a klasszikusok egyértelműen mint a marxista esztétika középponti kérdését közelítették meg a realizmus problémáját. Bár a realizmus mint irodalomi-esztétikai kategória csak az 50-es évek végén jelenik meg Marx és Engels levelezésében — miután ez a fogalom már kialakult és elfoglalta a maga helyét a kor irodalmi-kritikai harcaiban —, a klasszikusok e kategóriát nem készen vették át, s nem is abban az értelemben használták mint koruk esztétikája, hanem sokkal mélyebb tartalommal telítve mint az esztétika ismeretelméleti és társadalmi-történeti szempontból egyaránt középponti kategóriáját. Ez (ti. a realizmus kategóriájának ilyen felfogása) a magyarázata annak, hogy a realizmus problémakörének, problematikájának lényege már jóval a terminus használata előtt, a „Szent család"-ban megjelenik Sue regényének elemzése kapcsán.

Hogyan foglalható össze a realizmus lényegére vonatkozó marxi-engelsi felfogás? Azokkal a kritikusokkal szemben, akik úgy igyekszenek beállítani a realizmust mint stílusirányzatot, amelyet a marxizmus klasszikusai pusztán egyéni, teljesen szubjektív ízlésük alapján és ettől vezéreltetve értékeltek oly nagyra és emeltek más stílusirányzatok fölé, Fridlender hangsúlyozza, itt nem szubjektív vonzódásról vagy szimpátiáról, nem izlésítéletekről van szó, hanem arról, hogy „a realizmus alapelveinek kiemelése elválaszthatatlanul összefügg Marx és Engels forradalmi világnézetének alapvető vonásaival, a marxizmus elméletének lényegével". (204. o.) Fridlender rámutat arra, hogy Marx és Engels minden olyan tudomány elé, amely a társadalmi tudat valamely formájának vizsgálatával foglalkozik, azt a feladatot tűzték ki, hogy tisztázza e tudatforma és a valóság viszonyát. Ez teljes mértékben vonatkozik az irodalom és művészet kérdéseinek marxista vizsgálatára is, amelynek szempontjából az irodalom (művészet) és valóság viszonyára vonatkozó kérdésnek meghatározó jelentősége van.

A realizmus kategóriájának centrális helye a marxista esztétikában mindenekelőtt a marxista ismeretelmélet lényegéből következik, amely minden tudati, ideológiai jelenséget — köztük az irodalmat is — az anyagi valóság, a reális életfolyamatok visszatükrözésének mélysége és helyessége, adekvát volta alapján vizsgál, közelít meg. Marx és Engels a valóság visszatükrözésén — mutat rá Fridlender a naturalizmussal kapcsolatos megállapításaikat elemezve — természetesen nem a valóság felszínének tükrözését, a külső hasonlóság megteremtését értették, hanem a valóság olyan reprodukálását, ahol a látszat nem fedi el, hanem megjeleníti a lényeget (bár a művészet számára nemcsak a lényeg, hanem a látszat is fontos).

De meghatározzák e kategória középponti jellegét a marxizmusnak mint társadalmi-történeti elméletnek a sajátosságai is. A marxizmus klasszikusai, mutat rá Fridlender, a szocializmust utópiából tudománnyá változtatták, megszabadítva a szocialista elméletet az illúzióktól és alaptalan reményektől, rámutatva, hogy minden ideál helyességét az emberiség történelmi gyakorlatának kell igazolnia. Az ideáloknak a művészetben is magából a valóságból kell származniuk, az igazi ideálokat nem megkonstruálni kell, hanem a valóság meglevő fejlődési tendenciáiból kell kiszűrni és levezetni. Marx és Engels működésük minden területén a fennálló könyörtelen kritikáját tekintették programjuknak, és ez teljes mértékben vonatkozik irodalmi-esztétikai elképzeléseikre is. Mikor a realizmusról beszéltek, elsősorban a valóság ilyen jellegű, minden hamis idealizálástól mentes megközelítésére gondoltak.

Marx és Engels realizmusfelfogásának harmadik jellemző vonásául Fridlender azt emeli ki, hogy távol állt minden olyan kísérlettől, amely a realizmus valamely történetileg kialakult formáját mint egyszer s mindenkorra adott mércét, normát tüntette volna fel, s a jövő művészeti fejlődése elől valamilyen merev formulával elzárta volna a további alkotó kísérletezés és útkeresés lehetőségét, amint azt egyes dogmatikus kritikusok bizonyítgatni próbálták.

Ezek természetesen csak a leglényegesebb vonásai a marxi-engelsi realizmuskoncepciónak, a Fridlender által tárgyalt többi kérdésre azonban, bármennyire is érdekesek legyenek (mint például a tipizálás problémái), nem térhetünk ki.

Nem kevésbé tanulságosak Fridlendernek azok a fejtegetései, amelyek egy, a Marx és Engels esztétikai nézeteivel foglalkozó szovjet (de nemcsak a szovjet) irodalomban a legutóbbi időkig meglehetősen elhanyagolt problémával, nevezetesen a kapitalista termelési mód művészetellenes voltára vonatkozó marxi megállapítások-

kal foglalkoznak. Fridlender hangsúlyozza, hogy az a megállapítás, amely szerint a kapitalista termelési mód ellensége a művészetnek, nem jelenti azt, mintha Marx szerint a művészet a kapitalista társadalomban nem fejlődnék tovább. A kapitalista fejlődésnek legnagyobb ellentmondásossága ellenére is van civilizatorikus hatása. Azzal, hogy a termelést és az embert tárgygyá, csere tárgyaivá teszi, lerántja róluk a misztikus leplet, s így elősegíti a korábbinál valóságosabb megjelenésüket is. Vagyis — hangsúlyozza Marx — a kapitalizmus prózaiságának, amely ellen oly hevesen léptek fel romantikus bírálói, megvan a maga progresszív szerepe is. De nem pusztán arról van szó, hogy a kapitalizmus a prózaiságánál fogva minden előző társadalmi alakulatnál valóságosabb színben tünteti fel a dolgokat, hanem arról is, hogy a kapitalizmus egyrészt gazdagítja a külső valóságot (új tárgyakat hoz létre), s ugyanakkor gazdagítja az ember belső világát is (például új szükségletek megteremtése által stb.). Ebből következik — mondja Fridlender —, hogy a kapitalizmus „civilizatórikus" hatása és a művészettel szembeni ellenséges volta a polgári társadalom reális ellentmondása, amelyet dialektikusan kell felfogni. Erre azért is figyelmeztet Fridlender, mert egyesek a kapitalista termelési mód művészetellenességéről szóló marxi megállapításokat úgy értelmezik, mintha ezek csak olyan megszorításokkal lennének érvényesek, hogy egyes műfajokra — például a regényre — nem vonatkoznak. De ugyanúgy, ahogy a kapitalizmusnak minden elnyomorító, elidegenítő hatása mellett van civilizatórikus szerepe is, ahogy egyrészt létrehozza a társadalmi méretekben szervezett nagyipari termelést, de másrészt ugyanakkor természeténél fogva ellensége minden igazán társadalmi jellegű termelés fejlődésének, ugyanígy — annak ellenére, hogy a kapitalista termelés törvényszerűségei lényegüket tekintve mélységesen művészetellenesek — lehetőséget teremt új, a maguk nemében klasszikus művészeti formák létrejöttéhez. A marxi megállapítás arra figyelmeztet, hogy „amikor a kapitalizmus korának művészetét és irodalmát elemezzük, figyelembe kell venni a fejlődés mélységesen ellentmondásos jellegét, azt, hogy az osztály-antagonisztikus társadalmak történetének közös sajátossága, az anyagi és szellemi fejlődés egyenlőtlensége a kapitalizmusban óriási mértékben kiéleződik". (154. o.)

Fel kell azonban vetni bizonyos problémákat is a könyvvel kapcsolatban. Fridlender munkája, egészét tekintve és a részletkérdések megoldásában is színvonalas munka, az elméleti jelentőségű első fejezetek koncepciójának egyes kérdéseiben mégis vitába kell szállnunk vele.

Marx és Engels esztétikai hagyatékának megítélésével kapcsolatban már régen polgárjogot nyert (legalábbis marxisták körében) az a megállapítás, amely — szemben a II. Internacionálé teoretikusainak, főleg Mehringnek, azzal a felfogásával, hogy Marx és Engels művészeti nézetei pusztán ízlésítéletek, s önálló marxista esztétikáról nem lehet beszélni — azt hangsúlyozta, hogy e nézetek szervesen összefüggenek egymással, és a gondolati egység alapján rendszert alkotnak. Fridlender is már eleve erről az álláspontról indul el, Mehringgel szemben azonban bizonyos fokig a másik végletbe esik. És ebben a vonatkozásban kell mindenekelőtt könyvének koncepcióját vitathatónak tartanunk. Fridlender ugyanis azt mondja: „Marx és Engels célja az volt, hogy a dialektikus és történelmi materializmus alapján kidolgozzák a valóban tudományos esztétika alapelveit, és a társadalmi fejlődés törvényeinek materialista felfogása alapján vezérfonalat adjanak a művészetelmélet és a művészettörténet kérdéseinek megoldásához." Ugyanakkor Marx és Engels arra törekedtek — mondja Fridlender —, hogy a művészt, aki alkotásaival akarja szolgálni a munkásosztály harcát, olyan reális akcióprogrammal vértezzék fel, amely lehetővé teszi, hogy valóban tudatos résztvevője legyen ennek a forradalmi harcnak. (56. o.)

Fridlender időnként mintha szem elől tévesztené azt, hogy Marx és Engels esztétikai hagyatéka, bármilyen felbecsülhetetlen értékű is a marxista esztétika kidolgozása szempontjából, még nem maga a marxista esztétika, mégha ennek legfontosabb elemeit tartalmazza is. A marxista esztétika leszűkítését, elszegényítését jelenti, ha Marx és Engels esztétikai hagyatékát úgy tüntetjük fel, mintha a klasszikusok az esztétika valamennyi lényeges kérdését megoldották volna. Bár erre más helyen Fridlender is utal, bizonyos zavar azonban mégis tapasztalható nála akörül, hogy e hagyaték vajon maga a marxista esztétika, illetve akörül, hogy tulajdonképpen mit is adtak a klasszikusok a marxista esztétika kidolgozásához.

Kérdéses ugyanis, hogy valóban minden megszorítás nélkül állíthatjuk-e azt, hogy a „valóban tudományos esztétika alapelvei" a marxizmus klasszikusaitól származnak, illetve az, hogy mit is kell ezeken a Marx és Engels által kidolgozott alapelveken érteni.

Ha úgy fogjuk fel a marxi esztétika és irodalomelmélet alapelveit mint legáltalá-

nosabb alapelveket, akkor azt lehet mondani, hogy azok a dialektikus és történelmi materializmusnak az esztétikára is érvényes alapelvei, s ilyen értelemben valóban Marxtól és Engelstől származnak. Ezek elsősorban mint a marxista esztétika módszertani alapjai tekinthetők esztétikai alapelveknek. Emellett Marx és Engels esztétikai hagyatékában különösen fontosak azok a valóban speciális esztétikai alapelvek (amelyek tehát nem tartoznak a dialektikus és történelmi materializmus elméletébe), amelyek, hacsak vázlatos kidolgozásban és első megközelítésben is, de a marxista esztétika és irodalomelmélet központi kategóriáit alkotják (realizmus, irányköltészet stb.). E hagyaték harmadik fontos elemeként azokat a konkrét tételeket, értékítéleteket (pl. a Sickingenről vagy Balzacról, Ibsenről) jelölhetjük meg, amelyek a marxista esztétika szempontjából elsősorban az egyes konkrét kérdések megoldásának módszertani kiindulópontjaként játszhatnak szerepet.

Fridlender azonban nem olyan szűk értelemben használja a „valóban tudományos esztétika alapelvei" megjelölést, mintha ez csak a marxista filozófiának az esztétikára is érvényes megállapításait jelölné. Így azután nemegyszer az a benyomása támad az embernek, mintha Marx és Engels valamiféle esztétikai rendszer megalkotói lennének. Egy ilyen rendszer kidolgozásának célja, illetve olyan célok kitűzése azonban, amiről a fentiekben Fridlender beszélt — ezt talán szükségtelen is hangsúlyozni —, távol állt a marxizmus klasszikusaitól, akik, bármennyire is szerettek volna az esztétika kérdéseivel behatóbban is foglalkozni, ezt a szándékukat sosem tudták megvalósítani. Ezért nem lehet minden megszorítás nélkül azt állítani — bármilyen jelentősek is azok az adalékok, amelyekkel a klaszszikusok a marxista esztétika kidolgozásához „hozzájárultak", illetve megteremtették a kidolgozás lehetőségét, alapját —, hogy Marx és Engels kidolgozták volna a „valóban tudományos esztétika alapelveit".

A másik probléma, amely az előző kérdéssel a legszorosabban összefügg az, hogy — amint az már az eddigiekből is látható — Fridlendernél nem egészen világos és tisztázott egyrészt a marxista esztétika, másrészt a dialektikus és történelmi materializmus közötti belső összefüggés. S ez elsősorban nem is az egyes konkrét kérdések kapcsán okoz nehézséget, mert ezekben többnyire helyesen látja ezt az összefüggést, hanem az elvi jellegű első fejezeteknél, amelyek a marxi esztétika kialakulásával foglalkoznak.

Fridlender ugyanis ugyanakkor, amikor helyesen szakít azzal a felfogással, amely a marxista esztétikát csupán a történelmi materializmus egy szerves részének tekinti, épp azzal, hogy a marxista esztétika, illetve valamennyi lényeges része kidolgozását Marxnak és Engelsnek tulajdonítja, nem a marxista filozófia mint módszertani kiindulópont és alap létrejöttében látja az esztétika „forradalmi fordulatát", hanem magának a marxista esztétikának a múlt század közepe táján való létrejöttében és kialakulásában, amikor pedig a marxista esztétikának legfeljebb csíráiról, kezdeteiről beszélhetünk.

Lehet, hogy egyeseknek ez pusztán terminológiai problémának tűnik, de hogy mennyire nem az, azt épp Fridlender könyve is bizonyítja. Hová vezet ugyanis ez a koncepció? Azt eredményezi, hogy Fridlender külön problémaként veti fel és igyekszik megoldani a Marx és Engels által kidolgozott esztétika forrásainak problémáját. Sajátos forrásokat azonban nem talál, és így mechanikusan alkalmazza Leninnek a marxizmus három forrásáról szóló tételét. Ennek megfelelően szerinte a marxista esztétika három forrása: a német klasszikus filozófia (ezen belül is elsősorban az esztétika) az angol politikai gazdaságtan (!), és az utópisztikus szocializmus. (Fridlender a felosztáson belül megkísérli az angol polgári közgazdaságtan, illetve az utópisztikus szocializmus képviselőinek esztétikai megállapításait, nézeteit kiemelni, ami önmagában véve eredeti és érdekes próbálkozás.) Mi sem bizonyítja jobban a konstrukció mechanikus voltát, mint hogy Fridlender sem tud mást megállapítani, mint azt, hogy a történelmi materializmus bizonyos tételei, amelyek esztétikai szempontból különösen jelentősek, már ezen eszmeáramlatokban is megjelennek csíraformában, megsejtésszerűen, eltorzítva vagy fejük tetejére állítva, vagyis azt, hogy amennyiben hatottak a marxista esztétikára, úgy elsősorban a marxista filozófián, pontosabban a történelmi materializmuson keresztül. De akkor mennyiben tekinthetők a marxista esztétika sajátos elméleti forrásainak? Ez már nem derül ki Fridlender könyvéből.

Hogy a marxista filozófia és marxista esztétika bizonyos fokig egymástól való függetlenítése és a marxista esztétika Marx és Engels által való kidolgozásának koncepciója hová vezet, azt legpregnánsabban az mutatja, ahogy Fridlender az esztétika „forradalmi fordulatát" datálja. Ő ugyanis 1843—44-re teszi ezt a fordulatot, amint azt a könyv fejezetbeosztása is mutatja, s az is, hogy a marxizmus klasszikusainak valamennyi későbbi utalását már

mint a marxista esztétika tételeit interpretálja. De akkor úgy tűnhet — ami a tényeknek mond ellent, —, hogy előbb következett be az esztétikában „a forradalmi fordulat" s csak azután a filozófiában; s előbb jött létre a marxista esztétika, mint a marxista filozófia. Fridlender ezt így magától értetődően nem állítja, de mivel nem tisztázza kellően az összefüggéseket a marxista esztétika és filozófia között, illetve ott is rendszert keres és marxista esztétikát talál, ahol még csak utalások, csírák vannak — magától vetődnek fel az ilyen és hasonló kérdések.

Emellett felmerül az a probléma is, hogy lehet-e egyáltalán külön forradalmi fordulatról beszélni az esztétikában. A terminus ilyen használata nem Fridlendertől származik: elég elterjedt jelenség ilyen forradalmi fordulatról beszélni a legkülönbözőbb társadalomtudományokban a marxizmus kialakulásával kapcsolatban. Véleményünk szerint azonban az ilyen és hasonló próbálkozások többnyire mechanikus jellegűek, s nem alkalmasak azoknak a jelenségeknek, problémáknak a mélyebb megmagyarázására, amelyekkel kapcsolatban alkalmazzák őket. A filozófiában bekövetkezett forradalmi fordulat természetesen kihatott más területekre is, lehetővé vált a társadalomtudományok problémakörének új módon való megközelítése. De ez nem jelenti azt, hogy minden társadalomtudományban, vagy a társadalomtudományok minden egyes területén ugyanúgy önálló, külön forradalmi fordulat következett be. Az esztétikában is elsősorban új szemléletmód jön létre a filozófia forradalmi fordulata következtében, de nem azonnal valósul meg, alakul ki ennek megfelelően egy új esztétikai rendszer.

Felmerülnek azonban további problémák is, mindenekelőtt a könyv tematikai körülhatároltságával és szerkezeti felépítésével kapcsolatban. Fridlendernél ugyanis nem válik el egymástól mindig és megfelelő világossággal, határozottsággal esztétika és irodalomelmélet, általános és különös. Fridlender nem tesz kísérleteket e kérdés elméleti tisztázására, nem indokolja meg, hogy miért foglal el centrális, kitüntetett helyet a marxizmus klasszikusainak művészeti és esztétikai érdeklődésében épp az irodalom, s ezzel szoros összefüggésben: mi indokolja a marxista esztétika úgynevezett „irodalomcentrizmusát". Ezen elhatárolás híján azután Fridlendernél sokszor összekeverednek az esztétika általános és az irodalomelmélet különös tételei, problémái, kérdései. Emellett Fridlender — s ezt mentségére kell mondani — küszködik azzal a problémával is, hogy nem áll rendelkezésére megfelelő monografikus jellegű, vagyis bizonyos értelemben teljességre törekvő feldolgozás Marx és Engels esztétikai nézeteiről, megállapításairól (Fridlender is csak Lifsic munkájára hivatkozik), ily módon úgy kell a marxizmus klasszikusainak az irodalommal kapcsolatos nézeteit vizsgálnia, hogy szükségszerűen el-el kell kalandoznia szorosan vett témájától. A baj csak az, hogy ennek következtében Fridlender könyvében ezek a kitekintések többnyire nem kitekintés jellegűek, sokszor nem szerves részei a témának.

Ami a könyv szerkezetét illeti, elvileg csak helyeselni lehet az irodalomelméleti kérdések kiemelését. A megvalósítás során azonban számos probléma merül fel. Elsősorban azért, mert szerkezetileg is elválnak egymástól az esztétikai problémák és az irodalomelmélet s irodalomtörténet kérdései, ami akaratlanul is bizonyos ismétlődésekhez vezet egyes kérdések párhuzamos elméleti és történeti tárgyalása során, vagy éppen az ismétlések elkerülése miatt olyan kérdések szétválasztását okozza, amelyek tulajdonképpen szerves egységben vannak egymással. Így például egyrészt nem látszik elég világosan összefüggés egyfelől a lényeg és látszat és a realizmus, másfelől az osztályideológia és a pártosság problémái között, másrészt módszer és világnézet ellentétét Fridlender lényegében nem a realizmus kérdései kapcsán tárgyalja, holott Engelsnél tudvalevően épp ebben az összefüggésben jelentkezik a probléma stb.

Befejezésül még egy — részben más jellegű — problémát szeretnénk felvetni. Ez pedig a tárgyalt kérdések irodalmának korántsem mindíg megfelelő filológiai feldolgozása, illetve a hivatkozások esetlegessége, bár Fridlender könyvéből a marxi esztétikai hagyaték ma már tekintélyes szovjet irodalmának nem annyira a feldolgozása, mint inkább értékelése hiányzik, illetve ez a hivatkozás és értékelés nagyon is hiányos. Fokozottan vonatkozik ez a nem szovjet irodalomra (Garaudy, Koch, Lukács stb.).

Ha ezek után összegezésül a munka egészéről akarunk véleményt alkotni, akkor azt lehet mondani, hogy a könyv elméleti részei sikerültek kevésbé, lényegesen jobbak viszont a történeti részek. A könyv legfőbb erényének problémagazdagságát, az egyes kérdések sokoldalú megközelítését kell tartanunk. Fridlender könyvét mint kézikönyvet jól forgathatja mindenki, aki a marxi esztétika, irodalomelmélet és irodalomtörténet kérdései iránt érdeklődik, rendszeres, teljesnek mondható és lelkiismeretes munkája jó bevezetés a marxista esztétikába, sokoldalú tájé-

koztatást nyújt a problémákról és egymással való összefüggéseikről.

Épp ezért G. F. Fridlender könyvének megjelenését mindenképp jelentős eseményként kell értékelni. Nemcsak azért, mert tulajdonképpen Marx és Engels irodalomelméleti és irodalomtörténeti nézetei monografikus jellegű feldolgozásának első kísérlete, hanem azért is, mert ez a kísérlet, úgy is mint első kísérlet, minden problémája ellenére sikerültnek mondható. Ha a fentiekben talán a kritikai megjegyzések domináltak, ennek egyedüli oka az, hogy gondolatébresztő, vitára serkentő munkáról van szó.

Knopp András

Munka és esztétikum[1]

L. N. Kogan könyve, amely viszonylag rövid terjedelemben megkísérelte összefoglalni a munka és esztétikum összefüggését, a munka és szépség viszonyát, méltán váltott ki nagy érdeklődést filozófusok, esztéták, közgazdászok, a tudományos élet dolgozói, valamint az érdeklődő olvasók között is. E könyv megjelenése figyelemre méltó jelzés, egy jellegzetes törekvés kifejezője: az érlelődő és hallatlanul gyorsan fejlődő munkaesztétika jelentkezésének jellegzetes tünete.

Kogan lényegében három kérdéscsoportot vizsgál a könyvében. Első részében a fiatal Marx egyik gondolatához kapcsolódva azt fejtegeti, hogy az ember, a saját természetére nézve, voltaképpen művész, munkatevékenységében a szépség törvényei szerinti alkotásra képes. A könyv második, a mű gerincét kitevő részében a szocialista munka szépségét elemzi. Ezen belül külön fejezeteket szentel a tudományos-technikai haladás és a munka szépsége összefüggésének, valamint a dolgozók esztétikai nevelése és a termék szépsége összefüggésének. A könyv harmadik részében a kulturális értékek alkotóit vizsgálja.

Kogan könyve nem áll egyedül ebben a műfajban, egyre sokasodnak a szocialista világban, különösen a szovjet ideológiai-kulturális életben a munkaesztétika gyors fejlődéséről tanúskodó jelek. Több tanulmány látott napvilágot, amelyek a munkaesztétika fejlesztését igénylik, s egyes kérdéseit megfogalmazzák. A Voproszi Filoszofiiban programadó esztétikai cikk jelent meg „Időszerű esztétikai kérdések az SZKP új programja fényében" címmel,[2] amely megállapítja: „A munkaesztétika kidolgozásához csak most kezdünk hozzá." Az SZKP elméleti folyóiratában, a Kommunyisztban 1962-ben két figyelemre méltó cikk jelent meg e témáról,[3] de más folyóiratokban és munkákban is jelentkeznek e problémákkal.[4]

Ez az élet esztétikai megközelítésének új — egyben igen régi — oldalát állítja az olvasó elé, ez az oldal az esztétikumot a munkában, a termelő tevékenységben, a műszaki-technikai fejlesztésben keresi, s ezzel méltán egészíti ki az élet folyamatainak a művészi alkotásban feltáruló esztétikai oldalát.

*

A szépség és munka összefüggésének feltárása igen fontos oldala a mai korban az ember fejlődésének, személyisége sokoldalú, harmonikus kibontakozásának. A jövő embere nevelésében igen nagy jelentősége van a tudatos, kommunista munkaerkölcs kibontakoztatásának. Ennek alapja a munka jellegének, tartalmának mélyreható változása, a munka kommunista munkává válása, s — ami ennek fő oldala — a *munka alkotássá* válása.

A *kapitalista* világban nagy gondot okoz a tőkés vezetőknek és ideológusoknak a szabad idő egyre nagyobb szerepe az ember életében. Ma már megjelentek a burzsoá ideológiában azok a váteszek, akik a szabad idő növekedésében látják a „nép új ópiumát". *Dumazedier*, a neves francia polgári szabadidő-szociológus is felteszi a kérdést: „Vajon a szabad idő a népnek új ópiuma lenne?" — s egyben megállapítja, hogy „Tudjuk már, hogy a szórakozási szükséglet hatalmas és kétértelmű befolyást gyakorol a munkára."[5] E felfogás szerint a jelentőségében növekvő szabad idő foglalja el a munka helyét, s így — — ugyancsak e felfogás szerint — a munka nem bontakoztatja ki az ember számára a szépséget. A munka a kapitalista kizsákmányolás körülményei között az emberrel idegenként áll szemben, az elidegenedett munkában az ember nem láthatja meg a munkát mint a szépség forrását, nem jelenik meg számára mint alkotás. Ezért

[1] Л. Н. Коган: Труд и красота. Изд. Соцеклит, Москва, 1963. 126 o.

[2] Időszerű esztétikai kérdések az SZKP új programja fényében. Voproszi Filoszofii, 1962. 9. sz.

[3] L. N. Kogan: A munka szépsége. Kommunyiszt, 1962/6. sz.; G. Kunyicin: Munka—művészet—kommunizmus. Kommunyiszt, 1962/15. sz.;

[4] V. P. Tugarinov: A szép mint érték. Filoszofszkie Nauki, 1963/4. sz. Б. Сапунов: Труд и красота. Амурское Книжнее Изд. 1962.; Орлов. Техника и эстетика. Moszkva 1962.; В. Гасалов: Эстетика техницизма. Moszkva, 1960.

[5] J. Dumazedier: Travail et loisir. Párizs, 1962.

keresi a szépség forrását egyre inkább a munkán kívül, a szabad időben.

A szocialista fejlődésben s kiváltképp a kommunizmusba való átmenet körülményei között a munka jellege alapvetően megváltozik. Alkotó jellege kibontakozik, és ezt mindenekelőtt az teszi lehetővé, hogy egyre közelebb kerül egymáshoz, majd teljesen összekapcsolódik a fizikai és szellemi munka, megszűnik a köztük levő évezredes ellentmondás, amely a kizsákmányoló társadalmak egyik legkiáltóbb szociális igazságtalanságát eredményezte. A jövő társadalmának munkája megszabadítja az embert a gyötrő, teherként jelentkező nehéz fizikai munkától — ez természetesen nem jelenti a munkától való megszabadítást is, ahogyan a munka perspektíváit a marxizáló burzsoá ideológusok időnként éppen a marxizmus nevében megpróbálják meghamisítani. A jövő társadalom emberének a munkája bontakoztatja majd ki szabadon a legemberibb, az embert emberré tevő vonásait. Az egyik legfőbb vonás a munka szépsége, amely már ma kezd kibontakozni. Ez az alapja annak, hogy a szocialista társadalomban mindinkább előtérbe kerül a munka esztétikuma, a munka szépsége.

A munka jellegének alapvető megváltozása még csak kezdeti stádiumában van. A szocialista fejlődés s a hozzá kapcsolódó technikai-tudományos fejlődés készítik elő a munka megváltozását. Ma azonban még nem tudtuk a szocialista fejlődés keretei között sem maradéktalanul legyőzni a múlt ellentmondását — s újabb ellentmondások keletkeznek ma is —, a munka még nem vált az emberek elsőrendű létszükségletévé. A szellemi és a fizikai munka közötti antagonizmust a szocialista forradalom fejlődése hazánkban már leküzdötte, a köztük levő ellentmondások felszámolása azonban még a jövő feladata.

A munka a kizsákmányoló társadalmakban nem viseli magán a szépség vonásait, nem válik közvetlenül a szépség hordozójává. Még a *munka fogalom etimológiai elemzése* is erre a hagyatékra utal.[6] Maga a „*munka*" szó szláv szóból eredt, melynek az értelme: kín. A magyar nyelv is a gyötrelem, a fáradozás értelmet vette át — a „munkás" világ a Halotti Beszédben a „gyötrelmes, fáradságos" világot jelenti.

De nemcsak a szláv nyelvek, és ennek nyomán a magyar tanúskodnak arról, hogy a munkát, a kínt, a fáradalmat, a gyötrelmet azonosnak értelmezték, illetve arról, hogy a kettő azonos volt, hanem számos más nyelv is hasonlóan ezt a kettős jelentést tulajdonítja, vagy legalábbis tulajdonította a munkának. A latin „*labor*" szó egyaránt jelent munkát, erőlködést, fáradozást, kínt, bajt, csapást, betegséget, sőt az utóbbi jelentések megelőzték e szó munkát kifejező jelentését. A latin labor szó e kettős értelemben jelent meg az angol nyelvben is a „labour" alakjában — ez erőfeszítést tartalmazó munkát jelent —, valamint a francia „labeur"-ben, amely ugyancsak fárasztó munkát, s többes száma szülési fájdalmakat jelent. Hasonlóan kettős jelentésű — munka, fáradság, teher — a francia „travail", valamint a latin poena = büntetés szóból származott „peine", amely büntetést és munkát egyaránt jelent.

Hasonlóképpen kettős jelentésű a „rabota", melynek alapjelentése a rabszolgaság volt. Ez a szó került át a magyar nyelvbe is jobbágymunka, majd terhes munka jelentéssel. Úgyanígy kettős a jelentése az orosz „trud" szónak is, amely az ószláv nyelvben fájdalmat, szenvedést, betegséget, gondot is jelentett. Ugyanígy baj, nyomor, szenvedés volt a korábbi jelentése a német „Arbeit" szónak is, mely egyébként rabszolgaművet is jelent.

Úgy gondoljuk, a felsorolt példák bőven elégségesek annak megmutatására, hogy a munkának a kizsákmányoló osztálytársadalmakban elidegenedett volta milyen egyértelműen tükröződik még a kifejezés tartalmában is. Egyetértünk Pais Dezső következtetésével: „A ‚munka'-fogalommal kapcsolatos nyelvi kövületek azt mutatják, hogy a népek lelki fejlődésében és gazdasági alakulásában kell egy olyan állapotnak lennie, melyben az ember a munkát tehernek, bajnak, csapásnak érzi."[7] Ez a munka az ember számára inkább bármit jelenthet, semmint a szépség forrását, megjelenését. Még akkor is azt kell mondanunk, s a munka és szépség kapcsolata, valamint egyáltalán a munkaesztétika megjelenését a szocialista fejlődéshez kell kötnünk, ha etimológiai elemzések s az esztétika története egyben arról is tanúskodnak, hogy a munka és esztétikum, a munka és művészet között mindig létezett szoros belső kapcsolat is, a művészetek születésének pillanatától kezdve.

A munka és művészet eredetbeli összefüggéséről árulkodik az az etimológiai elemzés, amely kimutatja, hogy a latin ars, a francia art kifejezés egyaránt jelent mesterséget és művészetet.[8] Hasonlóképpen az orosz nyelvben is közös kifejezése van a mesterségesnek és a művészinek — iszkusztvennij egyaránt jelent művészit és

[6] Vö. Pais Dezső: A „munka" jelentéstörténetéhez. Valóság, 1959/3. sz.

[7] Uo. 44. o.

[8] Vö. Szigeti József: Bevezetés a marxista esztétikába. I. köt. Bp., 1962. 44. o.

mesterségest is.[9] Hasonló a helyzet a német nyelvben is.

A művészetek bölcsőjénél a munka bábáskodott — ez is közismert megállapítása az esztétikatörténetnek. A művészet leválására a munkáról, a termelő munkatevékenységről csak viszonylag fejlett társadalmi körülmények között kerülhetett sor. Szigeti József helyesen mutatja ki, hogy a művészet a munka függvénye, s „függvénye az emberi tevékenységnek és végső soron az emberi munkának az esztétikum".[10] Közismert, hogy a fizikai munka a legszorosabb összefüggésben van a ritmussal a zenében és a versben egyaránt, ezt az összefüggést mutatta ki *Büchner* az „Arbeit und Rhythmus" c. könyvében is. Nem véletlen, hogy a művészetek első témáját is a munka adta meg. Ezért mondhatjuk, hogy a munka folyamatában keletkeztek és fejlődtek a specifikus emberi esztétikai érzékek — a zene élvezetére alkalmas fül, a forma szépségét érzékelő szem stb. A munka folyamatában keletkező művészi érzék nélkül az ember sohasem ismerhette volna fel a természet és a társadalom szépségét. Ezért írtuk előbb, hogy a munka és a szépség közötti összefüggés új, az esztétika által erőteljesen előtérbe állított problémája voltaképpen régi keletkezésű, az esztétika keletkezésekor jelentkezett alapprobléma.

Mégis új a munkaesztétika egész problematikája, s ez összefügg a munka jellegében bekövetkező változásokkal, amelyek fokozatosan feloldják azokat a megkötöttségeket, amelyek megakadályozták — és részben még ma is akadályozzák — a munka szépségének teljes kibontakozását.

A munka az ember elsőrendű életszükségletévé válik. De milyen munka játssza ezt a hallatlanul nagy jelentőségű és megtisztelő szerepet? A mai — vagy még inkább a tegnapi — munka-e, amelyet nemcsak az etimológiai elemzések mutatnak nehéznek, nem sok örömet szerzőnek? A munka örömének lehetőségeit a munka jellegének lényeges megváltozása hozza magával, s e változás teszi lehetővé a munka szépségének megjelenését.

A tegnapi munkával szemben a ma és még inkább a holnap munkája a szépség hordozója. Ez a munka — a holnap munkája — már mást jelent, mint amit ma a köztudatban munkán értenek. A munka alkotóvá válása s ezzel összefüggésben a munka szépségének a kibontakozása összefügg a szellemi és fizikai munka összekapcsolódásával. Nemcsak a szellemi munka alkotó szépsége lehet a munkaesztétika tárgya, a jövő munkája nemcsak a szellemi alkotás szépsége. Megvan a maga szépsége a fizikai munkának is, a fizikai munka alkotó természetének, amely a szocialista fejlődésben, a szellemi és fizikai munka összekapcsolódása perspektivájában már megjelenik, s a szépség kibontakozását nem akadályozzák a kizsákmányoló társadalmak termelési viszonyai. Főleg az a fizikai munka válik a szépség hordozójává, amely a jövőben egyre inkább elveszti önállóságát, s a szellemi munkával összefonódva a jövő munkatípusává alakul. A világ esztétikai megismeréséhez, szépségének elsajátításához az örömmel végzett, alkotó munka közelít. Ezért mondhatjuk, hogy a munka szépsége nem korlátozódik kizárólag a szellemi munkára, hanem a fizikai munkával is velejár, az alkotómunkának e sajátja.

A munka esztétikumának ezt az összetettségét gyakran félreértik, félremagyarázzák, s művészek között is lehet találkozni a kézi munka, a nehéz testi munka „egzotikumával". Sajnos, néhány művész és kritikus korunk emberének ábrázolása során főleg csak a nem gépesített, nehéz testi munkát eszményíti, s ez torzítólag hat a mai valóság művészi látására is. Ebben a „romantikus" felfogásban a munka az archaikus s a mai korban egyre inkább „atavisztikus" formáival azonosul, s ez elzárja a kilátást a munka új formáiban rejlő szépség feltárulása elől is. Az ilyen munkafolyamatot ábrázoló művészeket gyakran nem is a munkát végző emberek, hanem a nehéz fizikai erőfeszítés folyamatai érdeklik. Joggal írja *Kogan* az ilyen művészekről, hogy: „Csak a kétkezi munka szépségét megénekelni, megfeledkezve a gépesített és automatizált munka szépségéről — annyi, mint hogyha a vásznakon csak a múlt kövületeit ábrázolnánk."[11] A nehéz fizikai munkának is vannak szépségei. De mennyivel több szépséget lehet találni a mai, a holnapi munkában, a technika fejlesztése, az automatizálás nyomán egyre magasabb rendűvé emelkedő, egyre több szellemi tartalommal telítődő munkában! Meg kell találnunk a modern munka romantikáját, s túl kell lépnünk a munka szépsége szűk körű felfogásán. Az automatizálás, a technikai fejlesztés, a komplex gépesítés fokozzák a munkafolyamat szépségét, az alkotás, a termelő munka szépségét.

A munkaesztétika a fejlődésben egyre inkább a technikai fejlesztés nyomán kialakuló munkára orientálódik. Nemrégiben jelent meg a Szovjetunióban a munkaesztétika problémáival foglalkozó folyóirat, a „*Technikai Esztétika*" első száma, mely az ipari formatervezés, a munkahely eszté-

[9] Vö. Kogan: Id. mű 19. o.
[10] Szigeti: Id. mű 139. o.
[11] Kogan: Id. cikk.

tikai kérdéseivel, valamint a munkaesztétika nevelő szerepével foglalkozik.

A kibontakozó műszaki esztétikai, munkaesztétikai és a hasonló kutatások abból a szükségszerűségből fakadnak, hogy az ember a termelési folyamatban úgy végzi a munkáját, hogy egyben a „szépség törvényszerűségei szerint is termel".[12] A szépség törvényszerűségei szerinti termelés a kapitalizmusban csak tendenciáiban jelenhet meg, az összes szükséges feltételeit csak a szocialista fejlődés adhatja meg. Csak ez a a társadalom teremt olyan új helyzetet, amelyben „a szépség az élő munkában, vagyis az emberi viszonylatokban éppúgy megjelenik, mint az élő természetben".[13]

A szépség törvényszerűségei szerint is termelő munkás életében már természetessé válik az az összefüggés, amely a munka-alkotás-szépség között húzódik. Ezt az összefüggést a szellemi és fizikai munka összefonódása alapozza meg, váltja ki; a szellemi és fizikai munka együtt fejezi ki a munka szépségét, vonzó, örömteli jellegét. Mindezek alapján mondhatjuk, hogy a munka legbensőbb lényegéhez hozzá tartozik esztétikai meghatározottsága, s egyben az egész esztétika fejlődését megalapozó lényege is.

Az ember keresi és megtalálja az emberi élet e fontos szektorában is az esztétikumot, a munka szépségét — a munkavégzés, a tevékenység hozzájárul az ember esztétikai igényeinek kielégítéséhez. A munka szépségének a feltárulása megalapozza az esztétika fejlődését, s a modern technikai haladás alapján kibontakozó újfajta munka alapozza meg az esztétika új ágát, a munkaesztétikát, a műszaki esztétikát is. Az esztétika ma már keresi, mit jelent az esztétikum a munkában. Kogan a munkában az esztétikának három momentumát különbözteti meg. Mindenekelőtt kiemeli magának a *munkafolyamatnak az esztétikai értékét* mint az ember szellemi és fizikai erőinek játékát, mint alkotást a munka folyamatában, a művészi összefüggését a mesterségessel. Az esztétikai másodszor azt a törekvést fejezi ki, hogy a munka folyamatában *szép, esztétikailag is értékes termékeket* hozunk létre. (Itt a szerző mindenekelőtt a széles körű fogyasztásra szánt javak termelésére utal.) Mindehhez kapcsolódik harmadiknak a *munkafeltételek társadalmi méretű szépsége*, s ennek összefüggése a „társadalmi viszonyok szépségével" a termelésben, valamint a szorosabb értelemben vett, konkrét munkafeltételek szépsége is ide értendő.[14] Természetesen a munkafeltételek szépsége a legszorosabban összefügg a termelési kultúrának a fejlesztésével, s beletorkollik az egészséges munkafeltételekre irányuló követelmények rendszerébe. A munkaesztétikának ez az oldala kapcsolódik a munkapszichológiához, erre a kapcsolatra Tugarinov is utal: „A munkafolyamatok . . . pszichológiája bebizonyította, hogy az üzemi helyiségek, gépek stb. megvilágítása és színezése jelentékenyen befolyásolja a munka termelékenységét, a munkások fáradékonyságát, a tisztaságot stb."[15]

Ezzel a gondolattal azonban már az esztétika új ágának nagy *társadalmi jelentőségét* is kifejeztük. A munkaesztétika ugyanis nemcsak az ember *esztétikai nevelésének* fontos, s egyre növekvő jelentőségű eszköze, hanem egyben az élet más területein is elősegítője az esztétikum feltárásának, mert hiszen a munka esztétikumának felismerése hatékonyan hozzájárul az esztétikum felismeréséhez és élvezetéhez a művészetben, irodalomban is. A munkaesztétika ugyanakkor nemcsak hatást gyakorol a *gyakorlati-termelési tevékenységre* — például az ipari formatervezésnek a segítségével —, hanem közvetlenül is bekapcsolódik a munkatevékenységbe, a termelésbe, átalakítja a munkát, s a termelés folyamatával együtt a terméket is megváltoztatja. Az esztétika eredményei így a termelőerők fejlődésének legközvetlenebb elemeivé válhatnak (pl. ipari formatervezés), dokumentálva, hogy a társadalomtudományok is válhatnak közvetlen termelőerővé. Ennek nemcsak elméleti jelentősége igen nagy, hanem gyakorlati haszna is felmérhetetlen. (Remélhetőleg a munkaesztétika fejlődésével mérhetők is lesznek ezek a hasznok, ha nem is minden vonatkozásban. A dolgozó tömegeket esztétikai örömökhöz elvezetni, ez a termelés közvetlen eredményén túl további nagy eredménye a fejlődésnek.) A tömegek esztétikai ízlését a termelt javak szépségével is lehet formálni, s így a munka esztétikuma közvetve is érvényesül.

A munka alkotó örömben jelentkező szépségtartalma ily módon sokrétűen érvényesül, emberformáló jelentősége igen nagy, s fontos eszköze az ember sokoldalú, harmonikus fejlődésének. Ennek figyelembevétele, illetve tudatos felhasználása nélkül a jövő kommunista társadalma emberének nevelése elképzelhetetlen. A sokoldalú emberi élethez a technikai-természettudományos ismeretek növekvő szerepe mellett, ehhez a legszorosabban kapcsolódva így segít hozzá a munkaesztétika.

Fukász György

[12] Vö. H. Plavius: A pozitív hős szerepe a szocialista realizmusban és a munka jellege. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1963/8. sz.; Plavius idézi Marx gondolatát.

[13] Sz. G. Sztrumilin: A kommunizmus és a termelés esztétikája. Voproszi Ekonomiki, 1963/2. sz.

[14] Vö. Kogan: Id. mű 22—23., 69. és 70. o.

[15] Tugarinov: Id. cikk.

Gerd Dicke: Az azonossággondolat Feuerbachnál és Marxnál[1]

Dicke munkája — bár merít a polgári Marx-kutatás újabb eredményeiből — a marxizmus bírálatának azon a régi vonalán halad, amellyel Marx és Engels már a *Kommunista kiáltvány*ban leszámoltak: A kommunizmus a személyiség, az egyéniség teljes megszüntetése, feloldása a közösségben. — Mégis érdemes foglalkozni a szerző nézeteinek ismertetésével és bírálatával, mert fenti általános tételét egy eddig meglehetősen elhanyagolt kérdés vizsgálatán keresztül kísérli meg bizonyítani.

A személyi kultusz korszakában a konkrét filozófiatörténeti elemzést gyakran a marxizmus klasszikusaiból vett idézetekkel pótolták. A klasszikusok kijelentései, elvesztvén összefüggésüket a tudományos kutatómunka eleven folyamatával, dogmákká merevültek, értelmük, jelentésük eltorzult. Ilyen sorsra jutott Engelsnek az a felfogása is, mely szerint Hegel materialista meghaladásának felemássága Feuerbachnál abból ered, hogy nem volt képes egy, a XVIII. századi mechanikus materializmuson túlemelkedő dialektikus materializmust kialakítani, hogy Feuerbachnál teljesen eltűnik a társadalmi problematikának az a gazdagsága, amely Hegelnél megtalálható volt. Ez az engelsi jellemzés csak akkor mutatja meg igazi tartalmát, termékenységét, ha nem Feuerbach filozófiája leírásának tekintjük, ha nem Feuerbach filozófiájának konkrét elemzését akarjuk vele helyettesíteni, hanem kiindulva Feuerbach problémafelvetéseiből, az engelsi útmutatásokat követve kimutatjuk e problémák megoldásának sikertelenségét, a sikertelenség okait. Feuerbach ti. nem egyszerűen egy XVIII. századi materialista a XIX. században, hanem *a Hegel által felvetett* problémák materialista megoldását keresve jutott el, esett vissza egy a XVIII. századi materializmushoz hasonló eredményhez. — És éppen ebben a vonatkozásban figyelemre méltó Dicke könyve. A szerző egész gondolatmenetének alapja az, hogy Feuerbachot nem lehet egyszerűen egy, a hegeli idealizmussal szembeforduló materialistának tekinteni, a szerző állandóan hangsúlyozza, hogy ki kell mutatni a problémák, a kérdésfeltevések folytonosságát Hegel és Feuerbach, illetve Marx között.

Túl a feladatmegjelölés jogosultságán, abban is egyet lehet érteni Dickével, hogy ezt a folyamatosságot, a *problémáknak* ezt a folyamatosságát abban az irányban keresi, hogy mind Feuerbachnál, mind Hegelnél a szubjektum és objektum viszonyára vonatkozó kérdés megoldásának döntő mozzanata a szubjektumok egymáshoz való viszonyának kidolgozása. Hegelnél ez úgy jelentkezik, hogy a szellemnek az *abszolút szellem*, a szubjektum és objektum azonossága felé való fejlődésének fontos lépcsőfoka az Én és Te, az egyén és társadalom viszonyának kidolgozása, az egyén és társadalom azonosságának elérése. (Dicke könyvének címe egyébként *ezekre* a vonatkozásokra utal, a cím önmagában félreérthető, logikai, dialektikus-logikai témát sejtet.) S Feuerbach sem egyszerűen a szubjektum és objektum azonosságának idealista tételét bírálja, hanem az egyén és társadalom viszonyának kérdésére is materialista választ keres.

Hegelnél, szemben a problémának a kanti és elsősorban a fichtei filozófiára jellemző megoldásával, az egyén és társadalom azonossága nem absztrakt azonosság, csak-azonosság, hanem konkrét azonosság, „azonosság és nemazonosság azonossága". Ennek megalapozását — végső soron — Hegel dualista emberfelfogásában találjuk meg: Az ember mint anyagi-testi lény szükségképpen individuális, mint szellemi, tudattal rendelkező lény — nembeli lény, a szellemi általánosság szférájába emelkedhet. Hegel szerint ugyanis annak felismerése, hogy az individuális, anyagi létezés csak a szellemi, általános létezés másléte, elidegenedése, egyenlő ennek az elidegenedésnek a megszüntetésével. De ez a megszüntetés, mint Hegelnél mindig, egyben megőrzés is, nem jelenti az anyagi létezés teljes megszüntetését, feloldását. Ez azután szorosan összefügg a fichtei idealizmus hegeli bírálatával, Hegel utópiaellenességével, „realizmusával", s — végső soron — politikai nézeteivel is. Azt mondhatjuk — természetesen erősen leegyszerűsítve az itt adódó bonyolult összefüggéseket —, hogy Hegel, mivel egyén és nem abszolút és ellentmondás nélküli egységének megvalósulását lehetetlennek tartja a valóságos földi társadalomban, szükségképpen kielégítőnek találja azt a társadalmat, amelyben legalább a szellem szintjén létrejöhet ez az egység, legyen ez a társadalom egyébként mégoly ellentmondásos is. Feuerbach mármost túl akar lépni a hegeli dualizmuson, s ennek társadalomelméleti, politikai konzekvenciáin is. Egy egységes, materialista emberfelfogást hirdet a test és szellem dualizmusával, egyén és nem földi azonosságának kispolgári utópiáját Hegel „realizmusával" szemben.

[1] Gerd Dicke: Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx. Köln-Opladen, 1960. 210 o.

Dicke — közvetlenül Marx és Engels Feuerbach-elemzéseire támaszkodva — kimutatja, hogy Feuerbachnál, különösen az ember, a társadalom vonatkozásában felemás, következetlen a materializmus kiépítése. Ezt a tényt azonban — szemben a marxista értékeléssel — alapvetően pozitívnak tekinti, bár világosan látja, hogy éppen ez a felemásság az oka annak, hogy Feuerbachnak nem sikerült egységes, nagy filozófiai elméletet kiépítenie. A szerzőnek ugyanis az az álláspontja, hogy egy következetes materializmus alapján ember és természet, egyén és közösség vonatkozásában nem lehet egy konkrét azonosságfelfogást kidolgozni, nem lehet kimutatni az „azonosság és nemazonosság azonosságát", egy következetes materialista az absztrakt azonosság, a csak-azonosság álláspontján áll. Feuerbachnál tehát — materializmusának következetlensége miatt — még lehet beszélni konkrét azonosságról, Marxnál azonban már nem. Marx filozófiájára az absztrakt csak-azonosság jellemző Dicke szerint, s e tekintetben különösen fontos számára, hogy ezt az egyén és társadalom viszonyának marxi felfogására vonatkozóan is kimutassa, bizonyítsa. E „bizonyítás" jellegét és értékét jól mutatja, hogy miképp bánik el Dicke Marx műveinek azon helyeivel, amelyek ellentmondanak koncepciójának: „Érdekes, ... hogy ... felmerül az abszolút azonosságban (társadalom) a megmaradt nem-azonosság egy gyenge maradványa. Jóllehet minden cselekvés társadalmi, Marx mégis megkülönböztet egy közvetlen és és egy csak közvetetten közösségi cselekvést, aszerint, hogy az emberek közösen vagy egyénileg tevékenykednek-e. De mert az anyagi alap, a Marx számára egyedül döntő valóság, a cselekvés mindkét fajtájánál csak társadalmi, ennek a megkülönböztetésnek nincs ontológiai jelentősége." (166. o.)

A bizonyítás pozitív oldala természetesen Feuerbach érzékiség-koncepciójához, illetve a feuerbachi érzékiség-kultusznak a fiatal Marxra tett hatását tükröző szövegrészekhez, a *Német ideológiá*nak a munkamegosztás megszűnésére vonatkozó helyeihez stb. kapcsolódik. Kétségtelen, hogy Feuerbach érzékiség-kultuszában vannak olyan mozzanatok, amelyek megfelelnek az egyén és nem absztrakt azonosságáról szóló Dicke-féle interpretációnak. Kétségtelen, hogy Feuerbachnak ebben a vonatkozásban is volt bizonyos — bár a szerző által erősen túlbecsült — hatása Marxra. A *Német ideológia* és más *korai* Marx-művek valóban tartalmaznak olyan fejtegetéseket, amelyek szintén interpretálhatók ebben az értelemben. Dicke azonban egyáltalán nincs tekintettel Marx nézeteinek fejlődésére. Még a hasonló tendenciájú polgári marxológusoknál is szokatlan az a módszer, amelyet alkalmaz. Egyszerűen bizonyítottnak tekinti azt a tételt, hogy a korai művekkel lezárul Marx filozófiai fejlődése, s a korai periódusban keletkezett művek jellemzését minden további nélkül érvényesnek tekinti az egész életműre, illetve minden megjegyzés nélkül egymás mellé sorakoztat olyan, többnyire az eredeti összefüggésükből kiszakított idézeteket, amelyeket néha évtizedek választanak el egymástól.

Úgy gondoljuk, hogy mivel a polgári marxológiának egyik legelterjedtebb eljárása a fiatal és az érett Marx közötti különbségek elmosása, s maga Dicke e tekintetben semmi újat nem hoz, nem szükséges külön kitérnünk ennek a felfogásnak a cáfolatára. A bírált munka szempontjából sokkal fontosabb, hogy a szerző alapvető célját, annak bebizonyítását, hogy a kommunizmus elmélete az egyéniség tagadását, az egyéniség teljes alárendelődését jelenti, azoknál a fiatal Marxnál megtalálható gondolatmeneteknél sem érheti el, amelyekre többkevesebb joggal alkalmazható az egyén és társadalom absztrakt azonosságára vonatkozó interpretáció. Elég csak a legismertebb, legvilágosabb helyre, a *Német ideológiá*nak a munkamegosztás megszűnéséről szóló gondolatmenetére hivatkozni, hogy világossá váljék: A fiatal Marxnál az egyén és társadalom absztrakt azonossága — amennyiben bizonyos gondolatmenetekkel kapcsolatban lehet ilyen interpretációt alkalmazni — éppen az ellenkezőjét jelenti annak, amit Dicke állít. Nem az individualitás teljes megszűnését, hanem éppen az egyén sokoldalú kibontakozását tárgyalják ezek a fejtegetések, azt, hogy a kommunizmusban az egyének *teljesen* és *aktuálisan* elsajátítják a társadalom által létrehozott *egész* anyagi és szellemi gazdagságot.

Bence György

Hegel nyelvfilozófiája[1]

Hegel nyelvfilozófiáját tudomásunk szerint Henri Lauener doktori disszertációja előtt nem választotta önálló tárgyául hosszabb lélegzetű filozófiai mű. Ennek fő oka nyilvánvalóan az, hogy Hegel maga sem írt összefüggő nyelvfilozófiát. Ez azonban — s Lauener könyve meggyőző érv emellett — nem jelenti azt, hogy Hegel a nyelv szerepét és problematikáját lebecsülte volna (mint Th. Litt is Hegel szemére veti), sem pedig mondanivalójának hiányát e problematikáról.

Lauener munkája elsősorban éppen azért jelentős, mert felhívja a figyelmet a hegeli filozófia e viszonylag elhanyagolt területére, és összefoglalja a rá vonatkozó anyagot.

A szerző kiinduló megállapítása Th. Litt-tel ellentétben az, hogy Hegel egész filozófiája szempontjából kivételes fontosságot tulajdonít a nyelvnek, s így voltaképpen épp úgy nem tárgyalhatja mint rendszere önálló részét, ahogyan nem teheti ezt a dialektikával sem — mindkettő egyaránt mintegy közege a filozófiai gondolkodásnak. A nyelvnek ugyan megvan a maga pontosan meghatározható — mert szükségszerű — rendszertani helye Hegelnél: a tudat fejlődésének *egyik* szükségszerű fokaként lép elénk. Ez a fok azonban éppen azt a jelentést tartalmazza, hogy megszünteti önmagát mint a rendszer bármely adott részéhez köthető kategóriát: nemcsak az utána következő többi kategória, hanem valamennyi megelőző számára is előfeltételnek bizonyul. Mert a nyelv a fogalmi gondolkodás létrejöttének előfeltétele, nélküle nincs filozófia. Lauener szerint a hegeli rendszer egy meghatározott fejlődési fokának ez az értelmezése egészen megfelel a sajátos hegeli dialektikának, amelyben nincs abszolút kezdet és vég.

Lauener a nyelv rendszerbeli szerepének meghatározása céljából először az *Enciklopédiát* teszi vizsgálat tárgyává. Ez a mű valóban Hegel legfontosabb nyelvfilozófiai nézeteit tartalmazza. Benne a nyelv az egyéni tudat, az intelligencia teoretikus képességeinek kialakulási folyamatában lép elénk, tehát a *pszichológia* területén — a szemlélet és a gondolkodás között középső helyet elfoglaló *képzet* egyik szükségszerű fejlődési fokaként.

A továbbiakban természetesen nem követhetjük Lauener gondolatmenetét pontról pontra, csak arról teszünk említést, ami Hegel nyelvfilozófiai koncepciójának fő vonalához tartozik.

A képzet fokán közelebbről a *képzelőerő* lényeges tárgyunk szempontjából. A képzelőerő először a képzetek asszociációját hozza létre (ez Hegelnél azt jelenti, hogy az intelligencia mint absztrakt általános forma a képzetek alárendelő elve), majd a képzetek ily módon léttrejött készlete felett szubjektív hatalommá, „szimbolizáló, allegorizáló vagy költői képzelőerővé" lesz, végül a szubjektum tartalmának külső, objektív létezést ad azáltal, hogy a nyelvi jelet mint a tudattartalom kifejezésének legtökéletesebb eszközét létrehozza. Ezzel átmegy az *emlékezetnek* egy speciális magasrendű formájába (Gedächtnis, megkülönböztetendő az Erinnerungtól, amely képekben való, mintegy szubjektív emlékezés — elsősorban saját élményre), amelynek csak a jelekkel van dolga, s így előkészíti a gondolkodás számára a talajt.

„Tulajdonképpeni" célkitűzését Lauener abban jelöli meg, hogy ennek a folyamatnak a nyelv szempontjából legfontosabb szakaszát nyomon kövesse, azaz bemutassa azt a fejlődést, „amely a szubjektívtől a tulajdonképpeni szemléletességen át (amely a jelek által valósul meg) a mechanikus emlékezetben létrejövő tökéletes kifejezésig halad". (9. o.) Ezzel a szerző Hegel egyik nagyon pozitív nyelvfilozófiai gondolatát ragadta meg: a nyelvben mint valami szűrőben fennakad a csak szubjektív, és az fejeződik ki, ami objektív, általános. Hegel ezt már az Enciklopédia „Előleges fogalmában" kifejti: „Amit csak *vélek (meine)*, az *enyém* (ist *mein*), reám mint e különös egyénre tartozik; ha azonban a nyelv csak az általánost fejezi ki, akkor nem tudom megmondani, amit csak *vélek*." (20. §.)

A benső szubjektív tudattartalom nyelv által megvalósuló objektivációjának Hegel két döntő csomópontját jelöli meg. Az egyik: a szimbólumoktól a nyelvi jelekhez való átmenet, a másik: a név és jelentés kapcsolatának megszilárdulása a „névmegtartó emlékezet" fokán.

Hegel hangsúlyozza, hogy a szimbólumalkotó képzelőerő fokán a tudattartalmak szemléletessége csak szubjektív, a szimbólum ugyanis még csak olyan szemlélet, amelynek saját meghatározottsága is többékevésbé tartalmul szolgál, így nem lehet a szubjektum objektivációjának adekvát eszköze. A külső szemléletnek jellé kell lefokozódnia, önálló tartalmának meg kell szűnnie, hogy ily módon alkalmassá váljék egy

[1] Henri Lauener: Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik (Diss. Univ. Ber. Bern 1962. 79 o.) c. könyve alapján.

tőle teljesen idegen tartalom, a jelentés befogadására. A jelnél a szemlélet saját tartalma és az, aminek jelölésére szolgál, teljesen elválnak egymástól, így az intelligencia a jelnek mint szemléletnek alkalmazásakor sokkal szabadabban és önállóbban jár el, mint amikor csak szimbólumokban fejezi ki magát. — Ezzel rendelkezésre áll az eszköz, amely képes arra, hogy külső, érzéki létezést adjon a tudat tartalmainak: a nyelvi jelek rendszere, a nyelv.

A jelalkotó képzelőerő fokán végbemenő fejlődés legfontosabb eredménye: bizonyos jelcsoportok és jelentések kapcsolatának, azaz *nevek* alkotásának lehetősége. Ezek a kapcsolatok azonban először esetlegesek, csak a „névmegtartó emlékezet" fokán válnak általánossá és jutnak érvényességhez. Ezzel egyben objektív kapcsolatokká lesznek.

Lauener nem foglalkozik a következő problémával, amelynek felvázolását mi szükségesnek tartjuk. Hegelnek az a megállapítása, hogy a név általánosan és érvényesen képviseli a névmegtartó emlékezettől kezdődően az egész Gedächtnis fokán a jelentést, kulcsfontosságú a nyelv szubjektivitást megszűrő és a gondolkodás objektív voltának megragadásához. De teljes jelentőségében nem érthető meg pusztán a „Pszichológia" rész elemzéséből, mert az általánosság és az érvényesség fogalma az előző, fenomenológiai fokon nyer az Enciklopédiában megvilágítást. Általános itt az, ami nem csupán egyes öntudat számára bír érvényességgel, hanem társadalmilag érvényes, az elismertségért folyó harcban — uralom és szolgaság viszonya (!) — jött létre, és végül a szolga munkájának társadalmi tartalmában realizálódott. Tehát objektív, általános: ami társadalmilag elismert, érvényes. A nyelvben csak ez fejeződhet ki, nem pedig az, ami pusztán a „különös egyénre tartozik".

Mindenesetre zavarja a megértést, s némileg absztrakttá teszi a nyelv kategóriájának Hegel általi levezetését, hogy ahol ez a kategória fellép — a pszichológia területén — nem esik szó a társadalmi tényezők szerepéről. Véleményünk szerint a nyelv keletkezésében és funkcióinak kialakulásában közrejátszó társadalmi tényezők szerepének problémája nincs kielégítően megoldva azzal, hogy ezen a szinten a társadalmi tartalom már előfeltételezett, s így közvetetten jelen van. (A nyelv társadalmi tényezőkkel való közvetlen összefüggését Hegel, mint később látni fogjuk, első jelentős művében, *A szellem fenomenológiájában* érinti néhány ponton.)

Azzal, hogy a szubjektív tartalmat objektív és általános módon fejezi ki, s így a kölcsönös megértést lehetővé teszi — a nyelv közvetlenül a *gondolkodást* megelőző lépcsőfoknak bizonyul. Lauener helyesen nagy súlyt helyez a hegeli koncepció tárgyalásakor a nyelv és a gondolkodás dialektikus kölcsönhatásának bemutatására.

A „névmegtartó emlékezet" fokán, ahol a jelcsoportok és jelentésük kapcsolata számos ismétlés következtében megszilárdul, állandósul — válnak igazán alkalmassá a nevek a tudattartalmak kifejezésére. Azzal, hogy a „reprodukáló emlékezet" a nevekben már a dolgot ismeri fel, mindenféle szemlélet vagy kép nélkül, nyilvánvalóvá lesz a nevek egyedülálló jelentősége. Fordulópontot jelentenek az intelligencia fejlődésében, mivel magát a gondolkodást teszik lehetővé. „A nevekben van hogy gondolkodunk" — szögezi le Hegel, hiszen például „Ennél a névnél: oroszlán — nincs szükségünk az állat szemléletére, még képre sem róla, hanem a név, miután *megértjük*, maga a képszerűség nélküli egyszerű képzet." (Enciklopédia, 462. §.) Ezzel a Gedächtnis egész szintje átmenetet képez a gondolkodáshoz. Legmagasabb képessége a „mechanikus emlékezet" birtokában már arra is képesek vagyunk, hogy neveket jelentésük figyelembevétele nélkül kapcsoljunk össze, és e kapcsolatokat emlékezetünkben megtartsuk. A „mechanikus emlékezet" így a nyelv használatának mintegy begyakorlását teszi lehetővé, ami szükségszerű lépés a fogalmi gondolkodás előkészítésében; de még nem a fogalmi gondolkodás: „csak külsőleges mód, egyoldalú mozzanata a gondolkodás egzisztenciájának", ahol a jelentés és név egyesítésének kell még végbemennie utolsó feltételként a gondolkodás létrejöttéhez. A nyelv kialakulása is ezzel fejeződik csak be, hiszen *a nyelv a gondolat létezése* — ez a legjelentősebb megállapítás, amely a hegeli koncepcióból következik.

A nyelv anyagát és formáját illetően Lauener a következőket emeli ki. Hegel tiltakozik az ellen, hogy a nyelv anyagának — amely fizikai-fiziológiai eredetű —, azaz az egyes ajak-szájpadlás-nyelvmozgásoknak, magán- és mássalhangzóknak saját jelentést tulajdonítsunk, hiszen ez a hang jel-szerepének meg nem értését jelentené. A nyelv gazdagsága nem abban van, hogy a természet hangjait utánozza, a tudat tartalmait kell kifejeznie. Ezért fejlettebb nyelvben kevesebb hangutánzást találunk. A nyelv formája az értelem műve. Hegel itt átveszi Humboldt nézeteit a nyelvtannak a nyelv fejlődésével való egyszerűsödéséről. Lauener véleménye szerint Hegel nem foglalkozik elég behatóan a nyelvtan problematikájával.

Hegel a hangnyelv egyedüli adekvát írásbeli megfelelőjének a betűírást tartja,

és erről az álláspontjáról elveti a leibnizi hieroglif-írást. Lauener rámutat az elvetés további indoklásának néhány rendkívül pozitív mozzanatára. Gondolatmenete a következő. Hegel szerint Leibniz tévedett, ha azt hitte, hogy a képzetek visszavezethetők egyszerű logikai meghatározottságokra, anélkül, hogy az érzéki jegyeket közvetlenül analizálnánk. Miközben Hegel fellép a leibnizi szimbolikus nyelv ellen, bármiféle logikai kalkulusnak a filozófiában való alkalmazása ellen van, mert szerinte a filozófiában nincsenek olyan problémák, amelyek csupaszon, a nyelvi kifejezésen kívül esnének. Az emberi nyelvvel szemben vonakodik bármiféle formalizmust előnyben részesíteni, mert ezek képtelenek a valóság megragadására.

Lauener végül kiemeli, hogy az Enciklopédiában a nyelv Hegel számára elsősorban közvetítőként lép fel. A szerző meglehetősen absztrakt megfogalmazásában: „A nyelv nem puszta jelrendszer, hanem az értelem létezése, a világ bensővé és egyben az én külsővé válását jelenti, közvetítés a természet és a logosz között, és csak ez a közvetítés van." (10. o.) Hogy ezt a közvetítést a nyelv tulajdonképpeni, fontosabb, mert az emberek közti közvetítő szerepe teszi lehetővé, s hogy erre az Enciklopédiában nem történik közvetlen utalás — Lauener nem tartja szükségesnek megemlíteni. Szerintünk azonban ebben a (fentebb már említett értelemben) absztrakt tárgyalásmódban a hegeli nyelvfilozófia egyik lényeges hiányosságát kell látni.

Konkrét társadalmi összefüggésekben Hegel A szellem fenomenológiájában mutatja be a nyelvet. Véleményünk szerint ez a mű éppen ebből a szempontból érdekes a hegeli nyelvfilozófia tanulmányozásakor. A nyelv eredetéről és mibenlétéről ugyanis itt még nem esik szó. Hegel nyelvfilozófiájának valamennyi fontos tételét az Enciklopédiában fejti ki. A nyelv A szellem fenomenológiájában minden esetben természetszerűleg adott tényezőként jelenik meg, eleven, társadalmilag ható tényezőként. „A nyelv . . . közvetítés a természet és a logosz között" — állapította meg Lauener az Enciklopédia elemzése után. A szellem fenomenológiájával kapcsolatos összefoglaló megjegyzései jóval konkrétabban hangzanak; a nyelv „szükségszerű közvetítőként a tudatok közösségét hozza létre a beszédben" (29. o.), a nyelvben a fejlődés valamennyi szakaszán „az individuális vagy egyedi magáért valóvá lesz, és miközben a különböző én-eket összeköti, eszköze az általános, kölcsönös elismerésnek, amely a maga részéről az abszolút tudás médiuma" (30. o.).

Nem tartjuk szükségesnek, hogy — mint Lauener teszi — A szellem fenomenológiájának valamennyi helyével foglalkozzunk, ahol Hegel említést tesz a nyelvről, csak azokat tárgyaljuk, amelyekből a nyelv és társadalom közvetlen összefüggésének hegeli szemléletére leginkább derül fény. Ez egyben tárgyalásunk szempontját is megadja.

Mindenekelőtt: nem értünk egyet Lauenernek azzal a tételével, hogy „A szellem fenomenológiájában a nyelvnek is meghatározott fejlődése megy végbe: A szellem fenomenológiájának minden lépcsőfoka a kimondhatatlant cáfolja, és egyben megmutatja, hogyan tökéletesedik a fejlődésben a nyelvi kifejezés." (33. o.) Legmagasabb fokát az abszolút tudás a filozófia szintjén éri el, ahol is a létet fogalmakban kell kifejeznie — így Lauener. Véleményünk szerint nem a nyelvi kifejezés, hanem a nyelvileg kifejezendő (a fenomenológiai alakok) fejlődéséről van szó.

A „megfigyelő ész" fiziognómiával és koponyatannal foglalkozó fejezete bizonyítja, mennyire konkrét formában jelentkezik Hegel számára a nyelv és társadalom, sőt a nyelv és munka összefüggése A szellem fenomenológiájában. Ebben a fejezetben a nyelv és a munka mindenütt mint az egyén mások számára való megnyilatkozásának, kifejeződésének egyenértékű eszköze jelenik meg. Az individuum belsejének párhuzamos kifejezői tehát, kölcsönhatásukra nem történik utalás. Annak megfelelően pedig, hogy A szellem fenomenológiájának ez a része még csak átmenetet képez a szubjektív egyéni tudat álláspontjáról az objektív társadalmi tudathoz, az egyén e párhuzamos, nyelv és munka általi kifejeződése: mások számára van ugyan, tehát egy körvonalaiban most bontakozó társadalmi szféra számára, de az egyén tette és beszéde itt még nem mint egyben mindenki tette és beszéde jelenik meg, mint később az objektív szellem különböző területein. Egy még csak kezdődő társadalmiság tehát az, ami tárgyi korlátot szab Hegel számára a munka-nyelv-társadalom kapcsolatának megragadásában. És van még egy ilyen tárgyi korlát. A most vizsgált fejezet programja ugyanis — mint e fejezet címe mutatja —: „Az öntudat közvetlen valóságára való vonatkozásának megfigyelése", azaz a bensőnek még csak az emberi test külsejében való megnyilatkozásának bemutatása. Hegel ugyan kimondja: „Nyelv és munka olyan megnyilatkozások, amelyekben az egyén már nem magánvalósága szerint tartalmazza és bírja magát, hanem a belsőt egészen magán kívül juttatja és másnak szolgáltatja ki" (A szellem fenomenológiája,

162. o.), de hozzáteszi: ezzel már túl is ment a címben megjelölt tárgyán, amely szerint a tudattartalom nyelvi és munka általi kifejeződésének csak szervi lehetőségeit, a kezet és a nyelvet (mint a beszéd szervét) kell tárgyalnia. E szervek a belső és az igazi külső (a külvilág) között csak középfogalmul szolgálnak. — Sajnos az objektív szellem területén, ahol e két tárgyi korlát nem áll fenn, Hegel sehol sem foglalkozik együtt a nyelv és a munka problematikájával. (Ebből a tényből azonban természetesen nem vonhatunk le semmiféle következtetést, hiszen A szellem fenomenológiája sajátos tárgyának kidolgozásában erre nem is volt szüksége.)

A nyelv a legjelentősebb helyet a fenomenológiai fejlődés folyamatában „A műveltség valóságbirodalmában" kapja: a személyes én elidegenedésének hordozójává lesz, s így szerephez jut az itt ábrázolt történelmi-társadalmi fordulat (az abszolút monarchia létrejötte és elpolgáriasodása) megvalósulásában. Lauener egyenesen úgy mutatja be a nyelv itteni szerepét, mintha elsődleges volna más tényezőkével szemben. Ez az értelmezés azonban konstruáltabbá teszi A szellem fenomenológiáját, mint amilyen az a valóságban.

Valójában Hegel helyesen jelöli ki a nyelv helyét „A műveltség valóságbirodalmában" végbemenő történeti-társadalmi fejlődésben, amikor a (feudális) államhatalom és a gazdagság harcát tekinti e fejlődés elsődleges hajtóerejének. Egyedül ezen a talajon következhet be a személyes énnek „mint olyannak" kiemelkedése és elidegenedése, éspedig „a tudatba visszatérő" módon, amely elidegenedésről Hegel azt mondja, hogy „csakis a nyelvben történik".

Ez a folyamat voltaképpen az egyéniség keletkezésének folyamata, amelynek során a személyes én tehát kezdi felismerni elidegenedett voltát. (Korábban közvetlenül azonosnak érezte magát a közösséggel — görögség —, majd azt képzelte, hogy az államhatalmat mint általános és lényeges akaratot önként szolgálja — feudalizmus.) Elidegenedett voltának felismerése azonban kezdetben egészen absztrakt, ami a többi között abban az igényében nyilvánul meg, hogy egyéniségét mint olyant tartsák fontosnak. A felvilágosodás fogja később a személyes énnek ezt a hiúságát megszüntetni.

Az egyéniség éppen mivel még absztrakt, nyer legadekvátabb módon a nyelvben létezést. „Az *én* mint ez a *tiszta* én egyébként nem létezik" — állapítja meg Hegel. (A cselekedetben ugyanis sokkal inkább társadalmiságát dokumentálja.)

Lauener helyesen jellemzi a nyelvnek azt a funkcióját, amellyel itt az elvont szubjektumnak általános létezést ad: (a tudat) „Éppen úgy egy általános én-t mond ki, ha az egyest akarja kimondani, mert azt mondja csak, amit minden más én is mond: miközben kifejezi magát, egyben elidegeníti magát, objektív lesz, és egy egyestől egy általános öntudatba csap át." (23. o.) Ezt az átcsapást Hegel szó szerint így fogalmazza meg: „Az *én*t, amely kimondja magát, *meghallják* ; ragály, amelyben közvetlenül átment az egységbe azokkal, akik számára létezik, és általános öntudat." (A szellem fenomenológiája, 261. o.) Ezzel konkrét módon előttünk van a nyelv társadalmi közvetítő szerepe, a nyelv mint a gondolatcsere eszköze. Egyben világos saját fenomenológiai szerepe is az adott fokon. Voltaképpen szóltunk már erről a szerepről, amikor az egyéniség keletkezésének problematikáját érintettük. Most ehhez hozzátesszük még, hogy a nyelv azáltal, hogy létezést ad a személyes énnek, egyfajta *tárgyiasságot* ad neki, „amely már az én igaz természetét foglalja magában", azaz kezdete az azonos szubjektum-objektum keletkezési folyamatának, amely folyamat végén: „a gondolkodás: dologiság, vagy dologiság: gondolkodás".

Végezetül ebben a fejezetben nemcsak a nyelvnek általában meglevő társadalmi közvetítő szerepét mutatja be Hegel, hanem azt is, hogyan hat a nyelv az egyes konkrét történelmi események során: az udvari nemesség „hizelgő nyelve" hozzájárul ahhoz, hogy az abszolút hatalom lényege, puszta név volta napvilágra kerüljön, sőt, hogy teljesen kibontakozzék; a „széttépettség nyelve" — a francia forradalom ideológusaié, Hegel mindenesetre egyedül Diderot-t idézi — jelentős szerepet játszik az átmeneti kor erkölcsi-társadalmi válságának megoldásában az általánosan uralkodóvá lett relativitás elméleti megragadásával, mások előtti feltárásával.

Munkájának második részében Lauener a hegeli esztétikát vizsgálja a nyelv szempontjából. A két rész terjedelemben körülbelül megegyezik egymással, tehát Lauener az esztétika tárgyalásának (A szellem fenomenológiája Művészetvallás c. fejezete és az Esztétika alapján) ugyanakkora teret szentel, mint az Enciklopédiának és A szellem fenomenológiájának együttvéve. Ez az arány megfelel a címben foglalt célkitűzésnek: „A nyelv helye Hegel filozófiájában, különös tekintettel az esztétikára." Mégis, Lauener munkájának ezt a második részét csak röviden kívánjuk tárgyalni. Egyrészt azért, mert Lauener itt nem mond újat a nyelvről az első részhez képest, inkább megismétli korábbi megállapításait

és következtetéseit, természetesen most már az esztétika alapján. Ezeket a megállapításokat a maguk helyén már érintettük, értékeltük, illetve bíráltuk. Másrészt Lauener ebben a fejezetben többet ír a hegeli esztétikáról magáról — mégpedig nagyon érdekesen és lényeget megragadóan —, mint Hegel nyelvfilozófiájáról. Ez természetesen adódik az esztétika tárgyából, amelynek a nyelv mint olyan korántsem képezi lényeges részét. Lauener maga állapítja meg helyesen, hogy az esztétikában a nyelv csak az esztétikai kifejezés egyik eszköze, sőt, mert a szellem legmagasabb kifejezése, általában már nem sajátosan esztétikai forma. Levonja azt a következtetést is, hogy a művészet „határa ott van, ahol a beszéd kezdődik". (63. o.) Mégis az esztétikával kapcsolatban is beleesik abba a hibába, hogy túlbecsüli benne választott tárgya, a nyelv szerepét.

Nagyobb súllyal, mint az első részben, látunk itt érvényesülni Lauener munkamódszerében egy lényeges és értékes módszertani elvet: az egyes kiragadott részeket minden esetben a rendszer egészének összefüggésében igyekszik tárgyalni. Ezt a következetesen képviselt elvet azonban nem mindig alkalmazza szerencsésen. A Fenomenológiai vizsgálatakor többször csak formálisan érvényesíti, nagyon lényeges összefüggésekre nem mutat rá. A második részben pedig egyenesen feleslegesnek tűnik a speciális tárgy, a nyelvfilozófia szempontjából, hogy a hegeli esztétika történeti helyével foglalkozik; egyenként, mindenesetre igen frappánsan tárgyalja Kant, Fichte, Schelling stb. esztétikai nézeteit a nyelvre való legkisebb vonatkozás nélkül. (Történeti összefüggés tárgyalására az Enciklopédiával kapcsolatban van meg az alapos indok. Az ottani ténylegesen nyelvfilozófiai problémák megoldási kísérleteihez a történelmi előzmények felkutatása vagy legalább a hegeli megállapításoknak a nyelvtudomány korabeli eredményeivel való összevetése valóban fontos lenne.) Kétségkívül hasznosabb az esztétika helyének a hegeli rendszerben való megjelölése. Végül igen jól oldja meg Lauener az Esztétika különböző részeiben a nyelvre vonatkozóan található megállapításoknak mintegy egységes fonalra való felfűzését. Sikerül a dologból magából adódó fonalat találnia: az esztétikai kifejezés fejlődését. Igaz, hogy így vázolnia kell jóformán az Esztétika egész tartalmát, noha a nyelv vizsgálatára csak az irodalom tárgyalásakor keríthet sort. De így a nyelvi kifejezést fejlődésében mutathatja be! S Lauener számára ez a legfontosabb. Ő maga a következőket írja erről a másik módszertani elvéről: helyesnek véli kimutatni, hogyan halad a folyamat az eszménytől a különös formákon át a kifejezés tulajdonképpeni kérdéseihez — a kezdetben nehéz, durva anyagtól a bensővé tett hangig. Meggyőződése ugyanis: „Hegelnél sohasem szabad kész eredményt remélnünk, amelyet vert érmeként besöpörhetnénk, mert gondolkodásában mindig a fejlődés, az élet éppen úgy az igaz, mint a mindenkor elért fokozat maga." (66. o.)

Ezt az indoklást el kell fogadnunk, és a tárgy további tanulmányozásakor figyelembe kell vennünk. Végezetül pedig azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a disszertációt egészében nem hagyhatja figyelmen kívül az, aki a következőkben Hegel nyelvfilozófiájával foglalkozni kíván.

Koncz Ilona

L. M. Arhangelszkij: A marxista etika kategóriái[1]

Az erkölcs kategóriáinak a kidolgozása igen fontos feladata a marxista etikusoknak. Egyelőre azonban kevés az olyan marxista etikai munka, amely szisztematikusan világítja meg az erkölcs kategóriáit. Ez nem mond ellent annak, hogy az erkölcs egyes kategóriáiról, a boldogság vagy az erkölcsi kötelesség kategóriáiról viszonylag sokat írtak, és hogy az erkölcs kategóriáival mint az etika részkérdésével az egyes etikai munkák — így A. F. Siskin: A marxista etika alapjai vagy Sz. Sz. Utkin: Vázlatok a marxista—leninista etikából — szintén foglalkoznak.

Archangelszkij a fenti művében az említett munkáknál szélesebb alapokon foglalkozik az etika olyan kategóriáival, mint az erkölcsi jó és rossz, az erkölcsi kötelesség, a lelkiismeret, a becsület és a boldogság. A témát a történelmi alapok megvilágításával szélesíti ki; egyrészt a szokásosnál mélyebben bírálja az erkölcs kategóriáinak mind valláserkölcsi, mind idealista megvilágításait általában, másrészt felhasználja a múltban kialakult pozitív eredményeket is.

A szovjet etikusok körében vita folyik arról, hogy melyek az etika alapvető kategóriái. Egyesek szerint az etikának csak az erkölcsi jó és rossz a kategóriái, mások, így Sz. Sz. Utkin szerint is, ide tartozik az

[1] Категории марксисткой этики. Szocekgiz, 1963. 271 o.

igazságosság kategóriája is. Véleményünk szerint az igazsághoz Arhangelszkij áll a legközelebb; aki — igen meggyőzően — öt alapvető erkölcsi kategóriát dolgoz ki.

Kifejtése során Arhangelszkij szisztematikusan halad az általánosabbtól a kevésbé általános felé. Először az erkölcsi kategóriák általános jellegével és az etika rendszerében elfoglalt helyükkel foglalkozik. Itt kifejti, hogy az erkölcsi kategóriák a népszokások hosszú történelmi fejlődésének termékei, hogy az etikai kategóriák általános és közös vonása értékelő és ítéletmondó jellegük, de emellett cselekvést motiváló jellegük is van. Arhangelszkij szisztematikusan tárja föl a kategóriák általános, közös, lényeges vonásait. Először mindig elemzi az eddigi nézeteket, majd ezután adja az egyes kategóriák lényegi megvilágítását.

Az egyes kategóriák kifejtését az erkölcsi jó és rossz kategóriájának a megvilágításával kezdi, abból kiindulva, hogy ezek a legáltalánosabb erkölcsi kategóriák, mintegy összefoglalásai, szintetizálásai az erkölcsi elveknek, normáknak és szokásoknak. Az erkölcsi jó kifejtését és lényegének a feltárását éppen azoknak a belső kapcsolatoknak a megvilágítása adja, amelyek az erkölcsi elvek, normák, szokások és az erkölcsi jó s rossz között léteznek. „A jó általánosítva magában foglalja adott osztály vagy társadalom erkölcsi normáinak és elveinek egész lényegét, és mint a kötelesség, a lelkiismeret, a becsület és a boldogság erkölcsi alapja lép föl." (59. o.) Ezért is beszélhetünk arról, hogy a jó a legáltalánosabb értékelő kategória. Arhangelszkij az egyes kategóriák tartalmának a kifejtésénél foglalkozik az adott kategória és az elemi erkölcsi normák viszonyával is. A jó kategóriájával kapcsolatban azt mondja, hogy a morál egyszerű szabályainak tartalma adja a jó kategóriájának mintegy a magját, amely minden osztály számára általános. A jó ezen általános jellegéből következik, hogy a jó tudományos meghatározásának igen nagy jelentősége van. A marxista etika szerint, mondja Arhangelszkij, a legfőbb jó a kommunista erkölcs elveinek, normáinak és szokásainak a betartása.

Az erkölcsi kategóriák Arhangelszkij adta rendszerében a jó kifejtése után a kötelesség kategóriájának a kifejtése következik. Mindenekelőtt bírálja a kötelesség kanti formalista felfogását. Arhangelszkij szerint az erkölcsi kötelesség tartalmát az erkölcsi jó tartalma adja meg, így a kötelesség nem más, mint a jó megvalósításának a követelménye és ezen követelmény teljesítése. Az erkölcsi kötelesség kategóriája a marxista etikában nem elsődleges a jó kategóriájához képest, mint Kantnál, akinél az egész erkölcsi rendszer központi kategóriája a formálisan meghatározott erkölcsi kötelesség. A marxista etika szerint a kötelesség kategóriájának nem örök a tartalma, ezért nem helyes a „kötelesség a kötelességért" kanti felfogás, hisz a kötelesség mindenkor valamilyen konkrét cél és feladat nevében lép föl. A marxista—leninista ideológia gazdagítja és megerősíti az osztálykötelesség tudatát, és ezt a munkásosztály konkrét céljaival kapcsolja össze. A kommunista erkölcsben nincs ellentmondás a kötelesség megértése és az ún. kötelességérzet között. A kommunista erkölcsben a kötelesség fogalmát olyan elvek és normák alkotják, mint a kollektivizmus és a szocialista humanizmus. Ugyancsak fontos tartalma a kötelességnek az emberi együttélés elemi normáinak a betartása. Ebben a vonatkozásban a kötelesség bizonyos általános emberi tartalommal is rendelkezik, de az emberek társadalmi élete, egymáshoz való viszonyai nem korlátozódnak csak az elemi emberi viszonyokra, hanem ennél sokkal gazdagabbak és lényegesebbek is.

Ezután a szerző a lelkiismeret kategóriáját boncolja. A kötelesség tartalmát az erkölcsi jó adja, a kötelesség teljesítését a kötelességtudat felsőbb foka, a lelkiismeret szavatolja. A lelkiismeret annak tudatát jelenti, hogy az erkölcsi szabályok — a magatartás normái — elengedhetetlenül szükségesek nemcsak mások számára, hanem önmagunk számára is, de az önismeret magas fokát is feltételezi. A lelkiismeret egy sor érzelmi átéléssel is kapcsolatos, de nem kevésbé tudati tény is, s nélküle lehetetlen lenne az önértékelés. A lelkiismeret mint értékelés kifejeződhet az erkölcsi kielégülés vagy a szégyen érzésében. A lelkiismeret elemi fogalma az erkölcsösség és az igazságosság elemi szabályain alakult ki, a kölcsönös tiszteletbentartáson, a huliganizmus, a rágalmazás stb. elítélésén alapul. A magasabb társadalmi ideálok azonban kiszélesítik a lelkiismeretről alkotott elképzelést, és kiemelik az erkölcsösség és igazságosság elemi normáinak szűk keretéből. Így válik a lelkiismeret a társadalom, az emberek, az osztály, a haza előtti személyes erkölcsi felelősség kifejeződésévé.

A lelkiismeret kategóriájának kifejtését a becsület, a tisztesség kategóriájának a kifejtése követi. E kategóriát a jó, a kötelesség és a lelkiismeret kategóriái alapozzák meg. A tisztességtudat és az az értékelés, amely a becsület, a tisztesség kategóriájában fejeződik ki, a kötelesség önkéntes teljesítésén és a lelkiismeret tisztaságán épül. A becsület a személyiség társadalmi értékelését fejezi ki, az értékelést a jó

objektív kritériuma határozza meg, de ugyanakkor magában foglalja az ember személyi méltóságának tudatát is. Ez föltételezi, hogy az ember önmagát, mint személyiséget fogja föl. A becsületről alkotott elképzelések csak formájukat tekintve egyéniek, tartalmukban azonban társadalmiak — írja Arhangelszkij.

Arhangelszkij befejezésül a boldogság kategóriáját elemzi. A boldogság szélesebb értelemben szociális, de szűkebb értelemben erkölcsi kategória. A boldogság kérdése mindenkor erősen foglalkoztatta az embereket, így e kategóriáról igen sok elképzelés és meghatározás született; közülük a szerző sokat elemez. Bár a boldogság nem azonos az erkölcsös magatartással, de nem is választható el tőle. A boldogságnak igen sok összetevője van, elsődleges feltétele az egészség és az erő, további fontos összetevői a munka, a munka eredményessége mint saját erőink kifejeződése, megnyilvánulása. Jelentős összetevője a kielégültség érzése is, de nem lehet egyetérteni azzal a felfogással, amely szinte kizárólag erre szűkíti. A boldogság nem változatlan állapot, hanem mozgás, mégpedig meghatározott erkölcsi célok és eszmék felé. A boldogság életöröm. Az ember társadalmi lény, a boldogságot tehát csak a társadalomban érheti el — a szocialista és kommunista társadalom reális célja minden ember boldogságának a megteremtése.

Arhangelszkij kategóriarendszerében a jó kategóriája adja az erkölcsi kötelesség tartalmát, a kötelesség teljesítése alapozza meg a lelkiismeret kategóriáját, ezek együttesen a becsületesség kategóriájának a feltételei, és mindezekből ered az erkölcsi értelemben felfogott boldogság.

Arhangelszkij eredetien és újszerűen világítja meg az etika kategóriáit. Viszonylag széles történelmi anyagot használ fel, a marxizmus klasszikusain kívül a marxizmus és a munkásmozgalom olyan jelentős képviselőinek mint P. Lafargue, Makarenko, Kalinin, Derzsinszkij és mások megállapításait, valamint a XXII. kongresszus anyagait is. Arhangelszkij könyvének külön értéke egyszerű, közérthető stílusa, írása nagy mértékben hozzá fog járulni a marxista etika további népszerűsítéséhez.

Pelle József

Kínai filozófia. Ókor. II. kötet[1]

A szöveggyűjtemény második kötete egészen a Han-korszakig ismerteti a kínai filozófia legfontosabb irányzatait. A könyv első fejezete a taoizmus kezdeteivel és nagy alapvető művének, a Tao tö kingnek az interpretációjával foglalkozik. A taoizmus kialakulását a szerző a társadalmi viszonyokból kiindulva elemzi. Az időszámításunk előtti IV—III. században a patriarkális család és az államhatalom közötti összeütközés rendkívül hevessé vált, a történelem napirendjére került az egységes kínai állam megteremtése. A társadalmi életben ekkor erőteljes polarizáció ment végbe. A patriarkális család védelmezői foglaltak helyet az egyik póluson, ideológiájuk a konfucianizmus volt. Az ellenpólust a patriarkalizmus ellenségei alkották. Ennek a tábornak nem volt egységes világnézete. Egyetlen dolog fűzte őket össze: a konfucianizmus feltétlen elutasítása. Ezekhez az antikonfuciánus gondolkozókhoz kell sorolnunk Mo Te híveit, a korai legistákat, a kínai szofistákat és Jang Csut is. Ezek az irányzatok a taoizmus ideológiai előfutárai. Náluk már megjelentek a taoizmus alapvető elméletei közül a legjelentősebbek: az egyetemességre való törekvés a partikularizmus lekűzdése utján, a békés fejlődés igenlése és a háborús kalandok elvetése, valamint a filozófiatörténet szempontjából jelentős passzivitás-teória. Ez utóbbi a taoizmus központi gondolatává lett. Ezért helyes Tőkeinek a taoizmusról szóló definíciója, amely szerint a taoizmus a legáltalánosabb szempontból tekintve nem más, mint „a közélettől való visszavonulás ideológiája". Ez gyakorlatilag a hivatalviselés elutasítását jelentette. Ez a magatartás először csak a patriarkalizmus rendszerének, majd pedig később a kereskedő arisztokrácia és a régi patriarkális arisztokrácia között létrejött kompromisszum eredményeképp színre lépő egységes hivatalnoki osztály, a mandarinizmus rendszerének a tagadásaként lépett fel. A tagadás híveinek osztálybázisát a legszélesebb tömegek, a parasztság és városi szegénység sorai, valamint a plebejus értelmiségiek szolgáltatták. Ez a passzivitás végső soron a néptömegek, de mindenekelőtt a parasztság tiltakozását tükrözte az arisztokrácia uralmával szemben. Ennek a magatartásnak vannak társadalmilag progresszív és regresszív mozzanatai. A haladó jelleget a népi követelések felvetése és a társadalmi visszásságok feltárása és bírálata kölcsönözte, a regresszivitás

[1] Kínai filozófia. Ókor. Második kötet. Szöveggyűjtemény. Válogatta, fordította, a bevezetéseket és jegyzeteket írta Tőkei Ferenc. Akadémiai Kiadó, 1964. 423 o.

pedig a faluközösségek perspektíva nélküli, lényegében zsákutcába került rendszerének társadalmi ideálként való tételezésében nyilvánult meg. A taoizmus filozófiai tanításai erősen polemikus jellegűek. A polémia a konfuciánizmus ellen irányul, Kung ce arisztokratizmusával szemben a taoisták a demokratizmus hívei; a Lao Ce neve alatt fennmaradt műben erről a következőket olvashatjuk: „Ha nem becsülik meg a kiválóakat (ti. az arisztokratákat), akkor nem lesz a nép között marakodás. (III. fej.) Ha a népnek nem kell félnie a hatalomtól, akkor érkezik el az igazán nagy hatalom. (1. XXII. fej.) A bölcs embernek nincsen saját szíve; a nép szívét teszi saját szívévé. (XLIX. fej.) A konfucianizmus legfontosabb etikai kategóriáinak, a zsen-nek (emberség) és a li-nek (szertartásosság) az érvényességét is tagadták a taoizmus hívei. Kung Ce tanításainak elterjedése szemükben az igazi erény (tö) pusztulását jelzi. A Tao tö king szerzője írta a konfuciánus etikai kategóriákról az alábbi bírálatot: „Mikor a nagy tao-t pusztulni hagyták, megjelent az emberség (zsen) és az igazságosság (ji). Mikor pedig elkezdődött a bölcselkedés, megjelent a nagy képmutatás. Mikor a hat rokon (ti. szülők, gyermekek, testvérek egy családon belül) nem tudott többé békében megférni egymással, megjelent a gyermeki kegyelet és a szülői szeretet. Mióta a fejedelemséget és családjait (ti. az országot) felfordulás borítja homályba, azóta megjelentek a ‚hűséges alattvalók' (a konfuciánus társadalmi eszménykép persziflázsa). (XVIII. fej.)" Továbbá: „Az ég és a föld nem emberséges (zsen), minden létezővel úgy bánik mint a szalmakutyával. A bölcs ember sem emberséges, úgy bánik az emberekkel mint a szalmakutyákkal". (Ez utóbbiak temetési áldozatok voltak.)

A taoizmus döntő filozófiai kategóriája, a tao fogalma implicite szintén a konfucianizmus elméleti fundamentumának, az égi akarat teoriájának a tönkrezúzását foglalja magában. A tao Kung fu ce-nél csak mint etikai kategória, a morálisan helyes, követendő utat jelölte. A taoizmus hitvallói ezt a terminust szélesebb értelemben használták és rendszerük sarkkövéül tételezték. Tradicionális rendszerezés szerint a taoisták bibliájának, a Lao ce neve alatt ránkmaradt Tao tö king első 37 fejezete magával a taóval, a többi fejezet pedig a taóra alapozott tö (erény) kategóriájával foglalkozik. Az elemzés a tao definiálására irányuló kísérlettel kezdődik. Rendkívül figyelemre méltóak a kezdetleges gondolkodásnak a tao fogalma meghatározására irányuló erőfeszítései. A primitív gondolat a legáltalánosabb létező alapelvét, illetve annak legáltalánosabb törvényszerűségét akarja teoretikusan megragadni. Az általánosítás ilyen magas fokának az eléréséhez azonban a rendelkezésre álló fogalomrendszer még nem elegendő, ezért a kibontakozó elvi tételek homályos sejtések formáját öltik fel. Utalunk ezzel kapcsolatban a Tao tö king I. fejezetére: „A tao, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök tao. A név, amelyet meg lehet nevezni, nem az örök név. Az, aminek nincsen neve, az az ég és föld kezdete. Aminek neve van, az minden dolog anyja."

E részlet a homályossága miatt már régóta vita tárgya a sinológusok között. Valószínűleg a világ anyagiasságában megnyilvánuló egységének igen korai és végtelenül kezdetleges kifejezéséről van szó. Erre Tőkei is rámutat, a forráskritika nagy adósságának a törlesztéséről, az idézett szövegrész filozófiailag is adekvát interpretációjáról azonban lemond. A tao és a szubsztancia viszonyát ugyanis a filozófiai irodalomnak még egyálalában nem sikerült tisztáznia. Az idealizmus hívei szerint a tao szellemi entitás; egyesek szerint a világlélekkel, mások szerint egyenesen az istenséggel azonos. A szöveg ezt az értelmezést nem erősíti meg. De a legújabb kínai filozófia ahisztorikus anyagfogalmának dogmatikusan sematizált alkalmazását sem teszi lehetővé. A probléma megoldásához újabb vizsgálatokra, elsősorban a filológia hivatott művelőinek újabb kutatásaira van szükség. A tao lényegét talán a legfrappánsabb módon a Tao tö king XXI. fejezete tárja fel: „A tao maga, mint dolog homályos és megfoghatatlan. Ó megfoghatatlan és homályos! De benne képek vannak. Ó igen, homályos és sötét. De benne csírák vannak. Ezek a csírák nagyon igazak, benne van tehát (ti. a tao-ban) az igazság." A tao tehát a valóság egyetemes érvényességű törvénye a korabeli ismeretek színvonalának megfelelően, ködös, absztruz formába burkolva. A dolgok fejlődésének és megismerésének nagy princìpiuma a tao; az anyagi világ mozgását meghatározó nagy törvény. A tao kritériumai az ősi, primitivitásában is monumentális dialektika alapjainak a remek kifejtését szolgáltatják. Így pl. az ellentétek egységét és egymásba való átcsapását a Tao tö king a következő módon fejezi ki: „Lét és nemlét egymásból születik, nehéz és könnyű egymást hozza létre, hosszú és rövid egymást alakítja, magas és mély egymásba hajlik. (II. fej.) A nem teljes teljessé válik, a görbe egyenessé lesz, az üres teltté, az elöregedett újjáalakul, a kevésből pedig sok lesz. (XXII. fej.) Az ellentétesség a tao mozgása; a gyengeség a tao tulajdonsága. Az égalattiban minden dolog a létből születik

ugyan, de maga a lét a nemlétből születik." (XI. fej.)

A fejlődés elvének rudimentáris kifejezését pedig a XXIX. fejezet tartalmazza: „a dolgok közül megy az egyik, követi a másik, meleget lehel az egyik, hideget fúj a másik, erősödik az egyik, gyengül a másik, gyarapszik az egyik, elpusztul a másik." A tao univerzális világtörvény, e minőségében etikai princípium is. Lao ce könyve ezt így fogalmazza meg: „A hatalmas erény (tö) formái csak a taónak vannak alárendelve. A tao életre hívja a dolgokat, a tö pedig táplálja őket. A dolgok formát öltenek, erősségük (képességük) kiteljesedik. A tö tehát táplálja a dolgokat, vezeti és neveli őket, érleli és tökéletesíti, ápolja és védelmezi őket. Életre hív, de nem birtokol; létrehoz, de nem tartja meg (a dolgokat); vezet, de nem parancsolgat." (LII. fej.) Ez az igazi erény, a tao-ista bölcs magatartásának a zsinórmértéke. Nem a cselekvésének, mert a Tao tö king szerint: „Aki cselekszik, kudarcot vall; aki megragad valamit, elveszti. Ezért a bölcs ember nem-cselekvő. Így segíti elő, hogy a dolgok megmaradjanak természetes állapotukban és sohasem merészel cselekedni (ti. beleavatkozni a dolgok folyásába)." (LXIV. fej.)

A bölcs embernek tehát az a feladata, hogy a taóhoz, az általános érvényű alapelvhez, a világot szabályozó nagy törvényszerűséghez igazodjék. A társadalmi bajok éppen abból erednek, hogy az uralkodók és hivatalnokok a taóval ellentétes módon cselekszenek, és ezáltal megzavarják a mindenség nagy kozmikus harmóniáját. A világfolyamat spontaneitásának fétisizálása, valamint a természeti és társadalmi törvényszerűségek naiv azonosítása ellentmondást tartalmazott. Egyrészt jótékony hatású volt, mert lehetővé tette ösztönös dialektika kibontakozását, másrészt azonban retrográd jellege is volt, ugyanis előkészítette a talajt a tao fogalmának későbbi misztifikálásához, amikor a tao transzcendens, mágikus erővé válik, amelyet az ember nem ismerhet meg, és amely az emberrel szemben a vak fátum elsöprő erejével érvényesíti pusztító hatását mind természeti, mind pedig társadalmi vonatkozásban.

Ez utóbbi tendencia vezet át a filozófiatörténet újabb korszakába, a misztikus taoizmus és a szofizmus kialakulásának a periódusába. Ennek az időszaknak Csuang ce a legmarkánsabb egyénisége. Dús fantáziája és ragyogó stílusa magas rangot biztosít számára nemcsak a Csou-korban, hanem a későbbi kínai bölcselet periódusaiban is. Csuang ce a taoizmus tanait sajátos módon fejlesztette tovább. Lao ce tételeiből kiindulva a szubjektív idealizmus, sőt az agnoszticizmus ismeretelméletéhez jutott el. Ennek az álláspontnak a viszonylagos létjogosultsága a korabeli tudományok, elsősorban a természettudományos diszciplínák fejletlenségén alapult. A dolgok állandó változása mögött Csuang ce a létezők azonosságát kutatta, azért, hogy helyesen definiálhassa fogalmukat. A dialektikus folyamatokat azonban a gnoszeológiailag adekvát módszerek hiányában mint megismerhetetleneket tételezte. Saját szavai szerint: „Ami éppen átalakulónak látszik, arról honnan tudhatnánk, valóban átalakul-e? S amiről úgy látjuk, hogy nem alakul át, honnan tudhatnánk, valóban átalakul-e? (Szabad kóborlás V. fej.) Innen ered Csuang ce misztikus színezetű befelé fordulása, amelyről így írt: „Véget vetni a külvilággal való kapcsolatnak, és mit sem tudni már a dolgok ilyen vagy olyan voltáról, ezt nevezem taónak." (Szabad kóborlás IV. fej.)

Csuang ce itt ősi tradiciót őrzött meg, illetve folytatott tovább. A misztikus introverzió ugyanis a samanisztikus koncepció szerint a bölcs misztikus megvilágosodásának alapvető módszere. Az, hogy későbbi taoista szekták éppen ebben az irányban „fejlesztették" a taoizmust, jelzi azt, hogy ez az irányzat ebben a korszakban reális társadalmi szükségleteket elégített ki. Nem szabad ab ovo reakciósnak nyilvánítani és elvetni Csuang ce misztikus panteizmusát azért sem, mert politikailag progresszív szerepe volt a konfuciánus korlátoltság és természetellenesség erőteljes bírálata útján, amellyel a legizmus útját egyengette.

Különleges jelentőséget biztosított Csuang ce-nak nemcsak a kínai filozófia, hanem az egész kínai irodalom történetében csodálatos stílusa. Minden művéből a varázslatos költőiség árad. Ez már önmagában is záloga halhatatlanságának.

Csuang ce személye kötötte össze polemikusan a taoizmust a szofizmussal. Többször említette műveiben a kínai szofisták tételeit. Fogalmi disztinkcióikat azonban saját szempontjából teljesen értelmetlennek tekintette. A kínai szofisták éppúgy mint az európai szofizmus hívei paradoxon formájában kísérelték meg a fogalmak és dolgok, a változás (mozgás) és nyugalom, valamint az egy és sok problémájának a tisztázását. A szofizmus Kínában sem egységes áramlatként bukkant fel, hanem különféle irányzatai voltak. Közülük a legfontosabb Hui se materializmus felé hajló monizmusa és a Kung Szun Lun-nak tulajdonított metafizikus agnoszticizmus volt. A szofisták egyetlen vonatkozásban játszottak lényeges szerepet a kínai filozófia

történetében: előkészítették az elméleti logika kifejlődését. A kínai gondolkodás e nagy fegyverténye Mo Ti követőinek nevéhez fűződik. Bár műveik csak töredékesen maradtak az utókorra, mégis fontos dokumentumai a filozófiai gondolat önmagára eszmélésének. A motista logikusok a szofisták paradox tételeinek a cáfolatát és a fogalmak pontos, tartalmilag adekvát definiálásának a kidolgozását tűzték ki célul. Elért eredményeik — a fogalmi meghatározások, a helyes következtetés különféle fajtáinak, valamint az okság elvének a felfedezése — a kínai filozófia fejlődése szempontjából rendkívül jelentősek. Különleges érdemük az, hogy mindezt materialista világnézeti pozícióból végezték el. Nélkülük a legista ideológia sohasem jöhetett volna létre, sőt a konfucianizmus további fejlődésére is jelentős hatást gyakoroltak.

A Csou-kor legnagyobb konfuciánus gondolkodója Szün ce volt. A motistákkal a „nevek kijavításának" már Kung ce által hangsúlyozott szükségessége kapcsolja össze. Szün ce részére axióma volt az, hogy a névnek (a fogalomnak) nincs önálló létezése, a neveknek a valósággal kell megegyezniük. E folyamat azonban nem spontán jellegű, hanem az ember tudatos tevékenységén keresztül valósul meg. Ez a tudatos aktivitás a Szün ce-i gondolatvilág nagy novuma. Általa kap új tartalmat a konfuciánus szertartásosság (li) kategóriája. Az ember a tudatos tevékenysége által már nem egyszerű függvénye többé a nagy természeti taónak, mert a tudatos cselekvés útján saját céljainak megfelelően felhasználhatja a természeti törvényeket. Ezért az emberi társadalomban különleges törvényszerűségek érvényesülnek. Ez a „li" az újabb konfuciánus etika döntő terminusa. Ellentétben ugyanis a mester szertartásosság-fogalmával, itt nem az „égi akarat" dönti el már eleve az egyéni sorsokat, hanem csak az ember egyéni képességétől függ az, hogy a társadalmi ranglétra milyen magas fokáig jut lel. Szün ce szerint a li (szertartásosság) elvet csak a legkiválóbbak tudják a társadalom kormányzásában megvalósítani, de mivel az emberi természet eredendően rossz, csak a tanulás útján szerzett tudás teszi az embert kiválóvá (nemessé) és nem a születéséből eredő társadalmi helyzete. A konfuciánus szertartásosság fogalom ez által elvesztette misztikus jellegét, és reális társadalmi princípiummá lett.

A könyv utolsó része a legizmus ideológiájával foglalkozik. A legizmus első nagy rendszerezője Han fei ce volt. A Csou-kor küzdelmei során a kis fejedelemségek egymás után tűntek el a történelem színpadáról. Napirendre került egész Kínának egyesítése egyetlen államban. Ennek a történelmileg szükségszerű folyamatnak az adekvát ideológiája a legizmus volt. A legisták arra törekedtek, hogy olyan törvényeket és uralkodási módszereket dolgozzanak ki, amelyek segítségével az egységes kínai állam létrehozása és megerősítése lehetővé válik. A legisták mindent e nagy cél szempontjából ítéltek meg, és elvetették az ezzel ellentétes régi hagyományokat és tanításokat. Han fei ce ezt a teljesen utilitárius-praktikus, a korszerű szükségleteknek megfelelő szellemi magatartást így foglalta össze: „A bölcs ember nem törekszik a régiség utánzására, nem fogad el örök időkre érvényes törvényeket, hanem megvizsgálja korának dolgait, s ezáltal készül fel arra, hogy megbirkózzék velük." (Han fei ci című gyűjtemény 49. fej.) A legizmus a taoizmussal ellentétben a társadalmi aktivitást hirdette; az embereket az állami életben való részvételre, hivatalok vállalására búzdította. Az egyre gazdagodó kereskedőréteg és a katonai- és hivatalnokréteg egybeolvadásából keletkező új arisztokrácia a régi patriarkális arisztokrácia szétzúzására törekedett. Ez a törekvés éppen a társadalmi alap, a faluközösségek fennmaradása miatt nem járt sikerrel, de az új társadalmi erők kompromisszumra tudták kényszeríteni a régi arisztokráciát, s e folyamat eredményeképp kialakult az új hivatalnok-arisztokrácia, a mandarinok osztálya. A legizmus azonban mégis győzelmet aratott a patriarkalizmus felett. Ugyanis a legista ideológia lett annak a Ć'in fejedelemségnek hivatalos államelmélete, amelynek uralkodója Si Huang ti i. e. 221-ben megteremtette az egységes államot. A legizmus filozófiai forradalmat jelentett a Csou-korban, mert lényegét, a jó kormányzást nem a természet nagy taója, sem az emberek erénye (tő) és nem is az „égi akarat" vagy a szertartások betartása, hanem csakis az ember alkotta társadalmi rendnek a jó törvényhozás segítségével történő megszilárdítása biztosította. Az ember teremtő aktivitásának hangsúlyozása által a legizmus minőségi változást idézett elő mind a kínai államelméletben, mind az ideológiában. Kína egységének létrejötte után a gondolati előkészítés háttérbe szorult, a gyakorlat lépett előtérbe, a régi filozófia felbomlott, helyét a nagy politikai cél szolgálatában álló szaktudományok, az államvezetés, a gazdasági irányítás és a hadművészet elméleti és gyakorlati kérdései foglalták el. Bölcseleti kérdések e művekben csak mellékesen fordultak elő, filozófiailag e munkák már semmi újat nem tartalmaztak.

Lenkei László

Az 1963. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája

1. Általános jellegű művek

Dizionario di termini filosofici. Red. Lamanna, E. P. — Odorno, F. 11. [éd. Florence. Felice Le Monnier. 104 p.

Философский словарь. Под. ред. М. М. Розенталь и П. Ф. Юдидина. М. Политиздат. 544 с.

Runes, D. D.: Dizionario di filosofia. (The Dictionary of Philosophy.) Trad. par Aldo Devizzi. Milan. Aldo Martello Editore. 1012 p.

2. Dialektikus és történelmi materializmus

Буслов, К. П.: Проблемы социального прогресса в трудах В. И. Ленина (1917—1923 гг.) Акад. наук Белорусской ССР. Инст. фил. Минск. 515 с.

Bütow, H. G.: Die Entwicklung des dialektischen und historischen Materialismus in der Sowjetzone. Teil II und III. (Unter der wissenschaftlichen Leitung von Hans-Joachim Lieber.) Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Wiesbaden.Harrassowitz u. Komm. 152 p. u. 230 p.

Cornforth, M.: Dialectical Materialism. An Introduction. Vol. 3. The Theory of Knowledge. Rev. ed. New York. International Publishers. 207 p.

Чагин, Б. А.: Г. В. Плеханов и его роль в развитии марксистской философии. М.-Л. Изд-во Акад. наук СССР. 304 с.

Чернеа, С.: Против буржуазных измышлений о классах. М. Соцэкгиз. 144 с.

Депенчук, Н. П.: Симметрия и асиметрия в живой природе. Киев. Изд-во АН УССР. 176 с.

Фарбер, И. Е.: Правосознание как форма общественного сознания. М. Юриздат. 206 с.

Философские проблемы физики элементарных частиц. Под. ред. И. В. Кузнецова и М. Э. Омельянновского. М. Изд-во Акад. наук СССР. 380 с.

Гаспарян, Н. М.: История философской мысли Советской Армении. Ереван. Изд-во Гос. унив. 367 с. На армянском языке.

Грувич, С.—Петленко, В.—Царагородцев. Г.: Вопросы диалектического материализма. К лекциям по философии для медицинских институтов. Под ред. Е. Г. Федоренко. Киев. Госмедиздат Украинской ССР. 364 с.

Iordan, Z. A.: Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism—Leninism in Poland sience the Second World War. Dordrecht. Reidel. XII+600 p.

Кацнельсон, З. С.: Клеточная теория в ее историческом развитии. М. Медгиз. 344 с.

Карпов, М. М.: Основные закономерности развития естествознания. Ростов/Дону. Изд-во Рост. унив. 302 с.

Клаус, Г.: Кибернетика и философия. Перевод с немецкого. М. Изд-во иностр. лит. 530 с.

Köhler, H.: Das Menschenbild des dielektischen Materialismus. 2. erw. Aufl. München—Salzburg—Köln. Anton Pustet. 86 p.

Krajewski, W.: Szkice filozoficzne. (Essais philosophiques.) Warszawa. Kasiąka i Wieżdza. 248 p.

Král, M,—Křižkovsky, L.: Ako a prečo študovat marxisticku filozofiu. Bratislava. Vyd. pol. lit. 93 p.

Крупнов, С. И.: Диалектика и военная наука. М. Воениздат. 203 с.

Куделин, Е. О.: О превращении труда в радость, в жизненную потребность. Хабаровск. Книжное изд-во. 135 с.

Maneli, M.: O funkcjach państwa. Warszawa. PWN. 354 p.

Марксизм—Ленинизм о материально-технической базе коммунизма. Сбор. Сост. Г. И. Зинченко и М. Н. Лаптин. М. Политиздат. 339 с.

Мхитарян, Г. Е.: Свобода и необходимость. Ереван. Изд-во Ереванского унив. 310 с. На армянском языке.

Морочник, С. Б.: Диалектический материализм. Очерки по маркистской философии для медицинских институтов. Под. общ. ред.академика АН Таджикской ССР А. М. Богоутдинова и проф. М. Г. Ярошевского-Душанбе. 373 с.

Некоторые категории диалектики. Сбор. статей. Общ. ред. М. Н. Руткевича и Л. М. Архангельского. М. Росвузиздат. 133 с.

Нестеренко, А. А.: Научно-экономические основы строительства коммунизма в СССР. Киев. Госполитиздат Украинской ССР. 215 с. На украинском языке.

Очерк диалектики живой природы. Под ред. Г. В. Платонова, Н. Н. Жукова-Вережникова, В. М. Каганова, Н. В. Медведева. М. Соцэкгиз. 528 с.

Oparin, A. I.: Das Leben. Seine Natur. Herkunft und Entwicklung. Jena. VEB Gustav Fischer Verlag. 187 p.

О природе, человеке и душе. Сбор. статей. Редколл. И. Минкевичюс и др. Каунасский мед. нист. Вильнюс. Госполитнаучиздат Литовской ССР. 210 с. На литовском языке.

От социализма к коммунизму. Редколл. К. П. Буслов и др. Акад. Белорусской ССР. Нист фил. Минск. 439 с.

О закономерностях развития социалистического общества. Акад. наук Грузинской ССР. Нист. фил. Тбилиси. 238 с. На грузинском языке.

Перерастение социалистической государдарственности в общественное коммунистическое самоуправление. Сбор. статей. Под. ред. П. К. Чеснокова и др. М. Росвузиздат. 216 с.

Прохоренко, И. Д.: Перерастание социалистических производственных отношений в коммунистические. М. Соцэкгиз. 132 с.

Рожин, В. П.: Введение в теорию научного коммунизма. Л. Издво Ленингр. унив. 164 с.

Samek, A.: Filosofie a politika. Praha. Nakl. pol. lit. 167 p.

Schaff, A.: La filosofia dell' uomo. Roma. Editore Riuniti. 171 p.

Самборский, Э. К.: Основные закономерности поднятия деревни до уровня города. Акад. наук Украинской ССР. Инст. фил. Киев. 147 с. На украинском языке. Резюме на русском языке.

Советское общенародное государство. Отв. ред. О. Эмонов. Акад. наук Узбекской ССР. Инст. фил. и права. Ташкент. 270 с. На узбекском языке.

Спиркин, А. Г.: Курс марксистской философии. М. Соцэкгиз. 503 с.

Судеревский, И.: Проблемы разделения труда. Коммунистический способ производства. М. Соцэкгиз .239 с.

Теряев, Г. В.: Общественно-экономическая формация. Высшая партийная школа. Каф. марксистко-ленинской фил. М. М. 105 с.

Тессман, К.: Проблемы научно-технической революции. Перевод с немецкого. М. Изд-во иностр. лит. 263 с.

Tlustý, V.: Prostor a čas. Studie z marxisticke filosofie. 2. prep. vyd. Praha. Nakl. pol. lit. 179 p.

Трактаты о вечном мире. Сбор. Сост. И. С. Андреева и А. В. Гулыга. Предисловие Ф. В. Константинова. М. Соцэкгиз. 278 с.

Туровский, М. Б.: Труд и мышление (предыстория человека). М. «Высшая школа»

Веселовский, В. Н.: Философское значение законов сохранения материи и движения, Акад. общ. наук при ЦК КПСС. М. «Мысль». 144 с.

Вологдин, А. Г.: Земля и жизнь. Эволюция среды и жизни на земле. М. Изд-во Акад. наук СССР. 175 с. (Научно-популярная серия)

Взаимодействие наук при изучении земли. Сбор. Редколл. В. К. Баранов, И. В. Кузнецив и др. Акад. наук СССР. Инст. фил. М. 326 с.

Zadavski, K. M.: Teoria speciei. Bucureşti. Edit. ştiinţifică. 317 p.

Закономерности переходного периода от капитализма к социализму. Авторы: Н. П. Варзин, В. И. Стрелков, А. И. Баранцев, В. И. Панков. М. «Высшая школа». 114 с.

Жандосов, Ж.: Борьба с пережитками — борьба за коммунизм. Алма-Ата. 172 с. На казахском языке.

3. A filozófiatörténet klasszikusai

Al-Farabi: Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics. Trsl. with intr. and notes by Nicolas Rescher. Pittsburgh. Univ. of Pittsburgh Press. 132 p.

Aristotel: Organon. Vol. IV. Bucureşti. Edit. ştiinţifică. 403 p.

Aristoteles: Aristotelis Dialogorum fragmenta. In usum scholarum selegit Ricardus Walser. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Florenz 1934.) Hildesheim. Georg Olmas. 98 p.

Aurel Marc: Selbstbetrachtungen. (Commentarii). Übertr. und mit Einleitung von Wilhelm Capelle. 10. Aufl. Stuttgart. Alfred Kröner. LX+204 p. (Kröners Taschen-Ausgaben. Bd. 4)

Aurelius Marcus: The Meditetions. Trsl. Intr. by Grube. New York. Bobbs—Merrill Co. XXVII+143 p. (The Library of Liberal Arts)

Berkeley, G.: The Principles of Human Knowledge and Three Dialogues between Hylas and Philonous. Intr. by G. J. Warnock. New York. World Publishing Co. 288 p. (Meridian Books. M150)

Буонаротти, Ф.: Заговор во имя равенства. Перевод с французского. Изд. 2. Тома 1, 2. Выступительная статья В. П. Волгина. М. Акад. наук СССР. Том 1. 427 с. Том 2. 439 с. (Предшественники научного социализма)

Cicero: Über den Staat. Überstz. von Walther Sontheimer. (Nachdruck) Stuttgart. Philipp Reclam jr. 190 p.

Cicero: Vox humana. Ein Lesebuch aus Cicero. Überstz. und hrsg. von Otto Seel. Stuttgart. Ernst Klett. 324 p.

Descartes: Oeuvres philosophiques. Tome I. (1618—1637.) Paris Garnier. 829 p. (Classiques Garnier)

Diderot: Oeuvres politiques. Textes établis avec introductions, bibliographies, notes et relevé de variantes par Paul Vernière. Paris. Garnier. 523 p.

Diderot: Opinions et paradoxes. Textes choisis. Paris. PUF. 220 p.

Diderot: Tratado de le bello. Traducción, introducción y notas por Armando D. Delucchi y Jorge O. Demarchi. La Plata. Argentina. Universidad Nacional de la Plata. 119 p.

Добролюбов, Н. А.: Собрание сочинений в 9-ти томах. М.-Л. Госполитиздат. Том 6. Статьи и рецензии 1860 г. 574 с. Том 7. Статьи и рецензии 1861 г. «Свисток» и «Искра». 634 с.

Герцен, А. И.: Собрание сочинений в 30 томах. М. Изд-во Акад. наук СССР. Том 27. Письма 1860—1864 гг. Книга 2-я. 407—999 с. Том 28. Письма 1865—1866 гг. 438 с.

Герцен, А. И.: Собрание сочинений в 30 томах. М. Изд-во Акад. наук СССР. Том 29. Письма 1867—1868 гг. Книга 1-я. 391 с.

Hegel: Correspondance. II.: 1813—1822. Orig. Briefe von und an Hegel. Hamburg. Félix Meiner. 1953. Trad. de l'allemand par Jean Carrère. Texte établi par Johannes Hoffmeister. Paris. NRF. 376 p.

Hegel: Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse). Trad. par B. Croce. 4. ed. Bari. Editore Laterza. XXIV+534 p.

Hegel: Fenomenologia ducha. Tom I. (Die Phaenomenologie des Geistes. Vol. I.) Trsl. from German. Intr. and notes by Adam Landman. Warszawa. PWN. 486 p.

Hobbes, T.: Leviathan. Ed. with an Intr. by John Plamenatz. New York. World Publishing Co. 409 p. (Meridian Books)

Hume, D.: Dialoghi sulla religione naturale. Prés. par Mario Dal Pra. Bari. Editore Laterza. 168 p.

Kant, I.: Lectures on Ethics. Trsl. by L. Infield. Foreword by Wh. Beck. New York. Harper and Row. XIX+253 p. (Harper Torchbooks. The Cloister Library. TB 105)

Кант, И.: Сочинение в шести томах. Т. I. Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. Вступительная статья Т. И. Ойзермана. Акад. наук СССР. Инст. фил. М. Изд-во «Мысл» 543 с. (философское население)

Kierkegaard, S.: Die ästhetische Gültigkeit der Ehe. Aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck. Köln. Jakob Hegner. 204 p.

Kierkegaard, S.: La ripresa. Tentativo di psicologia sperimentale di Constantin Constantius. Trad. par Angela Zucconi. 2. ed. Milan. Edizione di Comunità. 153 p

Machiavelli, N.: Der Fürst. (Il principe) Überstz. und hrsg. von Rudolf Zorn. 3. durchg. Aufl. Stuttgart. Alfred Kröner. XXIX+152 p. (Kröners Taschen-Ausgaben. Bd. 235)

Maimonides, M.: The Guide of the Perplexed. Trsl. with an intr. and notes by Shlomo Pines. Introductory essay by Leo Strauss. Chicago. Univ. of Chicago Press. CXXXIV+656 p.

Marx, K.: Opere filosofiche giovanili. Pres. par Galvano della Volpe. Roma. Editori Riuniti. 282 p.

Mehring, F.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Thomas Höhle, Hans Koch, Josef Schleifstein. Band 9: Die Lessing-Legende. Berlin. Dietz-Verlag. 14+463 p.

Mill, J. S.: Collected Works XIII—XIV. Ed by Francis E. Mineka. Toronto. Univ. of Toronto Press. London. Routledge and Kegan Paul. 784 p.

Pascal, B.: Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleineren philosophischen und religiösen Schriften. Übertr. und mit Erläuterungen versehen von Ewald Wasmuth. 3. veränd. und neu durchg. Aufl. Heidelberg. Lambert Schneider. 216 p.

Platon: Phaidon oder von der Unsterblichkeit der Seele. Nach der Überstz. von Friedrich Schleiermacher neu durchg. Stuttgart. Philipp Reclam jr. 144 p. (Reclams Universal-Bibliothek. No. 918/19)

Schopenhauer-Jahrbuch. Band XXXXIV. Frankfurt/M. Verlag Waldemar Kramer. 241 p.

Schopenhauer, A.: Parerga e Paralipomena. Trad. par Eva Amendola Kuhn, Giorgio Colli et Mazzino Montari. Turin. Boringhieri Editore. 1445 p.

Seneca: L'Annaei Senecae Scripta quae manserunt. Ed. H. J. Müller. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Wien 1887) Hildesheim, Georg Olms. XLIV+628 p.

Spengler, O.: Briefe 1913—1936. In Zusammenarbeit mit Manfred Schröter. Hrsg. von Anton M. Koktanek. München. Verlag C. H. Beck. 818 p.

Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. (Vollständige Sonderausg. in 1 Band) München. Verlag C. H. Beck. XV+1249 p.

Spinoza: Présentation, choix et traduction des textes. Tableau synoptique. Bibliographie par Robert Misrahi. Paris. Editions Seghers. 202 p.

Stockhammer, M.: Plato-Dictionary. New York. Philosophical Library. 287 p.

The Upanishads. Hrsg. Müller. 2 Bde. New York. Dover Publications. 320 u. 350 p.

Trendelenburg, A.: Historiche Beiträge zur Philosophie. Band I. Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen. (Reprografischer Nachdruck der Ausg. Berlin 1846) Hildesheim. Geord Olms. XVI+384 p.

Vico, G.: La scienza nouva. D'après l'édition de 1744. 2. vol. Prés. par Paolo Rossi. Milan. Rizzoli. 274 et 637 p.

4. Filozófiatörténet

Абдуллаев, М.: Мыслители народов Дагестана XIX и начала XX вв. Махачкала. Дагучпедгиз. 267 с.

Аманалиев, Б.: Социально-политические и философские идеи Токтогула и Тоголока Молдо. Дооктябрсьский период. Фрунзе. Госиздат Киргизской ССР. 228 с.

Anderson, P. R.: Platonism in the Midwest. London. Columbia Univ. Press. 216 p.

Approaches to History. Selections in the Philosophy of History from the Greeks to Hegel. Ed. P. E. Tillinghast. Englewood Cliffs. New Yersey. Prentice-Hall. XVI+240 p.

Arbagno, N.: Storia della filosofia. Vol. I II, III. 2 ed. Interamente rielaborata Torino. UTET. XX+684 p. XI+567 p. XV+905 p.

Aubenque, P.: La prudence chez Aristote. PUF. 184 p.

Banchetti, S.: Il pensiero e l'opera di Nicola Malebranche. Milan. Marzorati. 330 p.

Banfi, A.: Socrate. Milan. Nodadori. 332 p.

Barion, J.: Hegel und die marxistische Staatslehre. Bonn. H. Bouvier und Co. 235 p.

Басс, И. И.: В. Г. Белинский и украинская литература 30—40-х годов XIX века. Изд. 2-е. Перераб. и допол. Киев. Госполитиздат Украинской ССР. 175 с. На украинском языке.

Beck, L. W.: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. London. Univ. of Chicago Press. 306 p.

Белов, П. Т.: Материализм И. М. Сеченова. М. Изд-во Московс. унив. 98 с.

Berti, E.: Il „De re publica" di Cicerone e il pensiero politico classico. Padova. CEDAM. 103 p.

Bloch, E.: Avicenne und die Aristotelische Linke. Franfurt/M. Suhrkamp. 120 p.

Boler, J. F.: Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus. Seattle. Wash. Univ. of Washington Press. XI+177 p.

Boyancé, P.: Lucrèce et l'épicurisme. Paris. PUF. 347 p.

Brentano, F.: Geschichte der Griechischen Philosophie. Bern. Francke Verlag. LXIII+396 p.

Calcagno, F.: Philosophia scholastica. Secundum „Rationem, doctrinam et principia" S. Thomae Aquinatis. Vol. I. 4. éd. dirigée par M. Battaglieri et F. M. Bauducco. Naples. M. D'Auria. VIII+485 p.

Capizzi, A.: La difesa del libero arbitrio da Erasmo a Kant. Firenze. La nuova Italia. 255 p.

Carbonara, C.: Francesco Bacone e il metodo sperimentale. Naples. Libreria Scientifica Editrice. VIII+277 p.

Carbonara, C.: La vita e il pensiero di Galileo Galilei. Naples. Libraria Scientifica Editrice. VIII+277 p.

Cassirer, E.: Keimōshugi no Tetsugaku. (Die Philosophie der Aufklärung) Trsl. from German onto Japanese by Yashiyuki Nakano. Tokyo. Kinokuniya. 498 p.

Cassirer, E.: Rousseau, Kant, and Goethe. Trsl. from the German by J. Gutmann, P. O. Kristeller, and J. H. Randall. Intr. by P. Gay. New York. Harper and Row. XVII+98 p. (Harper Torchbooks. The Academy Library. TB 1092)

Cassirer, E.: The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy. Trsl. with an intr. by Mario Domandi. New York. Barnes and Noble. XV+199 p.

Cernea, I.: Karl Marx — Geneza marxizmului. București. Edit. științifică. 359 p.

Chamley, P.: Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel. Paris. Librairie Dalloz. 231 p.

Chiereghin, F.: L'unità del sapere in Hegel. Padova. CEDAM. 118 p.

Chiereghin, F.: Storicità e originarietà nell' idea platonica. Padova. CEDAM. 141 p.

Copleston, F.: A History of Philosophy. Vol. VII. Fichte to Nietzsche. London. Burns and Oates. XI+496 p.

Cowling, M.: Mill and Liberalism. Cambridge. Univ. Press. 161 p.

Crombie, I. M.: An Examination of Plato's Doctrines. Vol. 2. Plato on Knowledge and Reality. New York. Humanities Press. X+573 p. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Чуева, И. П.: Критика идей интуитивизма в России. Акад. наук СССР. Ленингр. отд. М.—Л. 128 с.

Deleuze, G.: La philosophie critique de Kant. Paris. PUF. 103 p.

Deregibus, A.: La filosofia etico-politica di Spinoza. Torino. Editore G. Ciappichelli. 316 p.

Dewhurst, K.: John Locke Physician and Philosopher. London. Wellcome Library. XII+331 p.

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker. Nach der von Walther Kranz hrsg. 8. Aufl. mit Einführung und Bibliographien von Gert Plamböck. 2. Aufl. Reinbek b. Hamburg. Ernst Rowohlt. 147 p. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. No. 10)

Emge, C. A.: Max Stirner. Eine geistig nicht bewältigte Tendenz. Wiesbaden. Akademieabhandlung. Mainz. Verlag Franz Steiner. 49 p.

Futija, K.: Schelling. Tokyo. Keisōshobō. VIII+339+11 p.

Gaiser, K.: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart. Ernst Klett. XII+574 p.

Galli, G.: L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo. Torino. Editore G. Ciappichelli. 265 p.

Gardiner, P.: Schopenhauer. Harmondsworth. Middlessex. Penguin Books. 312 p. (Pelican Series)

Gebhardt, J.: Politik und Eschatalogie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830—1840. München. Verlag C. H. Beck. X+183 p.

Gentile, G. : Problemi della Scolastica e il pensiero Italiano. 3. ed. riv. Florence. Sansoni. 247 p.

Gilson, É.—Langan, T.: Modern Philosophy. Descartes to Kant. New York. Random House. XVII+570 p.

Gilson, É.: Dante and Philosophy. Trsl. by D. Moore. New York. Harper and Row. XII+338 p. (Harper Torchbooks. The Academy Library. TB 1089)

Girard, R.: Dostoïevski. Du double à l'unité. Paris. Plon. 189 p.

Gonano, N.: Persona e cosa in Berkeley. Udine. Tip. Del Bianco. 72 p.

Goretti, M.: Lineamenti di storia della filosofia. Depuis les philosophes grecs jusqu à nos jours, avec un petit dictionnaire de termes philosophiques. 3 éd. Florence. Felice Le Monnier. 222 p.

Gregor, M. J.: Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten. New York. Barnes and Noble XV+208 p.

Grene, M.: A Portrait of Aristotle. Chicago. Univ. of Chicago Press. 271 p.

Grimsley, R.: Jean d'Alembert (1717—83). Oxford. Clarendon Press. 316 p.

Гулиан, К. И.*:* Метод и система Гегеля. Том 2. Перевод с румынского. Под ред. и с послесловием К. С. Бакрадзе. М. Изд-во Иностр. лит. 819 с.

Gusdorf, G.: Kierkegaard. Paris. Editions Seghers. 213 p. (Philosophes de tous les temps)

Guzzoni, U.: Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik". Freiburg/Br. Verlag Karl Alber. 116 p.

Hager F. P.: Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik. Bern. Verlag P. Haupt. 261 p.

Хайруллаев, М. М.: Фараби. Ташкент. Изд-во Акад. наук Узбекской ССР. 283 с. На узбекском языке.

Hara, A.: ;Kant-tetsugaku ho Taikeiteki Kaishaku. (The Systematic Interpretation of Kant's Philosophy) Tokyo. Risosha. 242 p.

Hazard, P.: European Thought in the Eighteenth Century from Montesquieu to Lessing. New York. World Publishing XX+477 p. (Meridian Books. M164)

Heidegger, M.: Kants These über das Sein. Frankfurt/M. Verlag Klostermann. 36 p.

Heinrich, W.: Zarys historii filozofii sredniowiecznej. (Esquisse d'histoire de philosophie médiévale) Intr. de Jan Legowicz. Texte prép. pour l'édition par Władysław Sénko. Warszawa. PWN. 324 p.

Heiss, R.: Die grossen Dialektiker des XIX. Jahrhunderts. Hegel—Kierkegaard—Marx. Köln. Kiepenheuer und Witsch. 440 p.

Heller, H.: Hegel und der nationale Machtstaatgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte. Neudruck der Ausg. 1921. Aalen. Zeller. VI+210 p.

Hendel, Ch.: Jean-Jacques Rousseau, Moralist. New York. Bobbs-Merrill Co. XVIII +348 p. (The Library of Liberal Arts.96)

Hirschberger, J.: Kleine Philosophiegeschichte. 3. Aufl. Freiburg/Br.—Basel—Wien. Herder. 212 p. (Herder-Bücherei. Bd. 103)

Jacobelli, A. M.: Il tempo in Kant e i suoi sviluppi in Husserl e Heidegger. Publ. de l'Univ. de Rome. Rome. Libreria Editrice De Santis. 168 p.

Jaeger, W.: Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles. 2. Aufl. Berlin. Walter de Gruyter und Co. VIII+244 p.

Janke, W.: Leibniz. Die Emendation der Metaphysik. Frankfurt/M. Verlag Klostermann. 259 p.

Jaspers, K.: Nietzsche und das Christentum. Neuausg. München. R. Piper und Co. 87 p. (Piper-Bücherei. No. 182)

Кешелева, В.: Миф о двух Марксах. М. Политиздат. 119 с.

Киладзе, В. С.: Философские взгляды Г. В. Плеханова. Тбилиси. 168 с. На грузинском языке.

Ludwig, M.: Die Sozialethik des John Stuart Mill. Utilitarismus. Zürich. Polygraphischer Verlag AG. 100 p.

Luppol, I. K.: Diderot. Trsl. from Russian by Regina Kekker. Warszawa. Książka i Wiedza. 336 p.

Малинин, В. А.: Основные проблемы критики идеалистической истории русской философии. М. Изд-во Московс. унив. 169 с.

Marc, Hadour, G.: L'univers de Thomas More. Chronologie critique de More,

Erasme, et leur époque (1477—1536). Paris. J. Vrin. 586 p.

Martin, G.: Science moderne et ontologie traditionelle chez Kant. Paris. PUF. 238 p.

Mason, H. T.: Pierre Bayle and Voltaire. London. Oxford. Univ. Press. XV+163 p.

Oates, W. J.: Aristotle and the Problem of Value. Princeton. Princeton Univ. Press. X+387 p.

Oehler, K.: Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Missbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung. Frankfurt/M. Verlag Klostermann. 65 p.

Otero, M. H.: La critica de la abstraccion y la teoria del mundo en Berkeley. Montevideo. Inst. de Fil. 68 p.

Пионковский, А. А.: Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория. М. Госюриздат. 468 с.

Podach, E. F.: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie. Heidelberg. Verlag Wolfgang Rothe. 231 p.

Pomeau, R.: Politique de Voltaire. Textes choisis et présentés. Paris. Armand Colin. 254 p.

Popper, K. R.: The Open Society and its Enemies. Vol. I. The Spell of Plato. Vol. II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath. (A reprint, the fourth edition, revised 1962) New York. Harper and Row. Two separate volumes. XI+351 p. V+420 p.

Проблемы изучения Герцена. М. Изд-во Акад. наук СССР. 356 с.

Путинцев, В. А.: Н. П. Огарев. Жизнь, мировоззрение, творчество. М. Изд-во Акад. наук СССР. 258 с.

Rabel, G.: Kant. Oxford. Clarendon Press. XX+381 p.

Reader in Marxist Philosophy from the Writings of Marx, Engels, and Lenin. Ed. H. Selsam and H. Martel. New York. International Publishers. 384 p.

Rescher, N.: Studies in the History of Arabic Logic. Pittsburgh. Univ. of Pittsburgh Press. 108 p.

Rigobello, A.: I limiti del trascendentale in Kant. Milan. Silva. XXIV+402 p.

Rioux, B.: L'être et la vérité chez Heidegger et saint Th. d'Aquin. Paris. PUF. 259 p.

Rodis-Lewis, G.: Nicolas Malebranche. Paris. PUF. 357 p.

Rohde, P.: Sören Kierkegaard. Trsl. from Danish by A. M. Williams. London. Allen and Unwin. 164 p.

Rosmini, A.: Aristotele esposto ed esaminato. Prés. par Enrico Turolla. Padoue. CEDAM. XVII+X277 p.

Rossi, M.: Marx e la dialettica hegeliana. Roma. Editori Riuniti. 1041 p.

Розенталь, М. М.: Ленин и диалектика. М. Изд-во ВПШ И АОН при ЦК КПСС. 524 с.

Ruggero, G.: Filosofi del Novecento. 6. ed. Bari. Editore Laterza. 532 p.

Шакирзаде, А.: Эпикур. Предисловие А. Маковельского. М. Соцэкгиз. 223 с. (Мыслители прошлого)

Salvucci, P.: Dialettica e immaginazione in Fichte. Urbino. Argalia. 262 p.

Salvucci, P.: L'uomo di Kant. Urbino. Argalia. 476 p.

Santinello, G.: Conoscere e pensare nella filosofia di Kant. Publ. de l'Univ. de Padoue. Inst. de Péd. Padoue. Liviana Editrice. 150 p.

Schächer, E. J.: Ist das Corpus Aristotelicum nach-aristotelisch? Josef Zürchers Hypothese und ihre Beurteilung in der gelehrten Forschung. Kritische Würdigung. Ein Beitrag zum Methodenproblem der Corpus-Aristotelicum-Forschung Salzburg—Köln. Anton Pust-. 104 p.

Schieder, T.: Nietzsche und Bismarck. Krefeld. Verlag Scherpe. 37 p. (Kölner Universitätsreden. No. 30)

Schirmunski, M. V.: Johann Gottfried Herder. Hauptlinien seines Schaffens. Aus dem Russischen überstz. von Heinz Stolpe. Berlin. Aufbau-Verlag. 157 p.

Schneider, H. W.: A History of American Philosophy. Rev. sec. ed. First ed. 1946. This includes an addition to Part IX: "Emergence of Naturalistic Realisms", and a bringing up to date of the bibliographical guide to the literature. New York. Col. Univ. Press. XVIII+590 p.

Schuering, H. J.: Studie zur Philosophie von Francis Herbert Bradley. Ein Beitrag zur Erforschung der Dialektik. Meisenheim/Glan. Anton Hain. 130 p. (Monographien zur Philosophischen Forschung. Bd. XXX)

Sciacca, G. M.: L'idea della libertà. Fondement de la conscience érthico-politique chez Kant. Palermo. Palumbo. 258 p.

Sichirollo, L.: Guistificazioni della Dialettica in Aristotele. Urbino. Argalia. 128 p.

Smith, N. K.: New Studies in the Philosophy of Descartes. London. Macmillan. 384 p.

Sommerville, J.—Santoni, R. E.: Social and Political Philosophy. Readings from Plato to Gandhi. Garden City. Doubleday. X+545 p. (Anchor Books. A 370)

Штейн, О.: Философия XVII и XVIII веков. Лекции из истории философии. Талл.

политехн. инст. Таллин. 103 с. На эстонском языке.

Stewart, J. B.: The Moral and Political Philosophy of David Hume. New York. Col. Univ. Press. VIII+422 p.

Störig, H. J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 8. Aufl. München—Zürich. Droemer/Knaur. 570 p. (Knaur Taschenbücher in vollständigen Textausgaben. No. 9)

Stuke, H.: Philosophie der Tat. Studien zur »Verwirklichung der Philosophie« bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten. Stuttgart. Ernst Klett. 257 p.

Suchodolski, B.: Narodziny nowożytnej filozofii człowieka. (La naissance de la philosophie moderne de l'homme) Warszawa. PWN. 619 p.

Щеглов, А. В.: Развитие марксистской философии в трудах В. И. Ленина. Изд. 2-е. перераб. и доп. Ярославль. Росвузиздат. 157 с.

Сигети, Й.: Дени Дидро — выдающийся представитель воинствующего материализма XVIII века. Перевод с французского. Общ. ред. и предисловие членкорр. АН СССР М. А. Дынника. М. Изд-во иностр. лит. 160 с.

Takeuchi, Y.: Jitsuzonteki Jiyū ho Bōken. (The Adventure of Existential Freedom from Nietsche to Marx) Tokyo. Gendaishichōsha. 414 p.

Testa, A.: Incontro con Marx e Feuerbach. Intr. à la réforme de la dialectique marxienne. Bologne. Cappelli. 199 p.

Tillinghast, P. E.: Approaches to History. Selections in the Philosophy of History from the Greeks to Hegel. Engleword Cliffs. New Jersey. Prentice-Hall. XVI+240 p.

Tucker, R.: Philosophie et mythe chez Karl Marx. (Orig. Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge. Univ. Press. 1961) Paris. Payot. 214 p. (Bibliothèque Scientifique)

Vennebusch, J.: Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jhts. Paderborn. Verlag F. Schöningh. 333 p.

Verra, V.: Dialettica e filosofia in Plotino. Trieste. Fac. di Magistero. 78 p.

Verra, V.: F. H. Jacobi. Dall' illuminismo all idealismo. Torino. Edizioni di »Filosofia«. 381 p.

Versényi, L.: Socratic Humanism. With forword by Robert S. Brumbaugh. New Haven and London. Yale Univ. Press. 184 p.

Vorländer, K.: Philosophie des Altertums. Mit einem Anhang »Quellentexte« ausgewählt von Ernesto Grassi und Eckhard Kessler. Reinbek b. Hamburg. Ernst Rowohlt. 314 p. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. 183/184)

Vossler, O.: Rousseaus Freiheitslehre. Göttingen. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 394 p.

Wetter, G. A.: Die Umkehrung Hegels. Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie. Köln. Verlag Wissenschaft und Politik. 93 p.

Windelband, W.: Storia della filosofia. Trad. par C. Dentice d'Accadia. Vers. effect. sur la 13. éd. allemande. Vol. I. Réimpression. Florence. Edizioni Sandron. 402 p.

Winspear, A. D.: Lucretius and Scientific Thought. Montreal. Harvest House Ltd. 156 p.

Wolf, R. P.: Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason. Cambridge. Mass. Harvard Univ. Press. XII+336 p.

Zac, S.: L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza. Paris. PUF. 282 p.

Zarrillo, A.: L'etica di Benedetto Spinoza. Marcianise. Edizioni «La Diana». 47 p.

5. Ismeretelmélet és logika

Alexander, P.: A Preface to the Logic of Science. London. Sheed and Ward. VIII+144 p. (Newman History and Philosophy of Science Series. 11)

Alexander, P.: Sensationalism and Scientific Explanation. London. Routlegde and Kegan Paul. V+149 p. (Studies in Philosophical Psychology)

Banerjee, N. V.: Language, Meaning and Persons. New York. Humanities. 173 p.

Батищев, Г. С.: Противоречие как категория диалектической логики. М. «Высшая школа». 129 с.

Blyth, J. W.—Jacobson, J. H.: Class Logic. A Programed Text. New York. Harcourt. Brace and World. XXI+392 p.

Boston Studies in the Philosophy of Science. Proceeding of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science 1961—1962. Ed. by Marx Wartofsky. Dortrecht. Reidel. VIII+212 p.

Церетели, С. Б.: Начало доказательства. Акад. наук Грузинской ССР. Инст. фил. Тбилиси. 480 с. На грузинском языке.

Chwistek, L.: Pisma filozoficzne i logiczne. Wyboru dokonał, przedmową i komentarzami opatrzył Kazimierz Pasenkiewicz. Tom 2. Warszawa. PWN. XXII+309 p.

Cohen, J.: The Diversity of Meaning. New York. Herder and Herder. XI+340 p.

Culbertson, J.: The Minds of Robots. Sense Data, Memory Images, and Behavior in Conscious Automata. Urbana. Univ. of Illinois Press. 466 p.

Curry, H.: Foundations of Mathematical Logic. New York. McGraw-Hill Book Company. XII+408 p.

Диалектика—теория—познания. Проблемы научного метода. Коллектив авторов под общ. ред. Б. М. Кедрова. Акад. наук СССР. Инст. фил. М. «Наука». 502 с.

Diwald, H.: Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Göttingen — Berlin — Frankfurt/M. — Zürich. Musterschmidt. 262 p. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte. Bd. 2)

Duverger, M.: I metodi delle science sociali. (Méthodes des sciences sociales) Trad. par Maria José Cambieri Tosi. Milan. Edizione di Comunità 501 p..

Essays in Logic from Aristotle to Russell. Ed. R. Jager. Englewood Cliffs. New Yersey. Prentice-Hall. VIII+180 p.

Ey, H.: La conscience. Paris. PUF. 439 p. (Le psychologue 16)

Findlay, J. N.: Meinong's Theory of Objects and Values. London. Oxford. Univ. Press. 353 p.

Flach, W.: Zur Prinzipienlehre der Anschauung. Band I. Das spekulative Grunproblem der Vereinzelung. Hamburg. Felix Meiner. VIII+192 p.

Francis, R.: La perception. Paris. PUF. 129 p. (Que sais-je)

Haering, T.: Philosophie des Verstehens. Versuch einer systematisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung allen Erkennens. Tübingen. Max Niemeyer. XII+105 p.

Harbeck, G.: Einführung in die formale Logik. Braunschweig. Verlag Fr. Vieweg und Sohn. 114 p.

Харин, Н. Н.: Математическая логика и теория множеств. О соотношении абстрактного и конкретного. Под.ред. Я. Л. Харапинского. М. Росвузиздат. 192 с.

Харин, Н. Н.: О соотношении содержания и формы в математической логике. Кировский гос. политехн. инст. Киров. 110 с.

Hesse, M. B.: Models and Analogies in Science. London. Sheed and Ward. VI+150 p. (Newman History and Philosophy of Science Series. 14)

Induccion. Some Current Issues. Ed. H. E. Kyburg and E. Nagel. Intr. by E. Nagel Middletown. Conn. Wesleyan Univ. Press. XXI+220 p.

Ковалгин, В. М.: Рефлекторная теория ощущений. Минск. «Наука и техника». 410 с.

Курсанов, Г. А.: Диалектический материализм о понятии. Изд-во ВПШ и АОН при ЦК КПСС. М. 384 с.

La formation des jugements récurrentiels. P. Greco, B. Inhelder, B. Matalon, J. Piaget. «Bibliothèque scientifique contemporaine. Études d'épistémologie génétique par Jean Piaget. XVII». Paris. PUF. 321 p.

Laguna, G. A.: Speech. Its Function and Development. Bloomington. Indiana Univ. Press. XII+363 p. (A Midland Book. MB 50)

Landmann, M.: Pluralität und Antinomie. München. Verlag Ernst Reinhardt. 248 p.

Lastrucci, C. L.: The Scientific Approach. Basic Principles of the Scientific Method. Cambridge. Mass. Schenkman. XI+257 p.

Lewis, H. D.: Clarity is not Enough. Essays in Criticism of Linguistic Philosophy. London. Allen and Unwin. 447 p. (Muirhead Library of Philosophy)

Логика. Автоматы. Алгоритмы. Сборник сост. М. А. Айзерман, Л. А. Гусев и др. М. Физматгиз. 556 с.

Лурия, А. Р.: Мозг человека и психические процессы. I. Нейропсихологические исследования. М. Изд-во Акад. пед. наук РСФСР. 479 с.

Malcolm, N.: Knowledge and Certainty. Essays and Lectures. Englewood Cliffs. New-Jersey. Prentice-Hall. VII+244 p.

Mastelloni, E. I.: I concetti della filosofia e della scienza e l'organizzazione del lavoro filosofico e scientifico. Prés. de Nicola Pende. Rome. Editoriale Arte e Storia. 206 p.

Медведев, Н. В.: Теория отражения и ее естественнонаучное обоснование. М. Соцэкгиз. 286 с.

Mourant, J. A.: Formal Logic. An Introductory Textbook. New York. Macmillan. XVI+421 p.

Pavese, R.: Commento alla logica sintetica. Publ. de l'Univ. de Vatan. Padoue. CEDAM. 252 p.

Perelman, C.: The Idea of Justice and the Problem of Argument. London. Routledge and Kegan Paul. XI+212 p.

Pfänder, A.: Logik. Phänomenologie des Wollens. 3. Aufl. Tübingen. Max Niemeyer. 359 p.

Prazak, M.: Language and Logic. New York. Philosophical Library. 154 p.

Quine, W. V. O.: From a Logical Point of Wiew. Logico-Philosophical Essays. 2. ed. rev. New York. Harper and Row. VIII+184 p. (Harper Torchbooks. The Science Library. TB 566)

Quine, W. V. O.: Set Theory and Its Logic. Cambridge. Mass. Harvard Univ. Press. XV+359 p.

Righter, W.: Logic and Criticism. London. Routledge and Kegan Paul. IX+148 p.

Шабад, Б. А.: Политическая философия современного империализма. Критика основных концепций. М. Изд-во ИМО. 246 с.

Sadowski, W.: Teoria podejmowania decyzji Wstep do badań operacyjnych. (La théorie des décisions. Introduction aux recherches opérationelles) 2. éd. Warszawa. PWE. 323 p.

Sellars, W.: Science, Percepti onand Reality. New York. Humanities Press. VIII +366 p. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Шеннон, К.: Работы по теории информации и кибернетике. Перевод с английского. Под ред. Р. Л. Побрушина и О. Б. Лупанова. С предисловием А. Н. Колмогорова. М. Изд-во иностр. лит. 829 с.

Штофф, В. А.: Роль моделей в познании. Л. Изд-во Ленингр. унив. 128 с.

Straus, E.: The Primary World of Senses. A Vindication of Sensory Experience. Trsl. by Jacob Needleman. New York. Free Press of Glencoe. XVI+428 p.

Strawson, P. F.: Introduction to Logical Theory. New Ed. London. Methuen. 266 p. (University Publications)

Studies in Explanation. A Reader in the Philosophy of Science. Ed. R. Kahl. Englewood Cliffs. New Yersey. Prentice-Hall. XI+363 p.

Sullivan, D. J: Fundamentals of Logic. New York. Mc-Graw-Hill Book Company XII+298 p.

Тевзадзе, Г. В.: Теория познания немецкого неокантианства. Акад. наук Грузинской ССР. Инст. фил. Тбилиси. 350 с. На грузинском языке.

Тюхтин, В. С.: О природе образа. Психическое отражение в свете кибернетике. М. «Высшая школа». 123 с.

Уваров, А. И.: Ленинский принцип объективности в познании и некоторые проблемы диалектической логики. Томск. Изд-во Томск. унив. 131 с.

Wilson, J.: Thinking with Concepts. Cambridge. Univ. Press. X+171 p.

Wright, G. H.: Norm and Action. A logical Enquiry. New York. Humanities Press. XVIII+214 p. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Wright, G. H.: The Logic of Preference. Edinburgh. Univ. Press. 68 p.

Ziembiński, Z.: Logika Praktiyczna. (La logique pratique) 3. éd. Warszawa. PWN. 203 p.

6. Mai burzsoá filozófia

Adorno, T.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt/M. Suhrkamp. 173 p.

Aiken, L. W.: Bertrand Russell's Philosophy of Morals. New York. Humanities Press. XVII+172 p.

Anders, G.: L'uomo è antiquato. Considérations sur l'âme à l'époque de la seconde révolution industrielle. Trad. Par Laura Dallapiccola. Milan. Il Saggiatore. 322 p.

Auteurs divers: Potere e responsabilità. (Pouvoir et responsabilité) XVIIIe Congrès du Centre d'études philosophiques de professeurs universitaires. Gallarate 1962. Actes. Brescia. Mercelliana. 563 p.

Ayer, A. J.: Philosophical Essays. New York. St. Martin's Press. XI+289 p.

Ayer, A. J.: The Concept of a Person and Other Essays. New York. St. Martin's Press. VII+272 p.

Barraclough, V. N.: Fundamentos cientificos de la filosofia. Madrid. Sociedad Española de Filosofia. Inst. Luis Vives. 282 p.

Bauer, G.: »Geschichtlichkeit«. Wege und Irrwege eines Begriffes. Berlin-West. Walter de Gruyter und Co. 208 p.

Baumgardt, D.: Mystik und Wissenschaft. Witten. Luther Verlag. 120 p.

Becker, O.: Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze. Pfullingen. Günther Neske. 191 p.

Blackham, H. J.: Objections to Humanism. London. Constable. 127 p.

Bollnow, O. F.: Mensch und Raum. Stuttgart. W. Kohlhammer. 310 p.

Bontempe, Ch. A.: L'anarchisme et le réel. Essai d'un rationalisme libertaire. Paris. Les Cahiers francs. 192 p.

Boutroux, E.: Dell'idea di legge naturale. Prés. par Enrica Carpita. Florence. Sansoni. VII+345 p.

Борн, М.: Физика в жизни моего поколения. Сбор. статей. М. Издво иностр. лит. 535 с.

Braybrooke, D.—Lindblom, Ch. E.: A Strategy of Decision. Policy Evaluation as a Social Process. New York. Free Press of Glencoe. IX+268 p.

Brightman, E. S.: An Introduction to Philosophy. 3. ed. Rev. by R. N. Beck. New York. Holt. Rinehart and Winston. XIV+384 p.

Broekman, J. M.: Phänomenologie und Egologie. Den Haag. Verlag Martinus Nijhoff. 224 p.

Brown, R.: Explanation in Social Science. Chicago. Aldine. VIII+198 p.

Brun, J.: La main et l'esprit. Paris. PUF. 174 p.

Caboara, L.: Il problema della persona nello Stato moderno. Brescia. Paideia. 109 p.

Camus, A.: Fragen der Zeit. Von Albert Camus ausgewählt und zusammengestellt. Deutsch von Guido und Gertrud Meister. 3. Aufl. Reinbek b. Hamburg. Ernst Rowohlt. 294 p.

Cantoni, R.: Tragico e senso comune. Cremona. Gianni Mangiarotti Editore. 184 p.

Castell, A.: An Introduction to Modern Philosophy. 2. ed. New York. Macmillan. XII+560 p.

Castellion, S.: O wierze, walpieniu i tolerancji. (Faith, Doubt and Tolerance) Sel. intr. and Notes of Giorgo Radetti. Trsl. from Italian by Leon Joachimowicz. Trsl. of Intr. by Jerzy Adamski. Warszawa. PWN. XLIV+164+4 p.

Casula, M.: Studi Kantiani sul trascendente. Milan. Marzorati. 218 p.

Ciarlo, H. O.: Introduccion a la filosofia de la existencia. San Luis. Argentina. Universidad Nacional de Cuyo. 120 p.

Cione, E.: Benedetto Croce ed il pensiero contemporaneo. Milan. Longanesi. 638 p.

Colletti, G.: I fondamenti logico-metafisici del bergsonismo e altri scritti. Padova. CEDAM. 103 p.

Conrad-Martius, H.: Schriften zur Philosophie. I. Band. München. Kösel. 476 p.

Costa de Beauregard O.: La notion de temps Equivalence avec l'espace. Paris. Hermann. 207 p. (Actualités scientifiques et industrielles)

Costa de Beauregard, O.: Le second principe de la science du temps. Entropie, information, irréversibilité. Paris. Éditions du Seuil. 152 p.

Cowling, M.: The Nature and Limits of Political Science. Cambridge. Univ. Press VII+214 p.

Demske, J. M.: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger. Freiburg/München. Verlag Karl Aber. 207 p.

Dewey, J.: Demokracja j wychowanie. Wstep do filozofii wachowania. (Democracy and education) Trsl. by Zofia Bastgen. Intr. of Bogdan Suchodolski. Warszawa. Książka i Wiedza. 413 p.

Dewey, J.: Freedom and Culture. First publ. 1939. New York. Capricorn Books. 176 p.

Dewey, J.: Liberalism and Social Action. First publ. 1935. New York. Capricorn Books. 93 p.

Diwald, H.: Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte. Göttingen. Musterschmidt. 262 p.

Drüe, H.: Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie. Berlin. Walter de Gruyter und Co. XVI+326 p. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen. Bd. 4)

Durkheim, E.—Mauss, M.: Primitive Classification. Chicago. Univ. of Chicago Press. 96 p.

Engisch, K.: Die Lehre von der Willensfreiheit in der strafrechts-philosophischen Doktrin der Gegenwart. Berlin. Walter de Gruyter und Co. 66 p.

Fagothey , A.: Right and Reason. Ethics in Theory and Practice. 3. ed. St. Louis. Mo. C. V. Mosby. 511 p.

Ferrater, M. J.: Ostega y Gasset. An Outline of His Philosophy. Rev. ed. New Haven. Yale Univ. Press. V+103 p. (Yale. Y-96)

Field, G. C.: Political Theory. Repr. London. Methuen. XVIII+298 p. (University Publications)

Философия марксизма и неопозитивизма Сбор. статей. М. Изд-во МГУ. 543 с.

Flew, A.—Macintyre, A.: New Essays in Philosophical Theology. New Ed. London. SCM. Press. 288 p.

Focher, F.: Profilo dell'opera di Benedetto Croce. Cremona. Gianni Mangiarotti Editore. 282 p.

Freedom and the Will. Ed. D. F. Pears. New York. St. Martin's Press. V+137 p.

Frondizi, R.: What Is Value? Trsl. by Solomon Pill. La Salle. Ill. Open Court. XVI+147 p.

Geiger, W.: Gewissen, Ideologie, Widerstand, Nonkonformismus, Grundfragen des Rechts. München—Salzburg—Köln. Anton Pustet. 152 p. (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen)

Gentile, G.: Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia. Terza ed. riv. Florence. Sansoni. 280 p.

Gerstman, S.: Problemy teorii emocji. (Les problèmes de la théorie de l'émotion). Toruń. Towarzystwo Naukowe w Toruniu. 149 p.

Grenet, P.: Il cristiano fedele alla terra. Teilhard de Chardin. (Teilhard de Chardin. Un évolutionniste chrétienne) Prés. par Mario Cozzini et Giorgo Luti. Florence. Vallecchi Editore. 258 p.

Grünbaum, A.: Philosophical Problems of Space and Time. New York. Alfred A. Knopf. XI+448 p.

Guzzo, A. Pensare e significare. Turin. Edizioni di «Filosofia». 31 p.

Haag, K. H.: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie. (Auswahl von Originaltexten) Frankfurt/M. Akad. Verlagsgesellschaft. 328 p.

Habermas, J.: Theorie und Prxis. Neuwied/Rh. Verlag H. Luchterhand. 380 p.

Haering, T.: Philosophie des Verstehens. Tübingen. Max Niemer. 165 p.

Hare, R. M.: Freedom and Reason. Oxford. Clarendon Press. VII+228 p.

Hartmann, K.: Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Berlin-West. Walter de Gruyter und Co. 138 p.

Hennemann, G.: Naturwissenschaft und Religion. Berlin. Duncker und Humblot. 159 p. (Erfahrung und Denken. Bd. 11)

Hollenbach, J. M.: Menschenwerdung des Geistes. Frankfurt/M. Verlag J. Knecht. 288 p.

Holm, S.: Das Ende der Vergangenheit. Denken und Glauben im XX. Jahrhundert. Aus dem Dänischen übertr. von Helmut Ferslev Börnsen. Tübingen. Katzmann. XVI+213 p.

Höllhuber, I.: Sprache, Gesellschaft, Mystik, München. Verlag Ernst Reinhardt. 337 p.

Hyppolite, J.: Sens et Existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Oxford. Clarendon Press. 29 p.

Ingarden, R.: Z badań nad filozofia wspolczesna. (Recherches sur la philosophie contemporaine). Warszawa. PWN. 664 p.

Jammer, M.: Storia del concetto di spazio. (The History of Theories of Space in Physics) Trad. par Alberto Pala. Préf. d'Albert Einstein. Milan. Feltrinelli. 186 p.

Jancke, R.: Ursprung und Arten des realen des realen Seins. München. Verlag Francke AG. 136 p.

Jankélévitch, V.: L'aventure, l'ennui, le sérieux. Paris. Aubier. 222 p. (Présence et pensée. 3)

Janssen, O.: Gesammelte Abhandlungen zur Frage des Seins. München. Verlag Ernst Reinhardt. 211 p.

Jaspers, K.: Autobiographie philosophique. Trad. de l'allemand par Pierre Boudet. Paris. Aubier. 217 p.

Jaspers, K.—Zahrnt, H.: Philosophie und Offenbarungsglaube, ein Zwiegespräch. Hamburg. Furche Verlag. 103 p.

Jaspers, K.: Philosophy and the World.. Selected Essays and Lectures. Trsl by E. B. Ashton. Chicago. Henry Regnery Company. VI+314 p. (Gateway. 6083)

Jeanson, F.: La foi d' un incroyant. Paris. Éditions du Seuil. 179 p.

Kallen, H. M.: Freedom. Tragedy, and Comedy. Intr. by R. Gotesky and M. Myers. DeKalb. Northern Ill. Univ. VI+50 p. (The Presidential Lecture Series. I.)

Kateb, G.: Utopia and Its Enemies. New York. The Free Press of Glencoe.

Kenny, A.: Action, Emotion and Will. London. Routledge and Kegan Paul. "Studies in Philosophical Psychology". VII+245 p.

Kiley, W. P.: Human Possibilities. A Dialectic in Contemporary Thinking. New York. Philosophical Library. 94 p.

Klamroth, E.: Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdiajew. Ein umfassender Überblick über das Werk dieses grossen Russes des XX. Jahrhunderts. Hamburg—Bergstedt. Herbert Reich. 118 p. (Theologische Forschungen. XXIX. Veröffentlichung)

Klinke, G. L.: Alfred N. Whitehead Essays and His Philosophy Englewood Cliffs. New Jersey. Prentice-Hall. 214 p.

Knittermeyer, H.: Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins. München. Verlag Ernst Reinhardt. 198 p.

Котарбинский, T.: Избранные произведения. Перевод с польского. Общ. ред. вступ. статья и комм. И. С. Нарского. М. Изд-во иностр. лит. 912 с.

Köhler, R.: Die Methode der Simultaneität. Zweihundert Quellentexte zur Identität der Differenz. Kassel. Verlag Schneider und Weber. 64 p.

Körner, F.: Vom Sein und Sollen des Menschen. Paris. Ét. August. 36 p.

Kraus, H.: Der Geist als Materie in Gehirnpsychologie und Kausalitätstheorie. Nürnberg. Im Selbstverlag des Verfassers. 209 p.

Kwant, R. G.: The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty. Pittsburg. Duquesne Univ. Press. "Duquesne Studies. Philosophical Series 15". IX+257 p.

Lancester, L. W.: Masters of Political Thought. Vol. 3. Hegel to Dewey. Boston. Houghton Mifflin. 372 p.

Landgrebe, L.: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 208 p.

Lanteri-Laura, G.: La psychiatrie phénoménologique. Paris. PUF. 200 p.

László, E.: Essential Society. An Ontological Reconstruction. The Haag. Verlag Martinus Nijhoff. X+169 p.

Lévêque, R.: Unité et diversité. Paris. PUF. 122 p.

Lichtigfeld, A.: Aspects of Jasper's Philosophy. Pretoria. Univ. of South Africa 74 p.

Lindsay, R. B.: The Role of Science in Civilization. New York. Harper and Row. IX+318 p.

Loewenstein, A.: Das Erlebnis. Der Mensch zwischen Wirklichkeit und Idee. Stuttgart. E. Kohlhammer. 141 p.

Luce, A. A.: The Dialectic of Immaterialism. An account of the making of Berkeley's Principles. London. Hodder and Stoughton. 206 p.

Lübbe, H.: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basel/Stuttgart. Benno Schwabe. 244 p.

Madden, E. H.: Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism. Seattle of Washington Press. VII+203 p.

Maigne, M.: Structure de la matière. Paris. 96 p.

Maihofer, W.: Naturrecht als Existenzrecht. Frankfurt/M. Verlag Klostermann. 54 p.

Marcuse, H.: Eros et civilization. Trad. par J. G. Nény et B. Fraenkel. Paris. Éditions de Minuit. 236 p. (Arguments 16)

Maritain, J.: La persona e il bene commune. Trad. par Matilde Mazzolani. 2. éd. Brescia. Morcelliana. 63 p.

Marsch, W. D.: Hoffen worauf? Auseinandersetzungen mit Ernst Bloch. Hamburg. Furche Verlag. 122 p.

Martin, R.: Intension and Decision. Englewood Cliffs. New Yersey. Prentice-Hall. XV+159 p.

Maurantonio, N.: La materia. Molfetta, Scuola Tipografica dell'Ist. Prov. Apicella per Sordomuti. 318 p.

Mazzilli, S.: I sommi problemi. I Problemi del soggetto. Préf. de Carmelo Ottaviano. Padoue. CEDAM. 178 p.

Miro d'Ajeta, V.: Il dramma del pensiero nella filosofia di Enrico Bergson. Naples. Tip. Laurenziana. 85 p.

Merlan, Ph.: Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition. The Haag. Verlag Martinus Nijhoff. XIV+154 p.

Meusel, A.: Welcher Philosoph hat recht? Theorie der philosophischen Polemik. Böhl-Baden. Konkordia Verlag. 126 p.

Mittelstaedt, P.: Philosophische Probleme der modernen Physik. Mannheim. Hochschultaschenbücher-Verlag. 152 p.

Mukerjee, R.: The Dimensions of Human Evolution. London. Macmillan. XIII+217 p.

Neuhäusler, A.: Grundbegriffe der philosophischen Sprache. Begriffe viersprachig. München. Ehrenwirth. 275 p. (Grundbegriffe der Fachsprachen)

Nédoncelle, M.: Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique. Paris. Aubier. 169 p.

Ormea, F.: Pierre Teilhard de Chardin. Sa pensée, son originalité, son message. Turin. Contessa. 165 p.

Perelman, Ch.: Justice et raison. Bruxelles. Presses Univ. de Bruxelles. 256 p.

Perger, A.: Analogien in unserem Weltbild. Entwurf einer allgemeinen Formenlehre. Meisenheim/Glan. Anton Hain. 183 p.

Phillips, L.: Zur Ontologie der sozialen Rolle. Frankfurt/M. Verlag Klostermann. 67 p.

Pieper, J.: Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden. München. Kösel. 346 p.

Plamenatz, J.: Man and Society. London. Longmans. Vol. I. 455 p. Vol. II. 472 p.

Polányi, M.: The Study of Man. First publ. 1959. Chicago. Univ. of Chicago Press. 102 p.

Pole, D.: The Later Philosophy of Wittgenstein. A Short Introduction with an Epilogue an John Wisdom. New York. Oxford. 132 p.

Pöggeler, O.: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen. Günther Neske. 336 p.

Randall, J. H.: How Philosophy Uses Its Past. New York and London. Columbia Univ. Press. 106 p.

Readings in Twentieth-Century Philosophy. Ed. W. P. Alston, and G. Nakhnikian. New York. Free Press of Glencoe. XI+788 p.

Ritter, J.: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Heft 51. Münster. Verlag Aschendorf. 33 p.

Rosmini, A.: Die Politik als philosophisches Problem. München. Manz-Verlag. 127 p.

Rotenstreich, N.: Spirit and Man. An Essay on Being and Value. The Haag. Verlag Martinus Nijhoff. 257 p.

Rueckert, W. H.: Kenneth Burke and the Drama of Human Relations. Minneapolis. Univ. of Minnesota Press. XV+252 p.

Runciman, W. G.: Social Science and Political Theory. Cambridge. Univ. Press. 200 p.

Russell, B.: La Filosofia en el Siglo XX y otros ensayos. Trsl. by Mario H. Otero Montevideo. Editorial Alfa. 125 p.

Russell, B.: Mysticism and Logic. New Ed. London. Allen and Unwin. 167 p. (U Books)

Russell, B.: Political Ideals. New York. Barnes and Noble. 93 p. (U. Books)

Russell, B.: Teoria e practica del bolscevismo. (The Pratice and Theory of Bolshevism) Trad. par Annamaria Pelucchi. Milan. Sugar. 152 p.

Russell, B.: Warum ich kein Christ bin. Aus dem Eng. von Marion F. Steipe. Mit einem Anhang über den Fall Bertrand Russel. Hrsg. von Paul Edwards. München. Szczesny. 269 p.

Santucci, A.: Il Pragmatismo in Italia. Bologne. Soc. Ed. il Mulino. XI+379 p.

Sartre, J.-P.: Critica della ragione dialettica. Vol. I. Théorie des ensembles pratiques. Livre II. Trad. par Paolo Caruso. Milan. Il. Saggiatore. 474 p.

Schaeffler, R.: Die Struktur der Geschichtszeit. Frankfurt/M. Verlag Klostermann. XII+571 p. (Philosophische Abhandlungen)

Scheffeler, I.: The Anatomy of Inquiry. Philosophical Studies in the Theory of Science. New York. Knopf. IX+332 p. (Borzoi Books in the Philosophy of Science)

Schestow, L.: Spekulation und Offenbarung. München. Verlag Heinrich Ellermann. 460 p.

Schrödinger, É.: L'immagine del mondo. Trad. par Adolfo Verson. Turin. Boringhieri Editore. 377 p.

Schumacher, J.: Philosophie und Philosophieren für Naturwissenschaftler. Freiburg/Br. Verlag Karl Alber. 163 p.

Schweitzer, A.: Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben. 2. Aufl. Berlin. VOB. Union-Verlag. 75 p.

Sciacca, M. F.: L'uomo questo squilibrato. (Essai sur la condition humaine) 5. éd. rev. et corrigé. Milan. Marzorati. 281 p.

Siewerth, G.: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Düsseldorf. Verlag L. Schwann. 301 p.

Simard, É.: Communisme et science. Quebec. Les Presses Univ. de Laval. 527 p.

Smart, J. J. C.: Philosophy and Scientific Realism. New York. Humanities Press. VIII+160 p. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Società nazionale di scienze lettere ed arti in Napoli. «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche». Vol. LXXII. Naples. Stab. Tip. Genovese. 168 p.

Spakovsky, A.: Freedom, Determinism, Indeterminism. The Haag. Verlag Martinus Nijhoff. 117 p.

Strawson, P. F.: Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. Garden. City. Doubleday. XVI+263 p. (Anchor Books. A364)

Sutton, W.: Modern American Criticism. Englewood Cliffs. New Jersey. Prentice-Hall. XIII+298 p.

Современный объективный идеализм. Критические очерки. Под. ред. Г. А. Курсанова. М. Соцэкгиз. 477 с.

Teilhard de Chardin, P.: Der Mensch im Kosmos. Aus dem Franz. übertr. von O. Marbach. 6. Aufl. München. C. H. Beck. XVI+311 p.

The Philosophy of Bertrand Russel. Ed. P.. A. Schilpp. 2 vols. New York. Harper and Row. X+417 p. V+432 p. (Harper, Torchbooks. The Acad. Library. TB1095 1096)

Touchard, J.: Storia del pensiero politico (Histoire des idées politiques) Trad. di Atanasio Mozzillo. Milano. Edizione di Comunità. XIX+701 p.

Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methode. Red. J. Meuerers. (Vorträge und Diskussionen der 4. Arbeitstagung der Görres-Gesellschaft) Freiburg/Br. Verlag Karl Alber. 216 p.

Trueblood, D. E.: General Philosophy. New York. Harper and Row. XII+370 p.

Валентей, Д. И.: Реакционные теории народонаселения периода общего кризиса капитализма. М. Соцэкгиз. 270 с.

Vetter, A.: Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards. Freiburg/München. Verlag Karl Alber. 276 p.

Volpe, G.: La libertà comunista. Milan. Ed. Avanti. 171 p.

Volpe, G.: Umanesimo positivo e emancipazione marxista. Milano. Sugar. 272 p.

Watson, W. H.: Understanding Physics Today. Cambridge. Univ. Press. XIII+219 p.

Weber, A.: Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München. R. Piper und Co. 276 p.

Weizsäcker, C. F.: Zum Weltbild der Physik. 10. Aufl. Stuttgart. S. Hirzel. 378 p.

White, M.: Toward Reunion in Philosophy. New York. Atheneum. 304 p. (Atheneum. 38).

Whitehead, N. A.: Il simbolismo. Suo significato e sue consequenze. (Symbolism, tes Meaning and Effect) Prés. par Francesco Cafaro. Turin. G. B. Paravia. XXXI+93 p.

Whitrow, G. J.: The Natural Philosophy of Time. Repr. New York. Harper and Row. IX+324 p. (Harper Torchbooks)

Wild, J.: Existence and the World of Freedom. Englewood Cliffs. New Yersey. Prentice-Hall. XI+243 p.

Wisdom, J.: Problems of Mind and Matter. Repr. Cambridge. Univ. Press. XVI+216 p.

Wood, A.: Bertrand Russel the Passionate Sceptic. New Ed. London. Allen and Unwin. 221 p. (U Books)

Zea, L.: The Latin-American Mind. Trsl. by James H. Abbott and Lowel Dunham. Norman. Univ. of Oklahoma Press. XX+308 p.

Zinzen, A.: Die ontologische Betrachtungsweise. Meisenheim/Glan. Anton Hain. 60 p. (Beihefte zur Philosophia Naturalis)

7. Szociológia

Autori vari: Mutamenti della struttura sociale. A cura del Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale. Torino. Einaudi. 372 p.

Baldelli, P.: Sociologia del cinema. Publ. et critique cinématographique. Rome. Editore Riuniti. 323 p.

Bergonzini, L.: La stratificazione demografico-sociale in Italia. Milano. Feltrinelli. 121 p.

Bertoni, J. D.: L'alienzione dell'infanzione. Le travail des mineurs dans la société moderne. Rome. Editore Riuniti. 211 p.

Braga, G.—Diena, L.—Leonardi, F.: Elementi di sociologia. I. parte. I rapporti generali ed i rapporti sociali elementari. 2. ed. Milan. Franco Angeli. XXIV+218 p.

Crespi, P.: Analisi sociologica e sottosviluppo economico. Introduzione a uno studio d'ambiente in Sardegna. Milano. Dott. A. Giuffre Editore. 266 p.

Duchac, R.: Sociologie et Psychologie. Paris. PUF. 120 p.

Durkheim, E.: Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia. Trad. par Fulvia Airoldi Namer. Intr. de Carlo Augusto Viano. Milan. Edizione di Comunità. XXXI+230 p.

Falcucci, F.—Ardigo, A.—Moro, A.: La famiglia e le transformazioni della società italiana. Rome. AGI. 109 p.

Harrington, M.: L'altra America. La povertà negli Stati Uniti. (The Other America. Poverty in the United States) Prés. par Brune Maffi. Milan. Il Saggiatore. 196 p.

Jaccard, P.: Storia sociale del lavoro. (Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jorus) Trad. par Massimo Massimi. Rome. Armando Armando Editore. 354 p.

Morin, E.: L'industria culturale. (Essai sur le cultures de masse) Bologne. Soc. Ed. il Mulino. 207 p.

Olmsted, M.: I gruppi sociali elementari. (The Small Group) Trad. par Valentina Poggi. Intr. de Marco Walter Battacchi. Bologne. Soc. Ed. il Mulino. XV+165 p.

Ossowska, M.: Socjologia moralnosci. Zarys zagadnien. Warszawa. PWN. 304 p.

Steinbuch, K.: Automat und Mensch. 2. erw. Aufl. Heidelberg. Springer Verlag. 392 p.

Stoetzel, J.: La psychologie soziale. Paris. Flammarion. 316 p. (Nouvelle bibliothèque scientifique)

Szczepański, J.: Elementarne pojecia socjologii. Warszawa. PWN. 237 p.

Szczepański, J.: Socjologiczne zagadnienia wyższego wyksztalcenia. Warszawa. PWN. 368 p.

Вопросы организации и методики конкретно-социологических исследований. Под ред. Г. К. Ашина, Г. В. Осипова и др. М. Росвузиздат. 207 с.

8. Etika

Abelson, R.: Ethics and Metaethics. Readings in Ethical Philosophy. New York. St. Martin's Press. XIII+574 p.

Arcy, E.: Human Acts. Oxford. Univ. Press. XI+176 p.

Архангельский, Л. М.: Категории марксистской этики. М. Соцэкгиз. 271 с.

Бандзеладзе, Г.: Опыт изложения системы марксистской этики. Тбилиси. «Советская Грузия.» 474 с.

Беседы о моральном кодексе строителя коммунизма. Омск. Книжное изд-во. 114 с.

Brandt, R.: Moral Philosophy and the Analysis of Language. Lawrence. Univ. of Kansas. 24 p. (The Lindley Lecture)

Castaneda, H.—Nakhnikian, G.: Morality an the Language of Conduct. Detroit. Wayne State Univ. Press. VIII+367 p.

Cetti, C.: Alla ricerca del vero. (Pagine sul problema dell'etica) Como. SAGSA. 112 p.

Djilas, M.: Anatomie einer Moral. Eine Analyse in Streitschriften. Hrsg. von Abraham Rothberg. Mit einem Vorwort von Paul Willen. Aus dem Amer. unter Benützung der serbokratischen Originale übertr. von Reinhard Federmann. Frankfurt/M.—Hamburg. 153 p. (Fischer-Bücherei. No 526)

Дробницкий, О. Г.: Оправдание безнравственности. М. Госполитиздат. 112 с.

Elken, R.: Konsequenzen der Naturwissenschaft. Eine Verstandsethik. Kassel. Verlag Hermann Vollmann. 416 p.

Филонович, П. Э.: О коммунистической морали. Популярный очерк. М. Политиздат. 255 с.

Hart, S.: Ethics, the Quest for the Good Life. New York. Philosophical Library. 127 p.

Kaplan, A.: American Ethics and Public Policy. New York. Oxford. 110 p. (A Galaxy Book. GB99)

Коммунистическая нравственность. Сбор. статей в помощь пропагандистам и слушателям комсомольских политкружков «Моральный кодекс строителя коммунизма». М. «Молодая гвардия». 207 с.

Kraft, V.: Rationale Moralbegründung. Wien. Kommissionsverlag der Öst. Akad. der Wissenschaften. 65 p.

Lepp, I.: La Morale nouvelle. Paris. Grasset. 305 p.

Merleau-Ponty, M.: La struttura del comportamento. (La structure du comportement) Trad. par Guido D. Neri. Préf. d'Alphonse de Waelhens. Milan. Bompiani. 366 p.

Петросян, Г. П.: Бригады коммунистического труда и формирование коммунистической нравственности. Нальчик. Кабардино-Балкарское книжное изд-во. 116 с.

Sahakian, W. S.: Systems of Ethics and Value Theory. New York. Philosophical Library. XX+448 p.

Sathaye, S. G.: A Philosophy of Living. An Introduction to Ethics. New York. Asia Publishing House. 285 p.

Садыков, Г.: Из морального кодекса строителя коммунизма. Правдивость и моральная чистота. Отношение к женщине, уважение к старшим. Баку. Азернешр. 203 с. На азербайджанском языке.

Семашко, М. И.: О принципах коммунистической морали. Киев. Изд-Киевск. унив. 119 с. На украинском языке.

Синицын, В. Г.: Коммунистическое переустройство быта. М. «Советская Россия». 144 с.

Vivas, E.: The Moral Life and the Ethical Life. Intr. by Joseph Wood Krutch. Chicago. Henry Regnery Company. XXVIII+292 p. (A Gateway Edition. 6082)

Wayland, F.: The Elements of Moral Science. Ed. by Joseph L. Blau. Cambridge. Mass. Harward Univ. Press. XLIX+413 p.

9. Esztétika

Апресян, З. Г.: Эстетика. Библиография 1956—1960 гг. М. Изд-во Всероссийского театрального общества. 262 с.

Астахов, И. Б.: Содержание и форма художественного произведения. М. Госполитиздат. 110 с. (Массовая историко-литературная библиотека)

Battaglia, F.: Il valore estetico. Brescia. Morcelliana. 158 p.

Белик, А.: Эстетика и современность. Очерк некоторых актуальных проблем. М. Политиздат. 191 с.

Berger, K.: Die Funktionsbestimmung der Musik in der Sowjetunion. Wiesbaden. Hrsg. vom Osteuropa-Inst. an der Freien Univ. Berlin. Kommissionsverlag O. Harrassowitz. 128 p.

Borev, I.: Sistemul categoriilor estetice. Bucureşti. Edit. ştiinţifică. 614 p.

Буряк, Б. С.: По законам красоты. Литературно-критические статьи. Киев. Госполитиздат Укр. ССР. 262 с. На украинском языке.

Эстетика поведения. Сбор. статей. Сост. и ред. В. И. Толстых. М. «Искусство». 255 с.

Финицкая, З.: Люди и вещи. Эстетика быта. М. «Искусство». 134 с.

Gaier, U.: Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre. Tübingen. Max Niemeyer. XIV+359 p.

Гаврилюк, П. И.: Специфические особенности содержания и формы в искусстве. Акад. наук Украинской ССР. Инст. фил. Киев. 144 с.

Гончаренко, Н. В.: Искусство и эстетическое воспитание. Киев. Изд-во АН УССР. 296 с. На украинском языке.

Gotshalk, D. W.: Art and the Social Order. New York. Dover. XVII+255 p. (Dover. T294)

Grenier, J.: Entretiens avec dix-sept peintres non figuratifs: Paris. Calmann-Lévy. 231 p.

Haase, R.: Leibniz und die Musik. Ein Beitrag zur Geschichte der harmonischen Symbolik. Hommerich. Paul Eckhardt Verlag. 88 p.

Йезуитов, А. Н.: Вопросы реализма в эстетике Маркса и Энгельса. Л.—М. «Искусство». 323 с.

Иванов, В. И.: О сущности социалистического реализма. М. Госполитиздат. 271 с.

Каган, М. С.: Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Часть I. Диалектика эстетических явлений. Л. Изд-во Ленингр. унив. 132 с.

Кеменов, В. С.: Против абстракционизма. В спорах о реализме. Сбор. статей. Л. «Художник РСФСР». 155 с.

Krafi, L.: Martin Deutinger und das Wesen der musikalischen Kunst. Bonn. Bonner-Dissertation. 180 p.

Краткий словарь по эстетике. Под. общ. ред. М. Ф. Овсяникова и В. А. Разумного. М. Политиздат. 542 с.

Крупская, Н. К.: Об искусстве и литературе. Статьи, письма, высказывания. Подготовка текста, вступительная статья и прим. И. С. Эвентова. М.-Л. «Искусство». 282 с.

Лосев, А. Ф.: История античной эстетики. Ранняя классика. М. «Высшая школа». 583 с.

Lukács, G.: Die Theorie des Romans. Neuwied/Rh. Verlag H. Luchterhand. 169 p.

Маца, И. Л.: Об эстетическом вкусе. Три беседы. М. «Молодая гвардия». 104 с.

Maritain, J.: La responsabilità dell'artista. Brescia. Morcelliana.

Minguet, P.: Le propos de l'art. Préface d'Étienne Souriau. Paris. Casterman. 157 p.

Moritz, K. P.: Schriften zur Asthetik und Poetik. Kritische Ausg. Hrsg. von H. J. Schrimpf. Tübingen. Max Niemeyer. XXXVIII+411 p. (Neudruck Deutscher Literaturwerke)

Munro, T.: Evolution in the Arts, and Other Theories of Culture History. Cleveland. Ohio. The Cleveland Museum of Art. 545 p.

О современной буржуазной эстетике. Сбор. статей. М. «Искусство». 339 с.

От эпохи возрождения к дватцатому веку. Проблемы зарубежного искусства. Редколл. М. Я. Либман и др. Сборник посвящен 75-летию Б. Р. Виппера. Акад. наук СССР. Инст. ист. искусства. М. 272 с.

Павлов, Т.: Избранные философские произведения. Перевод с болгарского. Том IV. Эстетика. М. Изд-во иност. лит. 845 с.

Pawlow, T.: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik. Aus dem Bul. übersetzt von Hartmut Herboth. Berlin. Aufbau-Verlag. 191 p.

Philipson, M.: Outline of a Jungian Aesthetics. Evanston. Northwestern Univ. Press. X+211 p.

Probleme der Kunstwissenschaft. I. Band. Kunstgeschichte und Kunsttheorie im XIX. Jahrhundert. Berlin. Walter de Gruyter und Co. 233 p.

Проблемы эстетического воспитания и современность. М. «Советский художник». 198 с.

Разумный, В. А.: Проблемы социалистического реализма. О художественной правде и социальной функции советского искусства. М. «Советский художник». 244 с.

Read, H.: The Forms of Things Unknown. Essay Towards an Aesthetic Philosophy. New York. World Publishing Co. 248 p. (Meridian Books. M168)

Рипская, Н. П.: Абстракционизм и некоторые проблемы современного искусства. Киев. «Искусство». 118 с. На украинском языке.

Sartre, J.-P.: Essays in Aesthetics. Sel. and trsl. by Wade Baskin. New York Philosophical Library. IX+94 p.

Sparshott, F. E.: The Structure of Aesthetics. Toronto. Univ. of Toronto Press. XIII+471 p.

Stolz, W.: Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst. Freiburg/Br. Verlag Karl Alber. 333 p.

Strumfels, W.: Grundprobleme der Ästhetik. München-Basel. Verlag Ernst Reinhardt. 131 p.

Соловьев, Г. А.: Эстетические взгляды Н. А. Добролюбова. М. Госполитиздат. 288 с.

Станиславский и современность. Ред. колл. И. А. Волошин и др. М. «Искусство». 335 с. На украинском языке.

Статкевичюте, И. И.—Нежнов, Г. Г.: Эстетика. Вильнюс. Госполитнаучиздат Лит. ССР. 216 с. На литовском языке.

Трофимов, П. С.: Очерки истории марксистской эстетики. М. «Высшая школа». 208 с.

Ванслов, В. В.: Всестороннее развитие личности и виды искусства. М. «Советский художник» 110 с.

В борьбе за социалстический реализм. Сбор. статей и выступлений В. А. Серова. М. Акад. художеств. 226 с.

Вишневский, И. П.: Традиции и современность. Львов. Книжно-журнальное изд-во. 240 с. На украинском языке.

Volpe, G.: Crisi dell'estetica romantica. Rome. Samonà e Savelli. Libreria Internazionale Terzo Mondo. 145 p.

Вопросы эстетики. Сбор. статей. Под. ред. А. И. Иванова. Саратовск. гос. унив. им. Н. Г. Чернышевского. Саратов. 122 с.

Вопросы теории литературы и эстетики. Акад. Грузинской ССР. инст. груз. лит. Тбилиси. 195 с. На грузинском языке.

Ждан, В. Н.: О природе киноискусства. Всесоюзный гос. инст. кинематографии. М. 167 с.

10. Vallás és ateizmus

Албрехт, Э.: Антикоммунизм—идеология клерикального милитаризма. Перевод с немецкого. М. Изд-во иностр. лит. 130 с.

Ардабьев, А. И.: Атеизм Людвига Фейербаха. Акад. наук СССР. Инст. фил. М. 182 с.

Атеистические афоризмы, высказывания. Сбор. сост. М. М. Устинова. Киев. Госполитиздат Укр. ССР. 127 с. На украинском языке.

Auteurs divers: L'ateismo contemporaneo. (L'athéisme contemporaine) Trad. par Gino Costabel. Intr. par Edouard Maurais. Turin. Claudiana Editrice. 106 p.

Бартошевич, Э.—Борисоглебский, Е.: Они ждут конца мира. М. Госполитиздат. 127 с.

Беленький, М. С.: Что такое Талмуд. М. Изд-во Акад. наук СССР. 142 с. (Научно-популярная серия)

Довгалюк, П. Н.: Апостолы священного обмана. Очерки о католической клерикальной реакции. Киев. Акад. наук Укр. ССР. 151 с. На украинском языке.

Ferré, N. F. S.: Reason in Religion. New York. Thomas Nelson. 336 p.

Гаджиев, С. М.: Пути преодоления идеологии ислама. Махачкала. Дагестанское книжное изд-во. 247 с.

Gerlitz, P.: Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogma. Leiden. Verlag E. J. Brill. 92 p.

Гордиенко, Н. С.—Носович, В. И.—Харахоркин, Л. П.: Современное православие и его идеология. Отв. ред. Н. И. Губанов. М. Изд-во Акад. наук СССР. 205 с.

Гордон-Полонская, Л. Р.: Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М. Изд-во восточной лит. 326 с.

Hocking, W. E.: The Meaning of God in Human Experience. A Philosophic Study of Religion. New Haven. Yale Univ. Press. XIV+586 p. (Yale. Y-98)

Иванов, А. И.—Семенов, Ю. В.—Сидоркин, И. Г.: атроительство коммунизма и вопросы атеистической пропаганды. Саратов. Книжное изд-во. 110 с.

Изимъетов, Т.: Ислам и современность. Нукус. Каракалпакское гос. изд-во. 161 с.

Koch, K.: Das Buch der Bücher. Die Entstehungsgeschichte der Bibel. Berlin—Heidelberg. Springer-Verlag. 161 p.

Küster, O.: Glauben müssen? Theologische Essays. Stuttgart. Verlag Ernst Klett. 186 p.

Майер, Г.—Штир, П.: Фашизм и политический клерикализм. Перевод с немецкого. М. Изд-во иностр. лит. 231 с.

Макаров, Л.: Вопросы и ответы по атеизму. Кишинев. Партиздат ЦК КП Молдавии. 160 с.

Manferdini, T.: L'io e l'esperienza religiosa di John Dewey. Publ. de l'Univ. de Bologne. Bologne. Zanichelli Editore. 302 p.

Мансуров, Н. С.: О правде жизни и религиозных выдумках. М. Воениздат. 139 с. (Научно-популярная библиотека)

Mauthner, F.: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Band 1—4. Hildesheim. Georg Olms. 468 p.

Народ о религии. Сбор. сост. Э. Касымов и А. Каримуллин. Казань. Таткнигоиздат. 236 с. На татарском языке.

Онищенко, А. С.: Клерикализм—идеологическое оружие империализма. Киев. Изд-во Акад. наук Укр. ССР. 140 с. На украинском языке.

Основы научного атеизма. Ярославский гос. пед. инст. Каф. фил. Ярославль. 340 с.

Причины существования и пути преодоления религиозных пережитков. Отв. ред. И. П. Цамерян. Акад. наук СССР. Инст. фил. М. «Московский рабочий». 195 с.

Rabaut, O. A.: Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution. Éd. du Cerf. 224 p. (Signes du temps).

Roy, L.: Études théologiques. Quebec. Les Presses de l'Univ. Laval. 205 p.

Schoeps, H.-J.: Studien zur unbekannten Religions- und Geistesgeschichte. Göttingen. Musterschmidt-Verlag. 355 p.

Schumann, H. W.: Buddhismus, Philosophie zur Erlösung. München-Bern. Dalp Francke-Verlag. 126 p.

Шердаков, Н. И.: Лекции по истории атеизма. Ленингр. лесотехническая акад. Л. 119 с.

Таксиль, Л.: Забавное евангелие, или жизнь Иисуса. Перевод с французского. М. Политиздат. 429 с.

Verret, M.: L'ateismo moderno. Rome. Editore Riuniti. 295 p.

Вопросы научного атеизма. Сбор. научных работ. Под. общ. ред. Б. К. Танчера. Киевс. гос. унив. им. Т. Г. Шевченко. Киев. 125 с. На украинском языке.

Вопросы религии и атеизма. Вильнюс. Госполитиздат Лит. ССР. 367 с. На литовском языке.

Wackenheim, Ch.: La faillite de la religion d'après Karl Marx. Paris. PUF. 348 p.

Kovácsné Tóth Ilona

FOLYÓIRAT-ISMERTETÉSEK

RUDÉ PRAVO, 1964 MÁJUS 22

I. Hruza: A filozófia a féligazságok tükrében — avagy újítás és misztifikáció

A szerző élesen bírálja azokat a marxista filozófia diszkreditálását eredményező jobboldali, revizionista tendenciájú támadásokat, amelyek az utóbbi időkben a Plamenny c. irodalmi folyóirat hasábjain kaptak helyet. Olyan cikkek jelentek meg a lapban, amelyek a dogmatizmus elleni harc ürügyén az olvasóit félrevezetik, a féligazságok áradatában eltüntetik magát az igazságot, újítás címén misztifikációhoz folyamodnak. A folyóirat olyan vitamódszerekhez nyúl, amelyek a korábbi időszak dogmatizmusával szemben egy másik dogmatizmust honosítanak meg, eltorzítják a célbavett írások tartalmát, hogy annál jobban megcáfolhassák őket.

E módszerek illusztrálására a szerző L. Sochornak a Plamenny 1964. 4. számában megjelent kritikáját elemzi. Sochor itt a Filosoficky Časopis három cikkét támadja meg. Th. Schwarz (Zürich) tanulmányát a jelenkori svájci filozófiai áramlatokról azzal vádolja, hogy argumentumok helyett erős szavakhoz folyamodik, és Lukács Györgyöt Mefisztónak állítja be, aki különböző téveszméket szuggerál a svájci irodalmároknak. Pedig Th. Schwarz cikke csupán arra a hatásra utal, amelyet Lukács egyes polgári szerzőkre gyakorol. Hasonlóan támadja Sochor L. Hrzal „A filozófia néhány új feladatáról" írt cikkét, amelyben Hrzal a többi között Marx Gazdasági-filozófiai kéziratainak elmélyült tanulmányozására hívja fel a figyelmet. A támadás oka: Hrzal feleleveníti a marxi elidegenedéselmélet bizonyos alapvető mozzanatait, a többi közt azt a gondolatot, hogy a munka külsővéidegenné válásával, a kapitalizmus viszonyainak kiteljesedésével „az ember (a munkás) már csak állati funkcióiban . . . érzi magát szabadon tevékenynek, emberi funkcióiban pedig már csak állatnak". Sochor úgy állítja be a dolgot, mintha Hrzal ezzel a marxi következtetéssel szeretné a mai kapitalizmus munkásának helyzetét *konkrétan* jellemezni, és színpadiasan kijelenti: „Amennyiben Marx elidegenedéselmélete ténylegesen tartalmazná ezt a fatális tételt, minden ítélőképes embernek tiltakoznia kellene ellene." A harmadik cikk, melyet Sochor célba vesz, Sipos Jánosnak az anyag és tudat viszonya dialektikus jellegéről írt, és a Filosoficky Časopisban is megjelent tanulmánya. Sochor figyelmen kívül hagyja a cikk tényleges tartalmát, s néhány idézetet összefüggéseiből kiragadva arra a következtetésre jut, hogy „a dialektika kizárólag Sipos cikkének címében van jelen".

Ezzel a vitamódszerrel — állapítja meg Hruza — a Plamenny c. irodalmi folyóirat, ahelyett hogy hozzájárulna a marxista filozófia területén folyó viták termékennyé tételéhez és elősegítené olvasói tájékozottságát, a valóságos problémákat ködösíti el. *(s.j.)*

RATIO, FRANKFURT AM MAIN, 1964. 1. SZÁM

R. M. Lemos: Érzékelés. észlelés és az adott

A tanulmány központi feladatának az észlelés elemzését tekinti. Szerzője azt a hagyományos nézetet képviseli, hogy minden észlelet egyfelől érzékileg adott elemeket (érzéki adatokat, jelenségeket), másfelől interpretációs elemeket (azonosítást, klasszifikálást, ítélet-, illetve következtetés-elemeket) tartalmaz. Az észlelést megkülönbözteti az érzékeléstől' utóbbi csak az érzékileg adott megragadására alkalmas.

Néhány filozófus (Broad, Price, Blanshard) vonakodik elismerni az ítélet-, illetve a következtetés-elemek jelenlétét észleleteinkben. Az szerző szerint ennek az az oka, hogy számukra az ítélet- és következtetés-elemek feltétlenül a tudatossággal kapcsolódnak össze. Érzékleteink interpretálásának azonban csak ritkán vagyunk tudatában. Ezt gyermekkorunk óta tanuljuk, később már nem jelent külön fáradságot, nem követel figyelmet, akárcsak különböző szokásaink gyakorlása.

A szerző tanulmányának jelentős részében azt a nézetet cáfolja, amely észleleteink érzékileg adott elemének meglétét vonja kétségbe. Ez a nézet azon a tényen alapul, hogy az érzékileg adottat különbözőképpen „nézhetjük", interpretálhatjuk. James példája szerint ugyanazt az ábrát nézhetjük pl. vallási szimbólumnak, hatágú csillagnak, háromszögek együttesének stb. A kérdés tehát: adott-e valami egyáltalán érzékileg, és ha igen, vajon adott-e mindaz, aminek interpretációs lehetősége fennáll?

A válaszadáshoz Lemos szükségesnek látja a fizikai tárgy és érzéki megjelenéseinek megkülönböztetését. Míg a fizikai tárgy konstans marad, addig alakja, nagysága — aszerint, hogy milyen perspektívából, távolságból tekintjük — érzeteinkben különbözőképpen adott. A fizikai tárgy, szemben érzéki megjelenéseivel, az érzékelőtől függetlenül létezik. Fizikai tárgyakat egyszerre többen is megfigyelhetnek, a megfigyelések megismételhetők, eredményeik összevethetők, míg érzéki adatok, jelenségek egyetlen megfigyelő számára és egyetlen alkalommal foghatók fel.

A példákban gyakran szereplő geometriai alakzatok, kontúrrajzok szintén megkülönböztetendők érzéki megjelenéseiktől, s így fizikai tárgyaknak számítanak, jóllehet csak két dimenziójuk van, és sokkal egyszerűbbek, mint a valódi fizikai tárgyak.

A fizikai tárgyak és az érzéki adatok e jellemzéséből következik, hogy két különböző kérdést kell feltennünk: mi az adott fizikai tárgy, és mi az adott érzéki jelenség, illetve adat.

Ugyancsak következik e jellemzésből, hogy *fizikai tárgy* nem lehet érzékileg adott, csak érzéki megjelenéseinek sora. Érzéki megjelenései pedig többféleképpen interpretálhatók. Ez azt jelenti, hogy ugyanazt a fizikai tárgyat különbözőképpen lehet helyesen leírni. A leírhatóságnak azonban határai vannak.

Az érzékileg adott fogalmának tisztázásához szükség van az érzéki adatok eddig használatos kétféle értelmezésének pontos elhatárolására. Tágabb értelemben: az ingerhatás elegendő ahhoz, hogy érzéki adat legyen jelen. Szűkebb értelemben: csak a tudatosult inger számít érzéki adatnak, e szerint az értelmezés szerint az érzéki jelenség csak azokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, amelyeket éppen érzékelünk.

A tanulmány szerzője a tágabb értelmezést fogadja el, s az ily módon meghatározott érzéki adatok megfigyelhetőségének kimutatására törekszik. Megcáfolja Ryle érvét, amely szerint fizikai tárgyak észlelése közben nem figyelhetjük meg érzeteinket. Ryle gondolatmenete: ha a fizikai tárgyakról való észleleteink tartalmaznak olyan érzéki adatokat, amelyek nem azonosak az észlelt fizikai tárgyakkal, akkor a saját érzeteinkről való észleleteinknek ugyancsak tartalmazniuk kell olyan érzéki adatokat, amelyek nem azonosak a megfigyelt érzetekkel. Lemos rámutat: ahhoz, hogy valamely fizikai tárgyat észleljünk, szükség van érzetek közvetítésére, érzeteinkről azonban közvetlenül is tudomást szerezhetünk.

Hogy az észlelésben adott érzetek megfigyelése és elemzése lehetséges, ezt a következő példán keresztül világítja meg a szerző. A távolban emberi alakot lát, csak azt tudja eldönteni, hogy az illető férfi, azt nem, hogy ismeri-e vagy sem. Ebben az esetben nem az érzéki adatok interpretációja problematikus — hiszen a férfi-volt a rendelkezésre álló érzéki adatok alapján kétségtelen, az ismerős-volt pedig eldönthetetlen —, hanem maguk az ismerős-voltra vonatkozó érzéki adatok. Az ismerősség kérdésének eldöntése lehetővé válik, ha közelebb megy a férfihoz, s ezzel határozottabbakká teszi az érzéki adatokat. Tehát mind a férfi-volt, mind az ismerős-volt eldöntése az érzéki adatok megfigyelése és elemzése alapján történik.

Tanulmányának befejező részében a szerző az érzéki adatok nyelvi kifejezhetőségének problémájával foglalkozik. Vizsgálataiból azt a következtetést vonja le, hogy objektív érzéki adatokat (azaz azokat, amelyek objektumok érzéki megjelenései) csak fizikai tárgyak terminológiájában (Objektsprache) tudunk egyértelműen azonosítani, bár kiegészítésül gyakran felhasználjuk az érzéki adatok terminológiájának (Sinnesdatumsprache) egyes kifejezéseit. Mivel az érzéki adatok ily módon egyértelműen leírhatók, nincs szükség önálló „érzéki-adat-nyelv" kialakítására, bár erre, a szerző szerint megvolna a lehetőség.

(k. i.)

E szám szerzői

Horváth Imre, a Vízgazdálkodási Tudományos Kutató Intézet tudományos munkatársa,
Kulcsár Kálmán, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos főmunkatársa,
Bóna Ervin, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
S. Amsterdamski egyetemi tanár (Lengyelország),
Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Ágh Attila tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
P. Kovács Ferencné, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Bodnár István, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Sipos János, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vigh József, az ELTE Állam- és Jogtudományi Kara Statisztikai tanszékének adjunktusa,
Altrichter Ferenc egyetemi hallgató,
Székely Sándor, a Szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Garai László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Knopp András, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének a tanársegéde,
Fukász György, a Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—leninizmus oktatási osztályának vezetője,
Bence György egyetemi hallgató,
Koncz Ilona, az MTA Filozófiai Intézetének dokumentátora,
Pelle József, az ELTE Könyvtárának tudományos munkatársa,
Lenkei László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kovácsné Tóth Ilona, az MTA Filozófiai Intézetének fordítója.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Dáloki János
A kézirat nyomdába érkezett: 1965. I. 12. — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 19,6 (A/5) ív

65.60119 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Имре Хорват: Создание модели как метод научного исследования 161
Кальман Кульчар: Поведение и общественное явление 192
Эрвин Бона: О некоторых теоретико-научных вопросах прикладных наук 223
С. Амстердамский: О вероятности как реляционной характеристике суждений 249

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

Маркс: Основы критики политической экономии..... 274

ОБОЗРЕНИЕ

Тейяр де Шардэн и кризис католической идеологии *(Задор Тордаи)* 292

ДИСКУССИЯ

Некоторые вопросы народно-демократической революции в Венгрии. Замечания к дискуссии о статье Яноше Шипоша *(Аттила Аг)* 298
О понятии материи в марксистско-ленинской философии *(П. Ф. Ковач—И. Боднар)* 308
За многостороннюю выработку понятии материи *(Янош Шипош)* 319

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Д-р Тибор Хусарь: Несовершеннолетние преступники *(Йожеф Виг)* 327
Мэри Б. Хессе: Modells and Analogies in Oclence *(Ференц Алтрихтер)* 330
Й. Нейманн: Вычислительная машина и мозг *(Шандор секей)* 335
Ю. Б. Борев: О трагическом *(Ласло Гараи)* 338
Г. Ф. Фридлендер: К. Маркс и Ф. Энгельс и вопросы литературы *(Андраш Кнопп)* 343
Труд и эстетическое *(Дьёрдь Фукас)* 349
Герд Дикке: Мысль тождественности у Фейербаха и Маркса *(Дьёрдь Бенце)* ... 353
Философия языка Гегеля *(Илона Конц)* 355
Л. М. Архангельский: Категории марксистской этики *(Йожеф Пелле)* 359
Китайская философия. Древний мир. Т. 2. *(Ласло Ленкеи)* 361
Библиография зарубежной философской литературы 1963 г. *(К. Илона Тот)* 365
Рецензии журналов 382

CONTENTS

ESSAYS

Imre Horváth: Model Formation as a Method of Scientific Research..... 161
Kálmán Kulcsár: Human Behaviour and Social Phenomena..... 192
Ervin Bóna: A few Questions of Theory in the Applied Sciences..... 223
S. Amsterdamski: Probability as a Relative Characteristic of Judgements..... 249

FROM THE CLASSIC OF THE PHILOSOPHY

Marx: Outlines of the Criticism of Political Economy..... 274

OBSERVER

Teilhard de Chardin and the Crisis of the Ideology of Catholicism *(Zádor Tordai)* 292

DISCUSSION

Some Problems of our People's Democratic Revolution. Remarks on the Discussion of János Sipos' Essay *(Attila Ágh)* 298
On the Conception of Matter of Marxist—Leninist Philosophy *(Ferenc P. Kovács—István Bodnár)* 308
Remarks concerning the Multilateral Elaboration of the Concept of Matter *(János Sipos)* 312

CRITICISM AND REVIEW

Dr. Tibor Huszár: Juvenile Deliquents *(József Vigh)*..... 327
Marx B. Hesse: Models and Analogies in Science *(Ferenc Alirichter)*..... 330
János Neumann: Computer and Brain *(Sándor Székely)*..... 335
J. B. Borev: On the Tragicalness *(László Garai)*..... 338
G. F. Friedländer: K. Marx, F. Engels and the Problems of Literature *(András Knopp)* 343
Labour and Aestheticum *(György Fukász)* 349
Gerd Dicke: The Identity-Thought at Feuerbach and Marx *(György Bence)*..... 353
Hegel's Philosophy of Language *(Ilona Koncz)*..... 355
L. M. Archangelskij: The Categories of the Marxist Ethics *(József Pelle)*..... 359
Chinese Philosophy. Antiquity. 2.-d vo *(László Lenkei)*..... 361
Selected Bibliography of Foreign Philosophical Literature Published in 1963 *(Mrs. Kovács, Ilona Tóth)* 365
Periodical Review 382

Ára : 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Imre Horváth: La modellisation comme méthode de la recherche scientifique..... 161
Kálmán Kulcsár: Attitude et phénomène social..... 192
Ervin Bóna: De quelques problèmes théoriques des sciences appliquées..... 223
S. Amsterdamski: La probabilité en tant que caractéristique relationnelle du jugement 249

LES CLASSIQUES DU MARXISME

Marx: Traits fondamentaux de la critique de l'économie politique..... 274

LA VIE SCIENTIFIQUE

Teilhard de Chardin et la crise de l'idéologie catholique *(Zádor Tordai)*..... 292

DISCUSSIONS

De quelques problèmes de notre révolution démocratique populaire. A propos de la discussion relative à l'étude de János Sipos *(Attila Ágh)*..... 298
Le concept de la matière dans la philosophie marxiste—léniniste *(Mme P. Kovács F. —István Bodnár)*..... 308
Pour l'élaboration complexe du concept de la metière *(János Sipos)*..... 319

REVUE ET CRITIQUE

Dr. Huszár Tibor: Fiatalkorú bűnözők (Jeunesse délinquante) *(József Vigh)*..... 327
Mary B. Hesse: Models and Analogies in Science *(Ferenc Altrichter)*..... 330
J. Neumann: The Computer and the Brain *(Sándor Székely)*..... 335
Y. B. Borev: Du tragique *(László Garai)*..... 338
G. F. Friedlender: K. Marx, F. Engels et les problèmes de la littérature *(András Knopp)*..... 343
Travail et esthétique *(György Fukász)*..... 349
Gerd Dicke: Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx *(György Bence)*..... 353
Henri Lauener: Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik *(Ilona Koncz)*..... 355
L. M. Arkhangelski: Les catégories du l'éthique marxiste *(József Pelle)*..... 359
Kínai filozófia. Ókor (Philosophie chinoise. Antiquité) I. 2. *(László Lenkei)*..... 361
Bibliographie choisie de la littérature philosophique de l'étranger. 1963. *(Ilona Kovács)*..... 365
Revue des revues..... 382

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 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 IRODA 1. számú HÍRLAPBOLTJÁ-ban, Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76 és bármely postahivatalban.
Csekkszámla szám: egyéni 61.257, közületi: 61.066; MNB egyszámlaszám: 8.
Előfizetési díj egy évre 54,— Ft

dpl.

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

K. NKRUMAH
Társadalom és ideológia

MÁTRAI LÁSZLÓ
Az itáliai „averroizmus" hatása a XVI. századi Magyarországon

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY
Tulajdonság — minőség — mennyiség — lényeg

UJFALUSSY JÓZSEF
Absztrakt zene — konkrét zene

HERMANN ISTVÁN
Kant: „Az ítélőerő kritikája"

ÁGH ATTILA
Az elidegenedés problémája a marxizmusban

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

MARX
A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai (részletek)

KILENCEDIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1965

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

K. Nkrumah: Társadalom és ideológia 385
Mátrai László: Az itáliai „averroizmus" hatása a XVI. századi Magyarországon 401
Szabó András György: Tulajdonság — minőség — mennyiség — lényeg 410
Ujfalussy József: Absztrakt zene — konkrét zene 446
Hermann István: Kant: „Az ítélőerő kritikája" 455
Ágh Attila: Az elidegenedés problémája a marxizmusban 488

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai" II. 518

FIGYELŐ

DR. BALOGH ELEMÉR 1917 — 1965 536

A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere, mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része *(Hársné Varró Rózsi)* 537

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Tarján Rezső: Kibernetika *(Székely Sándor)* 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV. *(Csákó Mihály és Józsa György)* 546
A. F. Siskin: A marxista etika alapjai *(Pelle József)* 549
A felülvizsgált Riesman *(Kemény István)* 552
Az 1964-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(K. I.)* 555
Folyóirat-ismertetések 557

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

Társadalom és ideológia[1]

K. NKRUMAH

A filozófia mindenkor valamilyen társadalmi környezetben keletkezett, és a társadalmi versengés, akár explicit, akár implicit módon, mindig fennáll. A társadalmi környezet hat a filozófia tartalmára, ez utóbbi pedig szintén arra törekszik, hogy hatást gyakoroljon a társadalmi környezetre, vagy úgy, hogy erősíti, vagy pedig olyan módon, hogy szemben áll vele. S a filozófia mindkét esetben bizonyos ideológiát tartalmaz. Abban az esetben, ha a filozófia erősíti a társadalmi környezetet, akkor az adott társadalom ideológiája. Amikor a filozófia szemben áll a társadalmi környezettel, akkor forradalmi ideológiáról van szó. A filozófia tehát szociális aspektusból ideológiának tekinthető.

„Towards Colonial Freedom" c. könyvem mottójául a következő Mazzini idézetet választottam: „Minden igazi forradalom program, amely bizonyos új, általános, pozitív és organikus alapelvből ered. Mindenekelőtt ezt az elvet kell elfogadni. Kifejlesztése azokra hárul, akik hisznek benne, és elszakítottak minden köteléket, amely valamilyen ellentétes elvhez láncolta őket". Mazzini azt állítja, hogy a forradalom és az ideológia kapcsolatban van egymással. Ha a forradalom győz, ideológiája uralkodni fog az adott társadalomban. Ez a világnézet az új társadalmi környezetet támogatja. Mazzini ezenkívül kimondja azt, hogy az alapelvnek általánosnak, pozitívnek és organikusnak kell lennie. Az alapelv deklarálása, magyarázata és teoretikus védelmezése a filozófia feladata. Ezért a filozófia az ideológia eszközének tekinthető. Valójában minden társadalomban van ideológia. Minden társadalomban van legalább egy harcos szellemű réteg, az adott társadalom uralkodó rétege. A kommunális társadalmakban ez egybeesik az egész társadalommal. Az uralkodó rétegnek megvannak az alapvető elvei, az emberi természetről vallott meggyőződése és a kialakítandó társadalmi berendezkedésről vallott nézetei. Az alapelvek elősegítik az uralkodó réteg számára a felhasznált organizációs típus kialakítását és ellenőrzését. Az alapelvek célokat tűznek ki, amelyek

[1] Fejezet a szerző „Consciencism" c. könyvéből (Heinemann, London 1964.). Közlésével olvasóinkat arról a figyelemre méltó felfogásról kívánjuk tájékoztatni, amelyet a felszabadult gyarmati népek a filozófiáról és feladatairól elfoglalnak.

Dr. Kwame Nkrumah az afrikai kontinens egyik leghaladóbb politikai vezetője. 1909. szept. 18-án született, egyetemi tanulmányait az Egyesült Államokban és Angliában végezte. Már fiatal korában bekapcsolódott az Afrika felszabadításáért küzdő mozgalmakba. 1948-ban megalakítja a Ghana függetlenségéért küzdő Népi Konvenció Pártot. Ghana függetlenségének elnyerése után (1957. márc. 6.) miniszterelnökké, a köztársaság kikiáltása után (1960. júl. 1.) köztársasági elnökké választják. Jelentősebb munkái: Autobiography (1957), I speak of Freedom (1961), Africa must unite (1963), Consciencisme. *Szerk.*

determinálják azt, hogy milyen kompromisszumok lehetségesek vagy nem lehetségesek. A programban lehet kompromisszum, az elvben soha. Bármely elvi kompromisszum az elv feladásával egyenlő.

Azokban a társadalmakban is, ahol egymással szemben álló ideológiák léteznek, általában van egy uralkodó ideológia. Ez az uralkodó csoport ideológiája. Az ideológia a csoport egységének a kulcsa, szándékosan szolidáris jellegű. Az ideológia ugyanis nem a nép egy részét törekszik egyesíteni, hanem az egész társadalmat. Ha uralkodó ideológia, hatása bizonyosan kiterjed az egész társadalomra. Mert azonkívül, hogy közös célok és magatartási normák alkotására törekszik, az adott körülmények számbavétele után eldönti, hogy milyen intézményeket kell létrehozni és a közös erőfeszítésnek milyen célok elérésére kell irányulnia.

Ahogy lehetnek ugyanabban a társadalomban egymással szemben álló ideológiák, ugyanúgy lehet a különböző társadalmaknak is ellentétes ideológiájuk. A különböző társadalmi rendszerek azonban békésen fennállhatnak egymás mellett, de az ideológiák nem. A különböző társadalmi rendszerű államok békés együttélése valóság, de amíg az elnyomó osztályok léteznek, a szemben álló ideológiák békés együttélése lehetetlen.

Az imperializmus a kapitalizmus legfelsőbb foka, különböző formákban továbbra is fenn akar maradni, amíg a körülmények ezt megengedik. Bár pusztulása bizonyos, ezt csakis a felébredő nemzeti erők nyomása idézheti elő. A haladó erők szövetsége sietteti ezt a folyamatot, mert megsemmisíti az imperializmus létezésének a feltételeit. E folyamat akkor ér majd véget, ha már nem lesznek olyan emberek és olyan népek, amelyek másokat kizsákmányolnak, és nem lesznek olyan tőkebefektetések, amelyek lehetővé teszik a földnek, termékeinek és természeti kincseinek a kiaknázását törpe kisebbség javára, a nagy többség kárára.

Amikor azt állítom, hogy minden társadalomban van legalább egyetlen ideológia, nem arra gondolok, hogy minden társadalomban teljesen kidolgozott elméleti tételek rendszerét találhatjuk meg. Valójában nincs egyetlen ideológia sem, amely egyidejűleg tömeghatású és ezoterikus.

Minden társadalomnak megvan a maga morálja, ez azonban nem azt jelenti, hogy léteznek a morált meghatározó explicit tételek. A morál az emberi magatartás értékelését és irányítását megszabó alapelvek és szabályok összessége. Állandóan visszatérünk ezeknez, mert morális döntéseink és vélekedésünk szilárd alapját szolgáltatják. Gyakran teljesen határozottan ítéljük meg valamely tett morális voltát, de még ilyen esetben is a legtöbbször bizonytalankodunk, ha döntésünket vagy véleményünket indokolnunk kell. Ebből azonban nem következik az, hogy nincsenek indokok. Az adott társadalom keretei között vannak bizonyos erkölcsi elvek és szabályok, ezek részben saját tapasztalataink ból, részben pedig őseink tapasztalataiból származnak. Az ezeket a tapasztalatokat szabályozó alapelvek bizonyos készséget adnak nekünk, ezáltal morális nézeteinket ki tudjuk alakítani anélkül, hogy ítéleteink eredendő forrásai világosak lennének számunkra.

Egy másik hasonló jelenségre Freudnál találhatunk precedenst. Freud úgy vélte, hogy az egyén semmit sem felejt el teljesen. Ezen nem azt értette, hogy az ember mindenre tudatosan emlékszik. Egyrészt éppen amiatt, hogy az egyén nem emlékszik mindenre, szükséges a pszichoanalízis — mint a tudatalatti és a tudattalan vizsgálata —, másrészt, mivel az ember semmit sem felejt el teljesen, ezért lehetséges egyáltalán a pszichoanalízis. Freud szerint

tapasztalataink felhalmozódnak, és befolyásolják magatartásunkat, még ha ezekről a tapasztalatokról nincsenek is tudatos emlékeink.

A morál gyakorlatilag irányítja és összefogja a tömegek cselekvését, az ideológia pedig a tömegek tevékenységét, sajátos, határozott, elvi célok felé irányítja, annak ellenére, hogy sokszor csak implicite jelentkezik. Tudom, hogy ezzel a vélekedéssel némileg eltérek a divatos teóriáktól. Gyakran úgy vélik, hogy az ideológia nem egyéb egy embernek vagy az egyének kisebb osztályának a radikális társadalmi változást propagáló műveinél. Ez nyilvánvalóan tévedés. Valamely világnézet, még ha forradalmi ideológia is, nemcsak azt a kívánságot fejezi ki, hogy a jelenlegi társadalmi rendet meg kell szüntetni, hanem a megvalósuló új társadalmi rend fenntartására és megvédésére is törekszik. Amíg saját társadalmi rendjét védelmezi, ugyanaz az ideológia marad, azaz valamely ideológia addig őrzi meg ideológia mivoltát, amíg a fennálló progresszív társadalmi rendet védelmezi. Ezt a tényt még az a körülmény sem befolyásolja, hogy az ideológia sajátságos módon néha még nem jutott el az írásba foglalásig. Nem az írás, a gondolat a lényeges.

Azt mondtam, hogy az ideológia specifikus társadalmi rend létrehozását kívánja elősegíteni. Ennek eléréséhez bizonyos eszközök igénybevétele szükséges. A társadalom ideológiája a politikai, szociális és morális elméletekben nyilvánul meg, ezeket használja fel eszközül. Bizonyos sajátságos politikai, társadalmi és erkölcsi normákat állít fel, az a magatartás, amely eltér ezektől a normáktól, összeférhetetlen az ideológiával. Gondolatomat a következő fejtegetések világítják meg. Ha szocialista társadalomról van szó, akkor bizonyos politikai magatartás összeegyeztethető, másfajta magatartás pedig összeegyeztethetetlen e társadalom normáival. A szocialista ideológiával például nem lehet összeegyeztetni a kapitalista politikai diktatúrát. Van mindig egy bizonyos szféra, amelyen belül a társadalom — politikai — elméleti és gyakorlati tevékenységének összhangban kell lennie a szocialista ideológiával. Az ideológia tehát a morálteóriában és a gyakorlatban nyilvánul meg. Másutt a görög filozófusokról szólva, felvetettem azt a problémát, hogyan lehet jelentős a humanista ideológia a politikai elmélet részére, a példákat főleg Arisztotelész műveiből merítettem.

A társadalmi ideológia totális. Felöleli a nép egész életét, megnyilvánul osztálystruktúrájában, történelmében, irodalmában, művészetében, vallásában. Filozófiai kifejtést igényel. Ha az ideológia kifejezetten integratív jellegű, azaz bizonyos társadalmi rend felállítására törekszik, amely milliók cselekvését egyesíti bizonyos meghatározott célok elérésére, akkor eszközeit a társadalmi ellenőrzés eszközeinek tekinthetjük. Sőt még a „kényszert" is alapvető társadalmi fogalomnak kell tekinteni. A társadalom ilyen szemlélete a társadalmi szerződés képzetét idézi fel, amely szerint az ember a múlt sötét korszakaiban társadalom nélkül létezett. Ezekben a sötét korszakokban az ember élete nyomorúságos, undorító, brutális, rövid és félelemteljes volt. Az élet — ilyen körülmények között ez nem meglepő — csakhamar elviselhetetlenné vált. Ezért a nyomorultak összegyűltek, és értelmes módon szerződést kötöttek. E szerződés folytán lemondtak bizonyos jogaikról, azért, hogy képviselőjüket törvényhozó és végrehajtó hatalommal ruházzák fel, ez utóbbinak már kényszerítő jellege volt.

Tudjuk, hogy a társadalmi szerződés nem történelmi tény, mert ha az emberek már kezdettől fogva nem társadalomban éltek volna, egyetlen nyelv sem alakulhatott volna ki. A közös nyelv pedig mint társadalmi tény össze-

egyeztethetetlen a társadalmi szerződéssel. Bárhogyan is keletkeztek azonban a társadalmak, a társadalom fogalma mindig magában foglalt bizonyos organikus kötöttséget.

Említettem, hogy az ideológia milyen módon teszi szükségessé meghatározott normatív etikai szférák fennállását. Ezek határait rendkívül nehéz kijelölni. E nehézségből azonban nem következik az, hogy meghatározatlanok. Éppoly meghatározottak, mint az államok területe, bár néha a szomszédos államok határai bizonytalanok. A meghatározottság kettős értelmű. Először matematikai. Ebben az értelemben a magatartási szféra akkor tekinthető meghatározottnak, ha az etikai normákat egyértelműen tartalmazza, vagy kizárja. Másrészt a magatartási szféra abban az esetben meghatározott, ha a gyakorlati morális tételeket egyértelműen tartalmazza, vagy kizárja. Kétértelműség csak a szélsőséges esetekben merülhet fel. Változékonyságuk teszi lehetővé logikailag az erkölcsi fejlődést.

Minden társadalom nagy súlyt helyez a magatartási szférák pontos rögzítésére. Erre a célra olyan eszközöket fejleszt ki, amelyek alkalmasak a szükséges egyöntetűség biztosítására. Ezeknek az eszközöknek a kialakítása azért szükséges, mert a társadalmi heterogenitásból az egység nem keletkezik automatikusan, hanem bizonyos eszközökkel kell megvalósítani, illetőleg fenntartani, ha már megvalósult.

Annak ellenére, hogy ezek az eszközök formálisan kényszerítő eszközök, a valóságban mégis a társadalmi kohézió eszközei. Ezt a mögöttük rejlő közös értékek okozzák. A közös értékekből közös érdekek keletkeznek, ezek pedig közös magatartást és közös reagálást biztosítanak a környezettel szemben. Ez a közösség, amely az értékek és elvek, az érdekek, a magatartás és reagálás szférájában egyaránt megnyilvánul, alkotja minden társadalmi rend szubsztrátumát. Ez a közösség teszi szükségessé a társadalmi szankciókat is, felállítja a megfelelő társadalmi intézményeket pl. a rendőrséget, és eldönti azt, hogy milyen célokra használja fel ezeket.

1962 januárjában az Accrai Jogi Konferencián tartott beszédemben kihangsúlyoztam, hogy a jogot (a végrehajtó eszközeivel együtt) mindenkor befolyásolják a társadalom eszméi. A társadalom azonban kiválaszthatja a számára megfelelő eszközt. Nemcsak arra gondolok, hogy a különböző társadalmakban különfélék az adminisztratív eszközök, hanem arra is, hogy a közösség úgy dönthet, hogy az összes kényszerítő és összetartó eszközök centralizálandók. A logikailag lehetséges legextrémebb eset az, amikor minden jogot törvényszerű rendelet szabályoz, ami pedig társadalmilag helytelen, azt tiltó rendeletben rögzítik. Ez a teoretikusan elképzelhető szélsőséges centralizáció gyakorlatilag megvalósíthatatlan, de bármely társadalom megkísérelheti megvalósítani, ha ez szükséges. Az a társadalom, amely túlságosan megközelíti ezt az álláspontot, olyan otromba bürokratikus gépezetet kénytelen létrehozni, amely az eredeti szándékot már eleve semmissé teszi. Persze a hivatali gépezet létrehozásának ideális célja a pártatlanság biztosítása és az önkényesség kiküszöbölése, de amikor a társadalom túlburjánzó bürokratikus gépezetet létesít, az önkényességtől való patológikus félelem csak még jobban elharapózik, és az önkényuralom kialakul.

Ennek ellenére a társadalom kell, hogy rendelkezzék kényszerítő és összetartó eszközökkel, törvényekben rögzített tiltó és megengedő szabályokkal. Bizonyos társadalmakban a fentieken kívül burkolt formában ilyen eszközök egész sora létezik még: a templomi prédikáció, a szakszervezetek nyo-

mása, a sajtóban való nyilvános kipellengérezés, a nevetségessé tétel, a kollégiális körből való kiközösítés, a gúnyos megvetés, a becsmérlés és még számtalan egyéb, ezek mind olyan eszközök, amelyek mögött nincs törvényes szankció, mégis a társadalom kényszerítő eszközei, a társadalmi egység megvalósításának és fenntartásának az eszközei.

A kényszerítés eléggé kínos lehet, de meglehetősen hathatós módon képes biztosítani azt, hogy az egyén magatartása ne váljék veszélyesen felelőtlenné. Az egyén nem anarchikus természetű (ha rendezett körülmények között él). Ezeknek a körülményeknek a megvalósítása bizonyos eszközök nyílt és burkolt alkalmazását teszi szükségessé.

A burkolt módszerek egyikét a történelem szolgáltatta. Afrika történetét az európai tudósok baljóslatú mitoszokkal megtűzdelve ábrázolták. Sőt tagadták Afrika történeti jelentőségét. Azt állították, hogy amíg más kontinensek maguk alkották történelmüket, addig Afrikát mindig a tehetetlenség jellemezte, csupán az európaiak vonták be a világtörténelembe, amikor érintkezésbe kerültek e földrész népeivel. Afrika történetét mint az európai történelem folytatását ábrázolták. Ennek az ahisztorikus hipotézisnek hitelesítésére Hegel tekintélyéhez folyamodtak, aki tehát önkénytelenül is elősegítette e felfogás elterjedését. A kolonializmus védelmezői nem vesztegették az időt, azonnal magukévá tették e nézeteket, és írásaikban tovább fejlesztették őket. Afrika történetét úgy ábrázolták, mint tradicionális társadalmunk hanyatlásának a történetét. E folyamat az európaiak jövetelével egy időben ment végbe. A kolonializmus és az imperializmus Afrika-felfogása mind a történelemben, mind az antropológiában az elnyomó ideológia eszközéül szolgált.

Korábban az afrikai társadalmakról és kultúráról csak becsmérlő módon beszéltek, ezzel is a rabszolgaság igazolását szolgálták. A rabszolgaság szerintük valóságos megváltást jelentett őseink régi állapotához képest. Amikor a rabszolgakereskedelem és a rabszolgaság illegálissá vált, az Afrika-szakértők megváltoztatták véleményüket. Ekkor Afrika társadalmi berendezését és kultúráját csökevényesnek és kezdetlegesnek ábrázolták, hogy igazolják a kolonializmust mint a kereszténység és a civilizáció Afrikára kivetett vámját. Még jó, hogy nem tekintenek többé bennünket koponyánk alakja miatt az emberi nem fejlődésében a hiányzó láncszemnek, azt állítva, hogy emiatt nem élvezhetjük a jó kormányzat áldását, nem vagyunk képesek semmiféle anyagi vagy szellemi haladásra, tehát az emberiség gyermekkorát képviseljük. Fejlett kultúránkat, amelyet szerintük a tehetetlenség megbénított, a „szimpla" címkével látták el. Gyámságot kényszerítettek ránk. Ezt a gyámságot, úgy vélték, akkor lehet megvalósítani, ha először politikailag igáznak le bennünket.

Egy nemzet története, sajnos, túl könnyen megírható mint uralkodó osztályának a története, de egy nemzet vagy nép története nem mindig található meg egyetlen osztály történetében, még kevésbé található meg egy kontinens története abban, aminek még részét sem alkotja pl. Afrikáé Európáében. Afrikát nem lehet csupán olyan térségnek tekinteni, amelyet Európa bekebelezett. Ha az afrikai történelmet az európai tőke és kereskedelem érdekeinek a szemszögéből értelmezik, akkor nem csodálatos, hogy az afrikai nacionalizmus minden fajtáját elfajulásnak, a neokolonializmust viszont erénynek tekintik.

Új afrikai reneszánszunkban nagy figyelmet szentelünk a történelemnek. Történelmünket úgy kell megírni, mint a mi társadalmunk, nem pedig mint az európai kalandorok történetét. Az afrikai társadalmat integritásában kell

tekintetbe venni, a történelem ennek a társadalomnak tükre legyen, az európai kapcsolatok, döntő jelentőségük ellenére, csupán az afrikai tapasztalatok aspektusából szemlélve kaphatnak helyet Afrika történetében. Az európai kapcsolatokat az afrikai társadalmat lelkesítő elvek és e társadalom előrehaladása és harmóniája szempontjából kell megítélni.

Ha Afrika történelmét ilyen módon ábrázolják, akkor már többé nem egyszerűen a többi afrikainál erősebben európaizált afrikai diákokról szóló beszámoló, hanem egy tragédia kibontakozásának és társadalmunk végső diadalának ábrázolása lesz. Így vezetheti és irányíthatja az afrikai történelem az afrikaiak direkt akcióját, ideológiai iránytűvé válhat, amelynek az a hivatása, hogy vezesse és irányítsa Afrika rekonstrukcióját.

Az ideológia és a történetírás között a kapcsolat szinte örök. A nagy történetírók, pl. Hérodotosz és Thuküdidész műveit vizsgálva azonnal szembeötlik szenvedélyes érdeklődésük az ideológia kérdései iránt. Nagy hatású politikai, morális és szociológiai kommentárjaik nem egyebek, mint általános ideológiai álláspontok partikuláris megnyilvánulásai. A nagy klasszikus történetírók félig-meddig közvádlók voltak, vádat emeltek a múlt miatt, intelmeket adtak a jövőre. Intelmeiket és vádjaikat a jó ember és a jó társadalom természetére vonatkozó fejtegetések közé helyezték el. Így e fejtegetések implicite ideológiai közléseknek is tekinthetők.

Még Ranke, a XIX. század nagy német történettudósa is, aki gyakran dicsekedett azzal, hogy célja nem a múlt megítélése, hanem csupán annak ábrázolása volt, ami történt, távol állt attól, hogy csupán a múlt idők krónikása legyen. Állításai ellenére „pártos" történész volt. Állásfoglalását műveiből ismerhetjük meg. Nézetei közül a legfontosabbak: a haladásért folytatott küzdelem szükségessége, az állam eredetéről, valamint az állam és egyén viszonyáról vallott teóriája. Köteles hódolatát leróva őfelsége, a porosz király előtt, Ranke az első pontról úgy vélekedett, hogy amikor valamelyik állam az európai hegemónia elnyerésére törekszik, versengést idéz elő. Ez tartja fenn az európai civilizációt. A második pontról azt tartotta, hogy az állam, isteni idea lévén, szellemi személyiség jogait élvezi, ezért semmiféle reform vagy forradalom nem exportálható egyetlen államba sem, mert ez sértené az importáló állam személyiségét. Ranke véleménye szerint az egyén létének fenntartását és fejlesztését csak az államhoz fűződő viszonya teszi lehetővé. Ranke a szabadságeszmét úgy tételezte, hogy a porosz alattvalók számára az állam iránti spontán alávetettséget hirdette. Meglepetést okozhat-e mindezek után az, hogy „megmagyarázta" és igazolta Luthernek a parasztháborút elítélő állásfoglalását? Ranke történetírása következetesen érvényesített bizonyos ideológiai szempontokat, bár egyidejűleg mindent megtett e tény leplezésére.

Szólnunk kell a művészetről mint az ideológia eszközéről is. Ez különféle módon illusztrálható. A középkori Európában, ahol a vallás volt a legfontosabb tényező az emberek életében, mindent a vallás uralt, az emberi cselekedeteket annyira tekintették helyesnek, amennyire alátámasztották a vallást vagy legalábbis nem voltak vele ellentétben. Sok példával illusztrálható, hogyan rendelték alá a vallás érdekeinek a gazdasági tevékenységet. A művészet is teljesen a vallás befolyása alatt állt. Ennek megfelelően bibliaillusztrálásra és mennyei apokalipszisek alkotására specializálódott.

Ma Európa szocialista országaiban, ahol a magatartási normákat szocialista princípiumok szabályozzák, a művészetnek az a fajtája részesül támo-

gatásban, amely a szocialista ideológiát erősíti a burzsoázia és az arisztokrácia szupremáciáját inspiráló művészet rovására. Az arisztokrácia általában a bukolikus és a klasszikus művészetet támogatta, amely tárgyát az istenek és istennők világából és a könnyedén furulyázó pásztorfiúk stilizálásából merítette. A polgárság puritán vonásokat vitt a művészetbe, a fő tematika portrék és életképek alkotása lett. A művészet azonban nem mindig az uralmon levő ideológia eszméit propagálja. Néha a reform hirdetője, sőt a forradalom hírnöke. Goya pl. művészetében a lelkiismeret szavát szólaltatta meg, ecsetjével megrázó erővel leplezte le a XIX. század uralkodó osztályai által elkövetett brutalitásokat. Nem védelmezett, hanem hevesen támadott egy ideológiát.

Az afrikai művészet is gyakran választ társadalmi témákat. E tematikában az ábrázolás morális-filozófiai elmélyítése a döntő. Ez magyarázza meg a művészi alkotások tipikus erőteljességét, de ez szolgáltat magyarázatot az afrikai művészeti formák jellegzetes eltorzulására is. Az erő ábrázolásában — akár a természet, a nemzés, a halál vagy a sors erejének az ábrázolásánál — az volt a lényeges, hogy az alkotásban az erő leküzdhetetlen és emberfeletti volta domborodjék ki. Az életszerű művészet lágy szimmetriái ezzel ellentétes tendenciát képviselnek, ezért ezeket mellőzve az afrikai művészet a formák eltorzításához folyamodott a le nem küzdött erő művészi ábrázolásának megvalósítása céljából.

A társadalmi kényszer és kohézió burkolt módszerei más példákkal is illusztrálhatók. A teddy-boy probléma megoldása céljából Angliában sok egyház klubokat alakított. Ezeknek a kluboknak a látogatására rock and roll zene szolgáltatásával csábítják a fiatalokat. Amikor lépre mennek, az egyház már befolyást tud rájuk gyakorolni, így készíti őket arra, hogy ismét az egyházi normáknak megfelelő magatartást tanúsítsanak.

A Szovjetunióban ezekkel az elemekkel szemben a kigúnyolás módszeréhez folyamodtak. Arra törekedtek, hogy rábírják őket magatartásuknak a szovjet élet erkölcsi normáinak megfelelő megváltoztatására.

Mindezek az eszközök kapcsolatban vannak a társadalmi ideállal, vagyis a megvalósítani kívánt társadalmi eszménnyel. Ezt a koncepciót az ideológia szolgáltatja. Amikor a társadalmi ideál megváltozik, az eszközök közül is megváltozik néhány, a burkolt eszközök csendben, diszkrét módon változnak meg.

A filozófia szintén az ideológiai és a társadalmi kohézió egyik eszköze. A kohézió elvi alapját szolgáltatja. Platón Állama nyújt példát arra, hogy a filozófia a javasolt társadalmi rend elvi alapját alkothatja. Ebben a vonatkozásban a filozófia a Platón által javasolt társadalmi rend eszköze.

A filozófia ezt a funkcióját kétféle módon teljesíti. Először általános érvényű kijelentés által, amelyhez parallel módon specifikus társadalmi-politikai teória kapcsolódik. Erről másutt, a korai görög filozófusokkal kapcsolatban szóltam. A filozófia az ideológia funkcióját teljesíti akkor is, amikor politikai filozófia vagy etika formáját veszi fel. A politikai filozófia cselekvésünk számára bizonyos ideálokat szolgáltat, a társadalmi egységet úgy segíti elő, hogy az adott társadalom valamennyi tagja részére ugyanazokat az ideálokat tűzi ki.

Etikai szerepében a filozófia az erkölcsi ítéletek és a morális alapelvek természetének, valamint az etikai alapelvek érvényessége eredetének feltárására, tehát az erkölcsi kötöttség elemzésére törekszik. Az etika varázslatos eszközt jelent részünkre, amely párhuzamosan halad a törvényes-adminisztra-

tív eszközökkel, de ezektől mégis különbözik. A morál törvényei rendőri vagy bírósági szankciók nélkül is érvényesek.

A morált bizonyos varázs veszi körül. Ha valaki azt a kérdést teszi fel, miért kell figyelembe venni valamely állam törvényeit, a törvénybe foglalt szándék magyarázatot szolgáltathat részére. Ha ez a magyarázat nem elégíti ki, akkor rámutathatunk arra, hogy bizonyos alkotmányt fogadott el, illetőleg ez kötelező érvényű számára, az alkotmány pedig a parlamentre ruházta a törvényalkotás jogát. Ha még ezt a választ sem tartja kielégítőnek, rá kell mutatnunk, arra, hogy az ország törvényeinek figyelembe nem vétele kellemetlen következményeket von maga után. De ha valaki azt kérdezi, miért kell valakinek erkölcsösnek lenni, nem adhatunk az előzőkhöz hasonló feleletet. Ez késztette David Humeot annak a kijelentésére, hogy nem látja be ésszerűen, miért ne becsülje kisujjának biztonságát többre az emberiség fennmaradásánál.

A filozófusok különböző módon kísérelték meg a válaszadást a morál eredetét feszegető kérdésre. Egyesek az individuálpszichológia terminusainak segítségével akarnak erre válaszolni, úgy vélik, hogy bizonyos cselekvések élvezetet, mások pedig fájdalmat okoznak elkövetőiknek. Ezek a filozófusok a morált megkísérelték kapcsolni valamihez, amire vonatkozólag — ezt remélik — lehetetlen a miért kérdését feltenni. Így tehát szerintük annak a kérdésnek, hogy valaki miért szereti a kellemes dolgokat és miért nem szereti a kellemetlen, fájdalmat okozó dolgokat — nincs értelme. Ha azonban elfogadjuk azt a tételt, hogy a morál az élvezetre és a fájdalomra alapozható, úgy hogy az erkölcsösség élvezetet, az erkölcstelenség fájdalmat idéz elő, akkor sem adtunk végleges feleletet arra a kérdésre, hogy miért kell valakinek erkölcsösnek lennie. Ez az érvelés különben is csak az egyén javát nézi, mellőzi a szociális aspektust.

Néhányan a morált az emberi észre próbálták alapozni. Így kívántak végérvényes választ adni arra a kérdésre, hogy miért kell valakinek erkölcsösnek lennie. Ha a morális törvények csupán az ész parancsai lennének, akkor az a kérdés, hogy miért kell erkölcsösnek lenni, egyenlő lenne azzal a kérdéssel, hogy miért kell következetesnek lenni. Éppúgy, amint a következetesség az ésszerű gondolkodás követelménye, az erkölcsösség az értelmes cselekvés követelménye.

Mások, mellőzve a pszichológiai vagy a racionalista feleletet, szociológiai választ adnak a kérdésre, a közmegegyezést vagy a közjót használva fel kritériumként. Az utilitáriánusok szerint egy cselekvés olyan mértékben helyes, amennyire a közjó előmozdítására törekszik, és annyiban helytelen, amennyiben akadályozza a köz javát. Azt a kérdést, hogy miért kell a közjó előmozdítására törekedni, értelmetlennek tekintik. Pedig ha ez a kérdés értelmetlen, akkor az a kérdés is értelmetlen, hogy miért kell erkölcsösnek lenni. E nézetből az a következtetés vonható le, hogy a gazdasági vezetőknek a legerkölcsösebb emberek közül kell kikerülniük.

A társadalmi kohézió burkolt eszközeire azért van szükség, mert az élet nagy része kívül marad a közvetlen állami beavatkozás szféráján. Azért, hogy az élet e tartományaiban is a rend szabályozó ereje érvényesüljön, ezek a nem-adminisztratív eszközök szükségesek. Széles értelemben véve ezek a társadalmi kohézió burkolt eszközei. A különböző társadalmak azonban nem tulajdonítanak azonos jelentőséget ezeknek az eszközöknek, mivel kitűzött céljaik, elsősorban az elérendő konformitás mértéke is eltérő számukra. Az,

hogy valamely adott társadalom mekkora jelentőséget tulajdonít ezeknek az eszközöknek, az illető társadalom világnézeti alapjaitól és a társadalmi-gazdasági viszonyoktól függ.

Afrikában a jelenlegi helyzetben, a politikai függetlenség visszaszerzése idején, különös fontosságot kell tulajdonítani ezeknek a tényezőknek. Ebből a szempontból három élesen eltérő tényezőt különböztethetünk meg. Az afrikai társadalom életének egyik komponensét a tradicionális életmód, másikat az iszlám hagyományok, a harmadikat pedig a keresztény tradíció és a nyugat-európai kultúra Afrikába való beszivárgása jelenti, az utóbbi komponenst használja fel a kolonializmus és a neokolonializmus. Az afrikai társadalmat azonban bizonyos fajta dinamikus egység jellemzi, szükségessé vált olyan ideológia kialakítása, amely megfelel az általános szükségleteknek, alkalmas arra, hogy elfoglalja az egymással versengő ideológiák helyét, és képes legyen oly módon tükrözni a társadalom dinamikus egységét, hogy irányíthassa az állandó társadalmi haladást.

Afrika hagyományos arculata olyan társadalmi magatartást tartalmaz, amely mint társadalmi megnyilvánulás csakis szocialista jellegűnek tekinthető. Ez abból ered, hogy az embert Afrikában szellemi lénynek tekintik. Olyannak, amely kezdettől fogva rendelkezik bizonyos belső méltósággal, integritással és értékkel. Az eredendő bűn keresztény gondolatát és az ember lealacsonyítását határozottan elutasítják az afrikaiak. Az ember eredendő értékének az ideája bizonyosfajta szocialista kötelességeket ró ránk. Itt található meg az afrikai kommunalizmus elméleti alapja. Ezt az elméleti alapot fejezik ki társadalmi szinten az olyan intézmények, mint a nemzetség, amelyben az összes tagok egyenlőek és egymásért felelősek. Ilyen társadalmi helyzetben nem alakulhattak ki a marxi értelemben vett osztályok. Marxi osztályfogalmon azt értem, amelyben horizontális tagoltság van. Az osztályok pedig olyan viszonyban állanak egymással, hogy a gazdasági és politikai hatalom aránytalanul van közöttük megosztva. Az ilyen társadalomban olyan osztályok vannak, amelyeket a kizsákmányolás nyomása gyötör és lesújt. Az egyik osztály a másik felett helyezkedik el. A tradicionális afrikai társadalomban ilyen társadalmi osztályok nincsenek.

A tradicionális afrikai társadalomban semmiféle partikuláris érdek nem érvényesülhetett az össztársadalmi érdek rovására. A törvényhozó és végrehajtó hatalom sem csoportérdekeket szolgált. Az egész nép jóléte volt a legfőbb cél.

De jött a kolonializmus, és mindezt megváltoztatta. Először is felmerült a gyarmati kormányzati adminisztráció szükségessége. Ennek sikeres funkcionálása végett a gyarmati adminisztrációnak szüksége volt afrikai káderekre, akik az európai műveltség bizonyos minimumát elsajátítva európai eszméket tettek magukévá, és ezeket hallgatólagosan érvényesnek tekintették az afrikai társadalmak számára is. Mivel a gyarmati közigazgatásnak ezek az afrikai eszközei közel álltak a hatalom új birtokosaihoz, bizonyos tekintélyt és rangot szereztek, amelyet saját társadalmuk harmonikus fejlődésének szükségletei semmiképpen sem indokoltak.

Ezenkívül kereskedők, iparosok, ügyvédek, orvosok, politikusok és szakszervezeti vezetők nőttek ki a tömegből, bizonyos szaktudásra és vagyonra tettek szert, amelyet nagyrészt a gyarmati adminisztrációnak köszönhettek, ezek bizonyos mértékig párhuzamba állíthatók az európai középosztállyal. Voltak olyan feudális gondolkodású elemek is, akikre az európai ideák befolyást

gyakoroltak, akár közvetlenül, európai nevelésük útján, akár pedig a helyi gyarmati kormányzattal való érintkezés során. Azt a benyomást keltették, hogy mint a konzervatív erények megtestesítői mindenkor gyarmatosítóik szilárd támaszai lesznek. Ez volt az ára, hogy bekerülhettek a hatalmat és tekintélyt bitorlók soraiba.

Az a nevelés, amelyet valamennyien kaptunk, az urbanizált országok eszményeivel töltött el bennünket már gyermekkorunkban, ezek az eszmények azonban aligha alkalmasak arra, hogy az afrikai társadalom haladását vagy harmóniáját előmozdítsák. A gazdasági tevékenység típusa és méretei, az egyéni lelkiismeret felelősségének az eszméje, amelyet a keresztény vallás plántált az afrikaiak szívébe, mindezek maradandó hatást jelentettek az afrikai társadalom egy részére.

De sem a gazdasági, sem a politikai leigázást nem lehetett összhangba hozni az emberre és a társadalomra vonatkozó hagyományos egalitárius-demokratikus nézetekkel. Ki kellett tehát küszöbölni a kolonializmust. Az afrikai Herkules most is készen tartja a husángját, hogy szétzúzza a gyarmatosítás hidrájának esetleg újra kinövő fejét.

Az igazi függetlenség visszanyerése után új harmóniát kell teremteni. Ez lehetővé teszi majd a hagyományos Afrika, az Iszlám Afrika és az európaizált keresztény Afrika olyan szintézisét, amely már összhangban lesz a tradícionális afrikai társadalom eredeti humanista koncepciójával. Társadalmunk már nem azonos a régi afrikai társadalommal. Olyan új közösség a mienk, amelyet iszlám és európai keresztény hatások gazdagítottak. Ezért szükséges az új ideológia kialakítása. Ennek legyen meg a szilárd világnézeti megalapozása, de ne adja fel az eredeti afrikai humanista alapelveket. A világnézeti alap filozófiai rendszer alakjában szilárdul majd meg.

Ez a világnézet a jelenlegi afrikai társadalom mindhárom komponensét érintő lelkiismereti válságból születik majd meg. Javaslom, hogy ezt a világnézetet a filozófiai konszcientizmus névvel illessük. Ez alkotja majd az elméleti alapját annak az ideológiának, amely arra törekszik, hogy magába foglalja mind az iszlám és az európai-keresztény jelenlét afrikai tapasztalatait —, mind pedig a hagyományos afrikai társadalom tapasztalatait, előidézve segítségükkel e társadalom harmonikus növekedését és fejlődését.

Minden társadalom a természetben létezik. Arra törekszik, hogy befolyást gyakoroljon a természetre, olyan módon alakítsa át, hogy a társadalmi környezet fejlődését minél jobban előmozdítsa. A megváltozott környezet lehetőséget ad a társadalmi funkciók jobb teljesítésére, ezzel hozzájárul a társadalom megváltoztatásához. A természet és társadalom között, illetőleg a természet átalakítása és a társadalom fejlődése között tehát kölcsönhatás van. Ez a kölcsönhatás az embernek mint egyénnek és társadalmi lénynek egyaránt fontos eszköze. E kölcsönhatás számos társadalmi-politikai elméletben is kifejeződik. Ugyanis a társadalmi-politikai elméletek határozzák meg, hogy milyen módszereket alkalmaznak a társadalom erőinek a társadalom átalakítása céljából történő mozgósítása során.

A rabszolgaság és feudalizmus olyan típusú társadalmat képvisel, amelyben a társadalmi erők mozgósítása nem jelent problémát. Mind a rabszolgaságban, mind a hűbéri rendszerben a dolgozó embereknek, akik fáradságos munkával átalakítják a természetet, s ezáltal elősegítik a társadalom fejlődését — nincs semmibe sem beleszólásuk. Az átkos munkamegosztás eredményeképpen, az emberek egyik része fáradozik, de munkájának gyümölcsét

azok élvezik, akik nem dolgoznak. A rabszolgatársadalomban és a feudalizmusban a társadalomnak az a része, amelynek a munkája átalakítja a természetet, nem azonos a társadalomnak azzal a részével, amely élvezi ennek a tevékenységnek az eredményeit. Ezekben a társadalmi rendszerekben nem a dolgozók kapják munkájuk gyümölcseit. A kizsákmányolás alapvető elve az, hogy a társadalomnak az a része, amelynek a munkája átalakítja a természetet, nem azonos azzal a résszel, amely ennek az átalakulásnak az eredményeképp meggazdagodik.

Bármely nem-szocialista társadalomban két alapvető réteg, az elnyomó és az elnyomott szerepét betöltő társadalmi réteg található: a kizsákmányolók és a kizsákmányoltak. Az ilyen társadalmakban a két réteg között ugyanaz a viszony áll fenn, akár rabszolgákról és rabszolgatartókról, akár hűbérurakról vagy jobbágyokról van szó. A kapitalizmus ilyen értelemben nem más, mint egy olyan társadalmi-politikai teória, amely a rabszolgaság és a feudalizmus legfontosabb ismérveit kifinomultabb módon tartalmazza, amelyben a társadalmi rétegződés a társadalom funkcionálásának elengedhetetlen feltétele, e rendszer olyan társadalmi szerkezetet igényel, amelyben az uralkodó osztály elnyomja a dolgozó osztályt. Ugyanis a kapitalizmus viszonyaira is áll az a tétel, hogy azok, akik az árukat termelik, akiknek fáradozása átalakítja a természetet, nem azonosak azokkal, akik a természet átalakításának és a magas fokú termelékenységnek az eredményeit élvezik, tehát nem a társadalom egésze van előtérben. Ez valóban ellentmondásnak minősíthető. Társadalmi ellentmondás, mert ellentmond a társadalmi igazságosság és egyenlőség eredendő elveinek. Gazdasági ellentmondás is, mert ellentétes a harmonikus és korlátlan gazdasági fejlődéssel.

A kapitalizmus a feudalizmus továbbfejlődése, éppúgy mint ahogy a hűbériség a rabszolgatársadalom továbbfejlődése, reformált, finomabb változata. A reform lényege az, hogy az alapelv folytonosságát az elv kifejezési módjának taktikai célból történő megváltoztatásával kombinálják. A reform a gondolat változatlanságát jelenti, a változás csupán a kifejezési módban mutatkozik, nem a tartalom, csupán a forma változik meg. A kapitalizmusban a reform szenvedő alanya (illetve inkább a haszonélvezője) a feudális rendszer, alapelve azonban nem szenved törést, hanem magasabb szinten megmarad.

A rabszolgatársadalom alapelve az, hogy a kizsákmányoláshoz, mások munkája eredményeinek az elsajátításához bizonyos fokú gazdasági és politikai kényszer szükséges. A feudalizmus korszakában már úgy vélik, hogy ugyanaz a cél kevesebb ilyenfajta kényszer alkalmazása útján is elérhető. A kapitalizmusban pedig még kevesebb kényszerre van szükség. Ilyen módon csökkennek a forradalmat előidéző pszichológiai tényezők, a kizsákmányolás új modus vivendit talál mindaddig, amíg a nép nem jön rá arra, hogy milyen ellentét van a reform és forradalom között.

Így a kapitalizmus tovább folytatja jellegzetes, hangzatos tervkovácsolását a nyomorúságos reformok megvalósítása céljából, de továbbra arra kényszeríti a társadalom egyik részét, hogy képességeit a másik rész, az elnyomók javára hasznosítsa. A kapitalizmus fejlettsége a rabszolga- és a hűbéri társadalommal szemben a termelési mód és munkára késztetés fejlettebb módszereinek az alkalmazásában mutatkozik meg. A kapitalizmus manapság cselhez folyamodik. A szocializmus bizonyos tételeit iparkodik utánozni, s ebből hasznot húzni. A dolgozókkal szembeni e kétszínű játék folytatása nem egyszerű időtöltés, hanem a kapitalizmus stratégiájának a veleje. A szocializmus-

ban azért törekednek a termelés színvonalának az emelésére, hogy a nép, amelynek erőfeszítései a termelést lehetővé teszik, emelhesse életszínvonalát, és új, magasabb rendű társadalmi tudatosságot érhessen el. A kapitalizmus szintén emeli a termelékenységet, de egész más célból. A kapitalizmus viszonyai között a termelékenység növekedése nem eredményez életszínvonalemelkedést, mert a kizsákmányolók és kizsákmányoltak között a jövedelemeloszlás arányai állandóak, a termelési szint növekedése okozhat mennyiségi béremelést, de a jövedelemelosztás arányai nem változnak. A kapitalizmus új módszert talált, amelynek segítségével látszólag reformokat léptet életbe, valóságban azonban elkerüli a radikális reformok bevezetését.

A kapitalizmus csupán a rabszolgaság és a feudalizmus továbbfejlődését jelenti. A szocializmus azonban már nem a kapitalizmus magasabb fokozata. A szocializmus abban az esetben lenne a kapitalizmus magasabb fejlődési foka, ha a kapitalizmussal azonos alapelvvel rendelkeznék, tehát ha a kizsákmányoláson alapulna. A szocializmus azonban nem ismeri el ennek a principiumnak az érvényességét. Ezért a kapitalizmus nem nőhet át egyszerűen a szocializmusba. Inkább az a tétel érvényes, hogy a szocializmus lényege magában foglalja annak az alapelvnek a tagadását, amely a kapitalizmus, a rabszolgaság és a feudalizmus lényegét alkotja.

Ha a szocializmus társadalmi-politikai elődeit keressük, a kommunalizmushoz kell fordulnunk. A szocializmus ugyanolyan viszonyban van a kommunalizmussal, mint a kapitalizmus a rabszolgatársadalommal. A szocializmus a kommunalizmus alapelvét fejezi ki modern környezetben. Egy technikailag fejletlen társadalomban a kommunalizmusnak van létjogosultsága. A fejlett technikával rendelkező társadalomban, ahol magas fejlettségű termelési eszközök állnak rendelkezésre, s nincs egy, a kommunalizmus elveit magáévá tevő vagy hasonló elvi alapokon álló centralizált hatalom, osztálykülönbségek s velük együtt politikai egyenlőtlenség alakulnak ki. Ezért lehet a szocializmus, aminthogy az is, a modernizált kommunalizmus elveinek a védelmezője. A szocializmus a társadalmi berendezkedés olyan formája, amelyet a kommunizmus elvei vezérelnek. A szocializmus képes arra, hogy bevezesse a demográfiai és technológiai fejlődés által szükségszerűen megkövetelt eljárásokat és intézkedéseket.

Fejtegetéseink megvilágítják a reform és a forradalom jelentőségét a szocializmus szempontjából. A rabszolgatársadalomtól a feudalizmuson és a kapitalizmuson átvezető genetikus vonal csak a forradalom által mehet át a szocializmusba, a reformok útja itt nem járható, mert a reform az alapelveket érintetlenül hagyja, csak kifejezési módjukat változtatja meg. Marx szavai szerint a társadalom épületének éppen a pilléreit hagyja meg változatlan állapotban. Valóban, néha a reformot csak azért kezdeményezik, hogy változatlanul fenntarthassák az alapelveket. A reform az önfenntartás taktikája.

Ezért ott, ahol az előző társadalmi-politikai struktúra olyan alapelvekre épül, amelyek a szocializmussal szöges ellentétben állnak, mint például a kapitalizmusban, a forradalom a szocializmus megvalósításának az elkerülhetetlen útja. Ugyanez érvényes a gyarmati strukturára is, mert lényegében ez a kapitalizmus szolgálója. Szélesebb értelemben kétféle kolonializmust különböztetek meg, hazait és külföldit. A kapitalizmus otthon a hazai kolonializmus.

A kommunalizmustól a szocializmushoz vezető leszármazási vonal ellenben a reformok útja, mert a két rendszer alapelvei azonosak. Ha azonban az

átmenet a kolonializmuson vezet, akkor a reform forradalmi jelleget ölt, mert az átmenet a kolonializmustól az igazi függetlenséghez forradalmi aktus. A kommunalisztikus társadalmakban azonban, éppen a szocializmus és a kommunalizmus között fennálló kontinuitás miatt, a szocializmus nem forradalmi credo, hanem az eredeti kommunalisztikus alapelveknek a jogaiba való visszaiktatása a viszonyoknak megfelelő módon. A nem-kommunalisztikus társadalmakban a szocializmushoz forradalmi út vezet, ehhez a vezérfonalat a kommunizmus elvei szolgáltatják.

Önéletrajzomban megkíséreltem bebizonyítani azt, hogy a kapitalizmus túlságosan bonyolult rendszer egy újonnan függetlenné vált ország részére. Ehhez még hozzá kívánom fűzni azt, hogy a kapitalizmus céljai és elvi előfeltételei ellentétesek az afrikai társadalom céljaival. A kapitalizmus Afrika sajátosságaival és lelkiismeretével szemben árulást jelentene. Már kifejtettem, hogyan tükröződik a természet átalakítására irányuló társadalmi kívánság a különféle társadalmi-politikai elméletekben. Most azt szeretném vázolni, hogyan tükröződik ugyanez a filozófiában. Éppúgy, mint a társadalmi-politikai elméletek, a filozófiai rendszerek is két különböző csoportra oszthatók, annak megfelelően, ahogyan a társadalom erőit mozgósítják a természet erőforrásainak felhasználására. Ebből a szempontból minden társadalom előtt két reális társadalmi-politikai lehetőség áll: vagy olyan a társadalmi berendezkedés, ahol az emberek egy része termel, a másik része pedig élősködik a termelők nyakán — vagy olyan a társadalom szerkezete, hogy mindenki dolgozik, és a megtermelt értékeket közösen sajátítják el.

Ennek megfelelően kétféle filozófia lehetséges: az idealizmus és a materializmus. Másutt már kifejtettem, hogyan függ össze az idealizmus az osztálytársadalommal. Feltártam, hogyan támasztja alá az idealizmus a természeti és társadalmi jelenségek spirituális magyarázata útján a horizontális osztálystruktúrát, amelyben egyik osztály a másik felett helyezkedik el.

Azt is kifejtettem, hogy a materializmus miképpen függ össze a humanisztikus társadalmi szerkezettel, következetes monizmus lévén, minden természeti folyamatot az anyagra és annak törvényeire vezet vissza; egyenlőségi tendenciákkal hatja át a társadalmi struktúrát. A természet egysége és alapvető azonossága a társadalmi vonatkozásban az emberek egységének és fundamentális azonosságának az eszméjét sugalmazza. Az idealizmus az oligarchiának, a materializmus az egalitariánizmusnak kedvez. Az egyének rendelkeznek mind idealista, mind materialista tendenciákkal. Ugyanígy a társadalmakban is vannak idealista és materialista áramlatok. Ezek azonban nincsenek egyensúlyban, hanem állandó harcban állanak, hol az egyik, hol a másik kerül fölénybe.

Mivel az idealizmus az oligarchiával, a materializmus pedig az egalitariánizmussal van összefüggésben, társadalmi szinten a materializmus és idealizmus ellentétével párhuzamosan a haladó és a konzervatív erők ellentéte is fennáll. Amikor a kapitalizmus a szocializmus elleni küzdelemben ideiglenesen diadalmaskodik, a társadalmi haladást ezáltal nem tudja megállítani, ámbár hátráltatni képes. Mivel a társadalmi fejlődés nem reked meg, aligha csodálatos az, hogy ma már sok munkás jobb körülmények között él, mint a múltban a legtöbb hűbérúr. A haladás ilyen elismerése nem jelenti azonban azt, hogy a kapitalizmusban megszűntek a nyomornegyedek, és azt, hogy a dolgozók ne lennének az éhség, a hideg és a betegségek áldozatai.

Nem arról van szó, hogy a kapitalizmusban nincs észrevehető fejlődés, hanem inkább arról, milyen ez a fejlődés, megfelel-e a dolgozók érdekeinek.

Itt ötlik szemünkbe a kapitalizmus egyik legsúlyosabb hibája. Ebben a társadalmi-politikai rendszerben az ember eredeti, materialista természetközelsége elveszti jelentőségét. A humanisztikus ösztönzést a profitszerzés szorítja ki. Ha a boldogságot társadalmi aspektusból akarjuk definiálni, azt kell mondanunk, a boldogság azonos azzal az érzéssel, amelyre az egyén azáltal tesz szert, hogy adott gazdasági, politikai és kulturális viszonyok között valóra tudja váltani törekvéseit. A kapitalista fejlődés azonban, sajnos, olyan folyamat, amelyben a ragadozó oligarchia mint uralkodó osztály áll szemben a kizsákmányolt tömeggel, a boldogság ezért itt csak keveseknek juthat osztályrészül. Az egyéni érvényesülés határait a kapitalista oligarchia szabja meg, az egyéni érvényesülés legális kereteit erősen korlátozza, ezért minősíthetjük a kapitalizmust olyan társadalmi rendszernek, amelyben a definíciónk szerinti boldogságot csak a kisebbség érheti el, a tömegek sohasem.

A kapitalizmus azért rossz, mert lényege abban áll, hogy azokat, akik arcuk verítékével, erejük megfeszítésével dolgoznak, megfosztja munkájuk eredményeitől. A kapitalizmusnak ez az oldala teszi e társadalmi rendszert összeférhetetlenné a tradicionális afrikai társadalommal, illetőleg ennek alapelveivel. A kapitalizmus igazságtalan rendszer, újonnan függetlenné vált országainkban nemcsak túlbonyolult ahhoz, hogy hatékonyan működhessen, hanem lényegileg idegen is.

A szocialista rendszerben a természet tanulmányozásának és erői felhasználásának humanisztikus indítékai vannak, nem profitszerzés a cél, hanem a tömegek anyagi és kulturális szükségleteinek egyre fokozódó kielégítése. Az átalakítás és fejlesztés gondolata, amennyiben ez nemcsak egy oligarchikus kisebbség, hanem az egész társadalom céljainak és érdekeinek megfelelően történik, csak a szocialista társadalmi rendben merülhet fel.

Kétségtelen az, hogy a filozófiában nem az idealizmus, hanem csakis a materializmus valamely válfaja szolgálhat az afrikai társadalom egyenlőségi és humanista elvek alapján történő rekonstrukciójának alapjául. Az idealizmus oligarchiát hoz létre (az összes társadalmi következményekkel együtt), ezért, amint már említettem, rendkívül ártalmas az afrikai társadalom részére. Monisztikus-naturalisztikus természeténél fogva csak a materializmus alkalmas arra, hogy meggátolja az önkényt, az egyenlőtlenséget és az igazságtalanságot.

Fejtegetéseim végső konklúziója az, hogy a humanista és egalitáriánus alapelveken nyugvó afrikai társadalom rekonstrukciójához a szocializmus szükséges. Csak a szocializmus képes a természet igazi átalakításának és az ebből eredő magas fokú társadalmi fejlődésnek a megvalósítására.

ОБЩЕСТВО И ИДЕОЛОГИЯ

К. Нкрума

Общественное окружение и философия всегда находятся под взаимным влиянием С социальной точки зрения философия может рассматриваться как идеология. В каждом обществе существует идеология. В обществе могут встречаться противоречащие друг другу идеологии, но идеология правящих группы или класса всегда будет доминантной идеологией. Различные общественные системы могут вести мирное сосуществование друг с другом, но различные идеологии — никогда.

Каждое общество имеет свою мораль. Действия людей направляются моралью на практике, а идеологией в принципе. Идеология может защищать, а с другой стороны, и нападать на существующий общественный строй, в большинстве же случаев желает содействовать созданию нового общественного строя. В интересах осуществления этой цели она устанавливает некоторые определенные правила, моральные нормы, которые определяют индивидуальное поведение обязующей силой, несмотря на то, что за ними нет никаких принудительных санкций.

Общественная идеология распространяется на все явления жизни народа. Идеология может быть сознательной либо спонтанной. Для вынуждения поведения, отвечающего нормам этики, кроме законных административных репрессивных средств государства, в распоряжении общества имеются также замаскированные средства. Существует чрезвычайно много таких методов, поэтому используемые средства также различны. Сюда относится и философия, так как «развернуто» или запутанно — она всегда имеет социальную точку зрения.

Все институты и идеология традиционного общества Африки находятся в противоречии с капитализмом, поэтому Африка не может избрать путь капитализма. Новая идеология африканского общества наших дней должна находиться в гармонии с традиционной африканской идеологией, носящей гуманитарный и эгалитарный характер. Новой африканской философии, в первую очередь, следует черпать из традиционных взглядов, но нельзя оставить без внимания Ислам и завоевания западной культуры. Новое мировоззрение является философским консиантизмом. Близкое существенное ростро связывает это мировоззрение с идеями социализма. Основа этого кроется в том, что социализм находится в таком отношении с традиционным африканским обществом, как капитализм с рабовладельческим обществом. Поэтому социализм защищает модернизированный коммунализм. Гуманитарно-Эгалитарные принципы двух систем идентичны. Мировоззрение социализма — это материализм. Так как африканское общество, по сути, находится в принципиальной связи с социалистическом обществом, то его мировоззрение также может быть лишь некоторой разновидностью материализма. Следовательно для целей реконструкции африканского общества на основе гуманитарных и эгалитарных принципов подходит лишь материалистическое мировоззрение.

SOCIETY AND IDEOLOGY

K. Nkrumah

Social environment and philosophy are always interrelated. From the social point of view philosophy can be regarded as ideology. In every society there is an ideology. In a society there may be conflicting ideologies, but the ideology of the ruling party or class will always be dominant. Differing social systems can coexist peacefully, but differing ideologies never will.

Every society has its own morals. The action of people is guided by morales in practice, by the ideology in principle. An ideology may protect or, on the other hand, attack the existing social order, but most often it means to promote the creation of a new social order. For this purpose it lays down certain definite rules, moral precepts determining individual attitudes with binding force, but without coercive sanctions behind them.

The ideology of a society covers all aspects of the people's life. Ideology may be either conscious or spontaneous. To enforce attitudes suited to the moral precepts, society can resort, besides the legitimate administrative reprisals of the State, to other, disguised means as well. The ways are extremely manifold, so there is a great variety of the means resorted to. They include also philosophy because, explicitly or implicitly, it always has social aspects.

All institutions and the ideology of the traditional African society run counter to capitalism, therefore Africa cannot choose the way of capitalism. The new ideology of present-day African society should be in harmony with the traditional African ideology, which is humanitarian and egalitarian in character. The new African philosophy has to draw from traditional views, but it must not leave out of account the achievements of the Islam and the western culture either. The new conception of the world is philosophical consciencism. This world outlook has close substantial affinity with the ideals of socialism.

The reason for this is to be found in the fact that socialism compares with the traditional African society as does capitalism with the slave society. This is why socialism defends modernized communalism. The humanitarian-egalitarian principles of the two systems are identical. The world outlook of socialism is materialism. Since African society is substantially related with socialist society, its world outlook can be but a certain kind of materialism. In fact only the materialist conception of the world is suitable for the purposes of a reconstruction of African society on the basis of egalitarian and humanitarian principles.

Az itáliai „averroizmus" hatása a XVI. századi Magyarországon

MÁTRAI LÁSZLÓ

1. Az olasz reneszánsz és humanizmus *általában vett* kelet-európai és magyarországi hatása már ismeretes. Az eddigi kutatások *általános* eredményein túl most konkrét, speciális összefüggéseket kell feltárnia a kutatásnak: a világszerte igen nagy mértékben (talán a minőség rovására is) növekvő *tudománytörténet* és a konkrét szövegek részletes elemzésén alapuló *filozófiatörténet* módszereivel kell megvizsgálni azokat a szerzőket, akik az itáliai humanizmus magyarországi, ill. kelet-európai képviselői, tanítványai avagy ellenfelei voltak. Ezek a kutatások ma még csak a kezdeteknél tartanak.

Mind a sajátosan magyar, mind a nemzetközi szinten folyó kultúrhistóriai kutatások terén érthető a humanizmus kutatásának eddigi egyoldalúsága. A korábbi magyar történetírást elsősorban a politikai történet érdekelte, s a „nemzeti dicsőség", a szónak különféle értelmében. Ezért pl. Galeotto Marzio munkásságából is elsősorban a Mátyást, a nagy királyt dicsőítő, tehát a történetírói és írói műveit ragadták ki egyoldalúan, és filozófiai s egyéb műveit Kardos Tibor[2] előtt úgyszólván senki el nem olvasta. Emiatt természetesen Galeotto alakja is eltorzult: a humanista nemzetközi figurája erősen eltolódott az udvari történetíró, sőt udvari „mulattató" rossz értelemben nemzeti, provinciális figurája felé. Ami viszont a modern marxista magyar történetírást illeti: ez felismeri ugyan a tudomány- és a filozófiatörténet fontosságát éppen ezekben a kérdésekben, de e felismerésnél többet mindeddig alig tudhatott tenni, mert elsősorban mégiscsak a magyar múlt gazdasági, társadalmi és politikai történetét kell marxista módon feldolgozni s csak erre építve következhet majd a szélesebb körű, nagyobb igényű kultúrhistória megírása. Tudott dolog, hogy a modern magyar történetírásnak a kultúrhistória ma még gyenge oldala, s ami eredmény e téren mégis mutatkozik, annak zömét nem történészek, hanem inkább irodalomtörténészek s a náluk sokkal kisebb számú filozófiatörténészek és a természettudományok történetének néhány kutatója produkálták.

Ami viszont az egyetemes, nemzetközi szinten folyó tudománytörténetet illeti: ez bármennyire virágozzék is és bővelkedjék új eredményekben, tőle semmiképp sem várhatjuk a humanizmus sajátosan magyar vagy kelet-európai problémáinak forrásszerű felkutatását és elvi szinten való megoldását. Jelen összefüggésben — bármilyen röviden is — éppen arra szeretnék

[1] Az 1964. október 9—10-én Spoletóban rendezett olasz—magyar történésznapokon tartott előadás.

[2] Kardos Tibor: Néhány adalék a magyarországi humanizmus történetéhez. Pécs 1933.

példát felhozni, hogy a „helyi" tudománytörténetnek miképpen lehetne (a maga sajátos eszközeivel és sajátos lehetőségeivel) bizonyos korrekciókat vagy finomításokat hozzáadni a tudományok nemzetközi, általános történetéhez valahogy úgy, ahogy — ha szabad hasonlattal élnem — a visszhang is néha az eredeti hangforrásnak olyan minőségeit tudja „analizálni", melyek az eredetiben nem észlelhetők, nem figyelhetők meg.

2. Ha a magyar kultúrhistória és tudománytörténet kutatója az itáliai humanizmus történetében kutat a magyar (pontosabban: magyarországi) gondolkodás közvetlen vagy közvetett forrásai után, első szava (ha objektív akar lenni) csak az elismerés lehet az olasz filozófiatörténészek teljesítménye iránt. Ezt itt egyáltalán nem udvariasságból kell hangsúlyoznom, hanem azért, mert a nemzetközi filozófiai közvéleménynek komoly adósságai vannak az olasz filozófia történészeivel szemben: alkotásaik nemzetközi rangja és súlya sokkal nagyobb, mint ahogy ez idegen nyelvre való lefordításukban és a szaksajtóbeli visszhangjukban megmutatkozik. Pedig hát a régebbiek közül Burchardtot és Renant, az újabbak között az egy Thorndike-ot leszámítva: a humanizmus egyetemes történetének, de a XIV—XVI. századok tudomány- és filozófiatörténetének *alapvető*, nélkülözhetetlen standard work-jei (egykor és ma) az olasz filozófiatörténészek alkotásai — régebben Ruggiero és Toffanin, újabban Saitta és Garin. E két utóbbi szerző főművei nélkül a humanizmus *nemzeti* történetének komoly kutatása is elképzelhetetlen, hiszen nincs nemzet Európában, melynek humanizmusa szerves kapcsolatban nem állott volna az itáliai reneszánsz szellemi mozgalmaival.

Fontos feladat, hogy kutatási eredményeinket egybevessük, érvényességüket nemzetközi próbának vessük alá (ha ugyanis van az emberi gondolkodás történetében valóban *közérdekű*, sui generis *nemzetközi* téma, akkor a humanizmus története valóban ilyen). Leszögezve tehát az újabb olasz filozófiatörténetek eme nélkülözhetetlen (vagyis nagyon pozitív) voltát a magunk számára is, őszintén és világosan vetjük fel a további kérdést, hogy melyek ezeknek a műveknek azok a hiányai, negatívumai, melyek miatt nem tudják a maximális segítséget nyújtani a humanizmus magyar kutatóinak és a magyar humanizmus kutatóinak. Szerencsére hamar végére lehet járni ezeknek a negatívumoknak; lényegük — rövidre fogva — az, hogy amennyire gazdagok ezek a művek (elsősorban Saittáról és Garinról van szó) a gondos filozófiai szövegelemzés alapján kibontakozó *részlet*összefüggésekben, annyira tartózkodóak a fejlődés átfogó, *általános* vonalainak, korszakos változásainak kirajzolásában, a gazdag premisszáikból folyó történetfilozófiai következtetések levonásában. Nem arról van szó, mintha visszakívánnánk a Geistesgeschichte kultúrhistóriai praxisát, mely szegényes premisszákból teljesen megalapozatlan „szintézis"-ekhez tudott eljutni; teljesen jogos E. Garin kritikája, melyben elítéli a Renan-féle koncepciót az averroista Pádua és a platonista Firenze éles ellentétéről, amely azután az utódok kezén még tovább szimplifikálódó közhellyé lett.[3]

Nem bírálja azonban Garin az ellenkező végletet, amelyre talán Toffanin híres könyve lehetne a legjobb példa: az eltúlzott, mesterkélt határok megvonásától való olyatén tartózkodást, amely viszont — éppen megfordítva — annyira tágra szabja a humanizmus fogalmát (mint latinizmus, romanizmus, klasszicizmus stb.), hogy ez elveszíti *történeti* konkrétságát és *logikai* használ-

[3] E. *Garin:* L'umanesimo italiano. Bari 1952. 7—8. és 172. o.

hatóságát, ellentmondás-mentességét. A magyar kultúrhistória felől tekintve ezt a kérdéskomplexust (melyet metodikai példának hoztunk előre), a következő koncepció látszik helyesnek. *Téves* Renan koncepciója Padova és Firenze antitéziséről, hiszen a padovai szabadgondolkodók és a firenzei platonisták az „ideológiai barrikádnak" ugyanazon az oldalán harcoltak (vagy állottak); de ugyancsak tévedés lenne ezen az alapon megfeledkezni azokról a *történeti* (doktrinális és filológiai) különbségekről, melyek a „firenzei" platonizmus és a „padovai" arisztotelizmus, avagy (általánosabban megfogalmazva) humanizmus és „itáliai természetfilozófia" között mégiscsak fennállottak, s melyek közép-európai hatásukban is világosan megmutatkoznak.[4] Nem lehet célunk itt spekulatív módon belebocsátkozni a humanizmus fogalmának definíciójába. Annyit azonban a konkrét történeti adatok alapján hangsúlyozni kell, hogy amennyire helyénvaló pl. Kopernikust humanistának nevezni (és nem csupán Theophylaktos Simokattes fordítása miatt), annyira megtévesztő volna pl. Pietro Pomponazzit egyszerűen humanistának tekinteni. Persze nem azért, mintha elismernénk Toffaninnak azt az ötletét (többnek nehéz volna nevezni), hogy a humanizmus (többek között) a XIII. századi averroizmus ellenében létrejött visszahatás.[5] Éppen megfordítva: Pomponazzi nem abban és azért különbözik a humanistáktól, mert szemben áll velük, hanem mert náluk radikálisabban képvisel egy modern, emberközpontú filozófiát; ma úgy mondanánk: „balra áll" a humanistáktól, de nem ellenfelük.

Bizonyára nem kell külön hangsúlyoznunk, hogy itt nem valaminő politikai baloldaliságról van szó (hiszen ki is tudná ma már megmondani, hogy mi lehetett Pomponazzi politikai álláspontja vagy szerepe?) — hanem egy olyan filozófiai, ideológiai, világnézeti *radikalizmusról* és *ellenzékiségről*, amely csak távoli és esetleges kapcsolatban lehet a politikai radikalizmussal. Ami ebben a kérdésben a leglényegesebb: hogy ne csak teljes *szélességben* tudjuk áttekinteni a humanizmus korának filozófiai, ideológiai, világnézeti spektrumát, de lássuk ennek *szerkezetét* is. Nem könnyű feladat ez, de — szerény véleményem szerint — ez az a lépés, melyet a nemzetközi tudománytörténetnek meg kell tennie, ha ki akarja elégíteni azokat a jogos igényeket, melyet a párizsi Annales körül csoportosuló gazdaság- és társadalomtörténészek így fogalmaztak meg: „Vége a leírásnak, most mérni és számolni kell".

3. Hogy az itáliai humanizmus magyarországi és kelet-európai hatására vonatkozó újabb kutatások miért éppen azt az igényt támasztják a nemzetközi (s elsősorban az olasz) humanizmus- és reneszánszkutatással szemben, hogy a jelenleginél részletezőbb *szinkrónikus* és *diakrónikus* tagolásban rendezze el a dicséretes bőségben feltárt és elemzett filozófia- és tudománytörténeti eredményeket — annak megokolására talán elég lesz egyetlen komplex példa felhozatala a kelet-európai humanizmus-kutatás újabb eredményeinek köréből. (Mellékesen ez egy szerény módszertani ötletet is bemutat arra nézve, hogy a könyvtörténetet miképpen kellene az eddiginél jobban hasznosítani a tudomány- és kultúrhistóriában.)

[4] L. *Kardos* Tibor: A virtuális Magyarország, Bp. 1934. 9—10. o.

[5] „Bei der Reaktion auf jene Flut von antidogmatischem Rationalismus, der sich im 13. Jahrhundert aller Alchimie der arabisierenden griechischen Wissenschaft öffnete, verdichtete sich das entgegengesetzte Verlangen, das nach dem Absoluten, in einem starken, stolzen, ewig beispielhaften Wort: Humanismus". (Toffanin, G.: Gesch. des Humanismus, Wormerveer, 1940. 417. o.)

Galeotto Marzio műveinek magyarországi, egykorú példányai között figyelmet érdemel a De homine 1610-es oppenheimi kiadásának egy példánya, melyet egykori tulajdonosa, *Kessler* Márton pozsonyi kamarai főtisztviselő 1617-ben vásárolt. Ez egy hármas mű első tagja volt: *Galeotto* De homine-ja (hasonlóan a mű 1517-es bázeli kiadásához) egybe van nyomtatva a „Georgii *Merulae*, Alexandronii in Galeottum Annotationes"-szel,[6] valamint — s ez már kezdi a magyarországi kapcsolatokat jelezni — „Joannis *Iessenii* a Iessen De Generationis et vitae humanae periodis tractatus duo"-jával. A három mű közül a két első — tudjuk — szorosan összetartozik (amilyen szorosan csak egy ilyen goromba támadás hozzátartozhat a megtámadott műhöz . . .), viszont problematikus, hogy Jessenius műve (több mint száz év távlatából) hogyan és miért kerül együtt kinyomtatásra velük, 1610-ben?

A külső, „filológiai" indokok eléggé kézenfekvőek. *Jeszenszky* híres wittenbergi, majd prágai orvosprofesszor, aki következetesen „eques hungarus"-ként írja alá nevét, hiszen családja valóban magyar, s a mohácsi vész után vándorolt ki Budáról Boroszlóba, s mint a magyaroknak általában, Galeotto Marzio neki is kedvenc szerzője volt. További és nyomós ok az is, hogy Jeszenszky maga is a páduai egyetemen szerzett orvosi képesítést (1590 körül), s itt is védte meg disszertációját: „De divina humanaque philosophia".[7]

Ami viszont a benső, eszmei, filozófiai rokonságot illeti: ilyet csak nagyon erőltetve lehetne felfedezni. A szellemi atmoszféra, melyet Jeszenszky neve, élete és munkássága jelent, lényegesen különbözik a Galeottóétól, ha nem is ellenkezik azzal. Nem kívánunk beleszólni abba a vitába, mely Saitta és M. Frezza között támadt Galeotto arisztotelizmusa[8] körül, de bizonyos adalékokat talán szolgáltathat a kérdéshez az oppenheimi kiadás közelebbi elemzése. Jessenius nem csupán híres sebész, de exponált politikus is volt: a cseh protestáns rendek radikális Habsburg-ellenes vonalához tartozott, s ezért is végezték ki a mozgalom bukása, a fehérhegyi csata után. Jessenius filozófiája (mindennek pontosan megfelelően) nem közvetlenül a padovai materializmusból (mondjuk ki: Pomponazziból) táplálkozik, hanem az egyáltalán nem padován Francesco *Patrizzi*[9] újplatonista természetfilozófiájából, amely — tudjuk — bár nem eléggé felderítve — nagy népszerűségnek örvendett Wittenberg egyetemén s általában a protestáns filozófusok körében „Zoroaster"-e[10] oly híven követi mesterét,[11] hogy azt mai fogalmaink szerint plágiumnak nevezhetnénk. Erősen „protestáns" irányba mutat Jessenius kiadói tevékenysége is: kiadta *Vesalius*nak Fallopiusszal vitázó művét,[12] *Savonarolá*nak Universae philosophiae epitomeját,[13] melynek bevezetésében nyíltan „reformátorként" dicséri a Mediciek firenzei ellenfelét, kiadta továbbá *Sigoniust*,[14] de nem utolsósorban a politikai protestantizmus főművét (a Vin-

[6] *Merulá*ról l.: *Kardos*, Néhány adalék, 8—9. o.
[7] Megjelent: Venetiis 1591.
[8] *Galeotto* Marzio: Varia Dottrina, A cura di Mario *Frezza*. Napoli 1949. 2—7 o.
[9] L. Garin. Id. mű 246—7. o.
[10] J. *Jessenii:* Zoroaster. Nova... de Universo philosophia. Witebergae 1593.
[11] *Patritius*, Fr.: Nova de universis philosophia Venetiis 1593 és Oracula Zoroastris, Hermetis Tr. Ferrariae 1591.
[12] Hanoviae 1600. l. Mátrai: Régi magyar filozófusok. Bp. 1961.
[13] Witebergae 1596. l. Mátrai: Id. mű 212—3. o.
[14] C. *Sigonii:* De dialogo liber. Lipsiae 1596.

diciae contra Tyrannos-t) védelmező saját előadását, melyet (saját állítása szerint) disszertációjának padovai megvédése alkalmával adott elő.[15]

A maga komplexitása, ellentmondásossága ellenére is (pontosabban: éppen ezért) logikusan kielemezhető, hogy Jeszenszky miért engedte megjelenni saját művét a Galeottóéval és annak kemény bírálatával együtt, és miért nem választotta a két vitatkozó elől közül a magához közelebb állót? Ne elégedjünk meg azzal a válasszal, hogy praktikus kényelemszeretetből cselekedett így: mert Frobenius is így tett 1517-ben az első kiadásnál. A kielégítő válasz csak az lehet, hogy Jessenius (és az oppenheimi kiadó, ill. nyomdász) — legalább is részben — maguk is egyetértettek azzal a kritikával, mely Merula részéről Galeottót érte; ne feledjük el, hogy Frobenius — abban az időben — Erasmus nyomdásza és benső barátja volt, aki kiadói tevékenységében eléggé híven követte nagy barátjának elveit, harcos vagy megalkuvó állásfoglalásait. Nemigen lehet vitás, hogy *részben* Jessenius is egyetértett a Galeotto padován materializmusa feletti humanista bírálattal, de ugyanakkor az is valószínű, hogy *másrészt* azért nagyra becsülte Galeottóban a teológiával és egyházzal, pontosabban: a *katolikus* teológiával és egyházzal való szembekerülését. Ugyanez a szellemi őskeresés az, amely Savonarolát is a reformáció nagy előfutárának láttatja — többek között Jesseniussal is.[16]

Érdekes jelenség az, amelyet itt megfigyelhetünk az itáliai humanizmus közép-európai történetében: a XVI. század végére csak az „hat" Galeottóból, ami összhangba hozható az itt élő szerzők mindenkori teológiai világnézetével. Vagyis: hat maga a történeti alak, a nagy király udvari tudósa; hat az eredeti harcos magatartása is, de már csak azért, mert a pápai egyház, a catholica philosophia ellen irányult; de legkisebb mértékben sem hat már Galeotto Marzio legújszerűbb filozófiai, ideológiai mondanivalója, a padován gondolkodók merész elképzelései test és lélek viszonyáról, valamint a világ megismerésének, a tudásnak „üdvözítő" hatásáról. Ez utóbbiak helyét egy egészen más, Galeottótól teljesen idegen filozófia foglalja el, a lutheristák kedvelt Patrizzijének eléggé lapos újplatonizmusa, egy újsütetű protestáns szentháromságmisztika.

Az elvi konzekvenciák levonásához fontos történeti összefüggésnek tartom, hogy a XVII. századi magyarországi filozófia történetében ugyanezt a jelenséget lehetett megfigyelni: az anyag *fizikai*, tehát természettudományos fogalmát a szerzők *teológiai* álláspontja determinálja, s így túlzás nélkül beszélhetünk katolikus, lutheránus és kálvinista fizikáról, pontosabban természetfilozófiáról a XVII. sz. gondolkodásában Magyarországon.[17]

4. Joggal vetődik fel a kérdés: ha ily módon erős történelmi szűrők szelektálják az itáliai humanizmus, ill. XV—XVI. századi filozófia hatását, vajon teljesen hatás nélküli volt-e a padován arisztotelizmus „nem-kálvinizálható" vagy „nem lutherizálható" része Európának ezen a tájain? Vajon (hogy a legszélsőbb „baloldalról" szóljunk) Pomponazzi tanítása a lélek halandóságáról minden hatás nélkül maradt-e végig a XVI. században, úgy ahogy ezt a

[15] Pro Vindiciis contra tyrannos oratio, quam iuvenis habuit Patavii Venetum . . . 1591.

[16] Savonarola kiadásának előszavában *Jessenius* „Itália Lutherjének" nevezi Savonarolát, és mártír alakját Szokratészhez hasonlítja. (Vö. *Mátrai* L.: Jeszenszky J. Savonarola kiadásáról. Magyar Könyvszemle, 1959. 2. sz. 195. o.)

[17] L.: *Mátrai* L.: Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. sz. magyarországi filozófiában. Századok, 1957. 1—4. sz. 145—162. o.

század végén Jesseniusnál megfigyelhettük? Az az aránylag nagyszámú kelet-európai hallgató, aki Páduában Pomponazzit, Zabarellát és utódaik óráit látogatta, csakugyan nem került e nagyhírű professzorok hatása alá? De igen, ez a hatás nagyon is megvolt, de másutt kell keresnünk.

5. Egy fiatal magyar irodalomtörténésznek levéltári kutatások alapján a magyarországi, ill. kelet-európai unitarizmus történetére nézve olyan fontos új adatokat sikerült találnia,[18] melyek a „padován gondolatnak" ezt a XVI. századi sorsát igen érdekes megvilágításba helyezik. Ezeknek az összefüggéseknek (úgy vélem) az eszmék általános, európai története szempontjából is érdekességük van. A hitélet tisztaságát féltő protestáns teológusokhoz Lengyelországban, Magyarországon is vészjelek érkeznek a század második felében arról, hogy az Olaszországban tanuló magyar diákok veszedelmes, eretnek filozófiai eszméket hoznak haza magukkal. „Redierunt aestate superiore (1572) ex Italia in Transylvaniam juvenes tres, studiosi profanae philosophiae . . . Nunc animarum immortalitatem publicis thesibus impugnant."[19]

Ezek az adatok azt mutatják, hogy a Pomponazzi-féle padován filozófiai hagyománynak komoly utóhatása van a kelet-európai unitárius vallás elveiben, de mutatják egyben azt is, hogy az Itáliából Kelet-Európába visszahúzódó „szabadgondolkodók" sorsa a XVI. sz. második felében itt is megnehezedik: a katolikus részről jövő üldözéshez most már a protestánsok is csatlakoznak. Nem véletlen, hogy *Blandrata* Györgynek el kell távoznia Genfből, s így kerül 1558-ban Lengyelországba, majd 1563-ban Erdélybe, ahol a fejedelem udvari orvosa lesz, s a magyarországi unitarizmus egyik legerősebb támasza *Dávid* Ferenc püspök mellett. Joggal panaszkodik a tridenti származású Jacobus *Acontius*, hogy a reformáció a gondolkodók számára nem sok jót hozott, hiszen szeretet helyett kicsiségeken vitatkoznak és ők is halálba küldik a más véleményen levőket. Ilyen a sorsuk a Tridentinum után az erdélyi és szileziai unitáriusoknak is. Hatásuk és számuk a század végére nagyon megcsappan, mert tanaik élesen beleütköznek a protestáns ortodoxia kemény falába is, elveszítik a protestáns fejedelmek kezdeti és helyi bizalmát, ill. toleranciáját is. Az eszmék története és a tudománytörténet szempontjából ehhez még azt kell megjegyezni, hogy 1520-tól kb. 1570-ig Bázel az a hely, ahol a humanizmus két fő irányzata virulni látszik, és külföldre is kisugározza személyi és eszmei hatását: az egyik az erasmusi vallási tolerancia eszméje, a másik a lélekre (és Szentlélekre) vonatkozó materialista nézetek, mely utóbbiaknak közvetlen padován eredete vitán felüli.[20]

Kelet-Európában különösen erős e két irányzat („Pádua" és „Bázel") kapcsolata, de csak a Tridentinum utáni egy-két évtizedig. *Blandrata* György és Fausto *Socino* úgyszólván Európa e részébe helyezik át az antitrinitárius mozgalom súlypontját. Ezenkívül azonban az erasmusi vonal kelet-európai „Thurzó—Fugger"-szárnya is megtalálja a padován kapcsolatot vagy közvetlenül, vagy éppen Bázelen keresztül: *Dudith* András élete és műve a példa

[18] *Pirnát* Antal: Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Bp. 1961.

[19] Uo. 61. és 135—136. o.

[20] Nagyon sajnálom, hogy csak címéről ismerem D. *Cantimori* tanulmányát (Italiani a Basilea e Zurigo nel Cinquecento), mely nyilván rokon adatokat tartalmaz. L. még *Saitta*, G.: Il pensiero Italiano nell' umanesimo e nel rinascimento. Firenze 1961. III. 461. o.: Riformisti e controriformisti.

erre, akinek az *egyéni* sorsában a Tridentinum olyan szerepet játszik, amilyet játszik — mint konklúziónkban ezt meg fogjuk fogalmazni — az egész újkori tudománytörténet alakulásában, a humanizmus utóéletében is.[21] Thomas *Erastus*szal való irodalmi barátsága szép újabb példája annak, hogy e kései közép-európai humanistákban miképpen találkozik az itáliai humanizmus és reneszánsz „filológiai" és „fizikai", firenzei és páduai, platonista és arisztotelista, avagy idealista és materialista stb. irányzata. És nem utolsósorban: egy *új* tudomány és egy *új* vallás.

6. Az itt adott rövid áttekintés, ill. a mögötte rejlő konkrét történeti adatok lehetővé teszik néhány általános jellegű elv, ill. követelmény megfogalmazását a tudománytörténeti kutatás számára:

a) Bár áttekintésünkben a társadalom és tudomány összefüggéseiről, vagyis a tudomány (és ideológia) társadalmi determinációjáról szó sem esett, világos, hogy pusztán a „filológiai" és „eszmetörténeti", „tantörténeti" adatoknak egyébként örvendetes növekedése is egyre finomabbá, ugyanakkor egyre áttekinthetetlenebbé, atomizáltabbá teszi a tudományok történetére vonatkozó tudásunkat. Röviden: az analízis további folytatása mellett (és annak érdekében is) szükség van immár a *fejlődés* legfőbb vonalainak megrajzolására, a szintézisre is.

b) Akár hiszünk az emberiség fejlődésében, akár nem: *valamiféle* fejlődést (vagy akár visszafejlődést) ki kell tudnunk mutatni a tudományok történetében, ha a jelenlegi deszkriptív, „filológiai" szemléletünket egy kauzálisabb, „történetibb" látásmóddal akarjuk felcserélni. Ez egyáltalán nem zárja ki az alapos forráskutatást, hanem ellenkezőleg: új és értelmes feladatokat szabhat elébe. Milyen kincsesbánya lenne pl. tudomány és társadalom viszonyának története számára, ha valaki megírná a dedikációk, epistola decatoriák, előszavak történetét, avagy az idézések, hivatkozások változásait, a klasszikus és biblikus idézések fogyását és a laikus, „modern" szerzők idézésének fokozódását éppen a XVI. század során. (Az általunk használt példában: *Galeotto* még Vitéz János esztergomi prímásnak ajánlja a művét, *Merula* már csak Medici Juliánnak, és száz évvel később *Jessenius* mindössze Salkhausen Friedrich lovagnak, egyik professzor kollégájának: íme a tudomány demokratizálódásának folyamata a dedikációk tükrében!).

c) A humanizmus kelet-európai története azt mutatja, hogy a humanizmus olyan szellemi magatartás, mely elveszítette már a teológiai ideológia biztonságát, de még nem találta meg helyébe a természettudományos egzaktság támaszát (ezért is keresi a biztonságot a *harmadik* úton: nem *felül*, az istenben, nem *kint*, a természetben, hanem *belül*, az emberben, a morálban). A marxizmusnak az a tanítása, hogy a XVI—XVII. században *minden* haladó törekvésnek történeti szükségszerűséggel *vallásos mezben* kell megjelennie, messzemenően érvényes a humanizmus és a tudomány történetére is. Éppen mert a XVI—XVII. század tudománya a valláshoz való viszony megváltoztatásában fejlődik ki, a teológiával való folytonos kontroverziákban alakul ki: e századok eszméinek története elválaszthatatlan a vallások és a teológia történetétől. Talán különös, hogy egy marxista filozófus teszi ezt, de ki kell mondani: éppen mert e századokban a tudomány még szorosan összefügg a

[21] *Costil*, Pierre: A. Dudith, humaniste hongrois 1533—1589. Sa vie, son oeuvre et ses manuscrits grecs. Paris 1936. (Coll. d'Études Anciennes), és *Mátrai* L.: Id. mű 16—41. o.

vallással, *minőségileg* is új eredményeket e téren csak akkor várhatunk, ha az „önálló tudomány"-nak (csupán a XVIII. században megvalósuló) koncepcióját nem vetítjük vissza a XVI. századba, hanem az eszmék mozgását a vallási ideológiával való szoros, tényleges összefüggésében vizsgáljuk.

d) Ha e komplex folyamatokat így nemcsak a maguk bonyolultságában fogjuk fel, hanem főbb tendenciáikat is át fogjuk tudni tekinteni, akkor elmondhatjuk majd, hogy megteremtettük a filológia és az eszmék története terén minden előfeltételét annak, hogy megírjuk a tudomány társadalomtörténetének nehéz témáját.

e) Ahogyan ennek az elkezdett feladatnak eddigi szerény közép-európai eredményei mutatják: bizonyos, hogy az igényesebb, valósabb feltárás az itáliai humanizmus európai hatását nem kisebbnek, de jóval nagyobbnak és mélyebbnek fogja megismertetni, mint ezt eddig hittük vagy tudtuk.

f) A tudományok története a középkor óta: az egységes középkori ideológia felbomlása és ennek nyomán a növekedő specializálódás. Első lépés: a filozófia (az összes többi tudománnyal a méhében) megpróbál elszakadni a teológiától; ennek a foknak jelzője a „duplex veritas" koncepciója. De ezt követik a „multiplex veritas" további követelései a további századokban: a filozófiából is kiválnak a „szaktudományok", a XVIII. század folyamán, ill. a XIX. században. Ha a fejlődésnek valóban ez a jellegzetessége, akkor a *humanizmus* fogalma is élesebb profilt kap, élesebben helyeződik szembe a *teizmus* fogalmával; ebben az esetben a humanizmus történeti fogalma egészen közel kerül a humanizmus etikai fogalmához. E közeledés — úgy vélem — egyik koncepciónak sem válhat kárára.

ВЛИЯНИЕ ИТАЛЬЯНСКОГО «АВЕРРОИЗМА» В ВЕНГРИИ В 16ом СТОЛЕТИИ

Л. Матраи

На протяжений 15—16. столетий относительно многочисленные венгерские студенты посещали Падовский Университет известен в силу своих свободомыслящих. Вопреки этого нам удалось доказывать до сих пор только мало влияний здесь осваиванных мыслей в истории венгерской философии. Автор ясно доказывает на основе новейших исследований (опираясь и на достижения А. Пирната), что материалистические тенденции падовского аристотелизма («аверроизма») оказывают влияния и на две области в второй половине 16го столетии: 1. на венгерский (и восточноевропейский) Унитаризм 2. на оппозиционных, протестанских философов (напр. Й. Йессениус) посредничеством мистики света меньше радикального Патризза. Автор одновременно в статье говорит и о некоторых задачах истории науки и методологии главном образом в том отношении, что нам надо исследовать основательно историю теологии для того, чтобы мы можем понимать историю философии этих столетий, потому что к тому времени эти две дисциплины еще очень тесно сплетались: даже; те связы, которые разрыхлились от Возрождения и Гуманизма после Синоды Трента, вновь окрепнулись (как Реформация и Контр-реформация и становится в каком-то мере «ретеологизация» философии.

THE INFLUENCE OF „AVERROISM" IN 16TH CENTURY HUNGARY

by L. Mátrai

In the 15th—16th centuries quite a number of Hungarian students attended the University of Padua, famous for its freethinkers. Yet only few effects of the ideas imbibed there could be traced, up to now, in the history of Hungarian philosophy. On the strength

of recent researches (and relying also on A. Pirnat's results) the author evinces that in the second half of the 16th century the influence of the materialist trends of Paduan Aristotelism ("Averroism") made itself felt in two fields, namely 1. in Hungarian (and Eastern European) Unitarianism, and 2. — through the intermediary of the less radical Fr. Patrizzi's Neoplatonist philosophy of divine light — in the oppositional philosophy of Protestant thinkers (e. g. J. Jessenius). The author comes forward, furthermore, also with a number of suggestions relative to the history of science and methodology, stressing mainly that we must study thoroughly the history of theology if we want to understand that of the philosophy of these centuries, as at the time the two branches of knowledge were still closely entwined, nay, the ties which had loosened since the Renaissance and Humanism, strengthened again after the Council of Trent (as Reformation and Counter Reformation), bringing forth, in a measure, a „retheologization" of philosophy.

Tulajdonság — minőség — mennyiség — lényeg

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A fejlődés elvének egzakt konkretizálása a marxista filozófia egyre égetőbb feladatává válik. A mozgásformák és a tudományok osztályozása, a jelenségek meghatározottságának sajátszerűsége és kvantifikálhatósága, a „magasabbrendűség" objektív kritériumai és a visszavezethetőség problémái — hogy csak néhány (önmagában is a kérdések egész sorát felvető) problémakörre utaljunk — a filozófiától elsődlegesen a tulajdonság, minőség, mennyiség, lényeg fogalmának az eddigieknél egzaktabb meghatározását követelik meg. E tanulmány csupán elvi vázlata e problémakör monografikus feldolgozásának. A kérdés megoldására tett eddigi kísérletek pozitív és negatív eredményeire, valamint a különböző tudományokból vett példákra támaszkodva — egyelőre csak munkahipotézisként fogalmazzuk meg a szokásostól jelentősen eltérő definícióinkat. Használhatóságukat, helyességüket azonban az ismertetett példák — éppen azért, mert csak *példák* — önmagukban nem bizonyíthatják. További munkánk során a társadalmi fejlődés dialektikájának konkrét elemzésében fogjuk „kipróbálni" e definíciók használhatóságát és megkísérelni a bennük kifejeződő koncepció bizonyítását.

A marxista filozófia ismerői számára már évek óta nyilvánvaló, hogy a címben megjelölt kategóriák általánosan használt definíciói több vonatkozásban nem felelnek meg a tudományos és a logikai követelményeknek. Kevéssé ismertek azonban azok a kísérletek, melyek e problémák megoldására irányultak. Bevezetőül ezért ismertetjük, hol tart a jelenkori marxista irodalom e fogalmak kidolgozásában, milyen előrelépések történtek az elmúlt évek során és ezekhez kapcsolódva fejtjük ki saját koncepciónkat.

A „közfelfogás" álláspontja

Azt a közfelfogást, mely a dialektikus materializmus egyetemi oktatása nyomán terjedt el a címben megjelölt kategóriákról, legjobban „A marxista filozófia alapjai" c. szovjet tankönyvben találhatjuk meg. (XXI.* 237—242. és 351. o.) A nálunk használatos egyetemi jegyzetek is minden lényeges vonatkozásban ezt követik, legfeljebb arról lehet szó, hogy hozzáfűznek néhány újabb kutatási eredményre utaló kiegészítést.

* A zárójelben levő római számok az „Idézett művek" jegyzékére utalnak.

Hasonló a helyzet például a csehszlovák filozófiai irodalomban is. Juraj *Bober* A mennyiség és minőség a kibernetikában c. érdekes cikkében (XXIII.) négy csehszlovák filozófus minőség-definícióját idézi, melyek lényegüket tekintve egyaránt a nálunk is elterjedt közfelfogás alapján állnak, bár például M. *Suchy* megpróbálja ezt összeegyeztetni a dolgok többminőségű létének elismerésével. (LIII.)

E közfelfogás fő vonalaiban a következő: a természet sokféleségében a tárgyak minőségi különbségei fejeződnek ki. A *minőség* a tárgy belső meghatározottsága, mindazoknak a lényegi vonásoknak az összessége, amelyek a tárgyat viszonylag állandóvá teszik, megkülönböztetik más tárgyaktól. Ily módon a tárgy a minősége következtében az, ami. A minőségi változás ennek megfelelően azt jelentené, hogy „az adott tárgy léte véget ér, más tárggyá alakul át".

A minőség az adott tárgynak más tárgyakkal való kapcsolatában mint *tulajdonság* nyilvánul meg, vagyis a tulajdonság a minőség külső kifejeződése, rajta keresztül a minőség tárul fel. A minőség nem egyszerű összege a tulajdonságoknak, hanem a dolog teljességének meghatározottsága, s mint ilyen a dolog leglényegesebb — valamennyi többit meghatározó — tulajdonságaiként is felfogható. A dolog egyes tulajdonságai megváltozhatnak anélkül, hogy a dolog és alapvető minősége megváltoznék. „Bizonyos" minőségi változást kétségtelenül jelent egy-egy tulajdonság eltűnése vagy létrejötte, „de ezek nem érintik a dolog alapvető minőségi meghatározottságát, amelynek következtében a dolog az, ami, és nem más".

A minőségtől és tulajdonságtól eltérően *a mennyiség* a tárgy azon meghatározottsága, „amely jellemzi a tárgyak, jelenségek, folyamatok fejlődésének fokát, terjedelmét, intenzitását, amelynek számszerű kifejeződése van és sajátossága az, hogy változásai egy bizonyos határt elérve, hatással vannak a tárgyak, jelenségek, folyamatok minőségére". A közfelfogás lényegében ma is Euler 200 éves meghatározását vallja, mely szerint mennyiség az, ami növelhető és csökkenthető.

Végül a *lényeg* fogalma e koncepcióban azonosul a minőséggel, bár általában igyekeznek ugyanazt más szavakkal megfogalmazni. Az idézett tankönyv pl. a következőképpen határozza meg a lényeget: „A lényeg az objektív valóság belső, viszonylag állandó oldala, amely meghatározza az adott jelenség természetét." Láttuk, hogy ugyanez a tartalma a már idézett minőség-definíciónak is.

Kétségtelen, hogy a vázolt közfelfogásban számos igaz momentum rejlik, és e kategóriák tartalmának egzaktabb kifejtéséhez semmi esetre sem az ismertetett koncepció metafizikus lerombolásán keresztül vezet az út. Ugyanakkor azonban éppen a szovjet filozófusok hívták fel elsősorban a figyelmet e közfelfogás vulgáris, logikátlan és a valóságnak meg nem felelő vonásaira is. Az ezzel foglalkozó cikkek és könyvek többségükben, sajnos, visszhang nélkül maradtak hazánkban, úgyhogy ismertetésük márcsak azért is hasznosnak, gondolatébresztőnek ígérkezik. Ezt megelőzően azonban — bizonyos hamis elképzelések, előítéletek eloszlatása végett — nem lesz felesleges rámutatni, hogy a modern polgári filozófiai „közfelfogás" — amikor egyáltalán foglalkozik a bennünket érdeklő kategóriákkal — semmilyen szempontból sem haladja meg a vázolt koncepció korlátait. Jól látható ez azokban a nagy terjedelmű, reprezentatív német, francia, angol filozófiai szótárakban, enciklopédiákban, melyek nyilvánvalóan szintén a Nyugaton leginkább elterjedt és elfogadott véleményt képviselik. Hangsúlyozzuk: a *közfelfogás* álláspontjáról

beszélünk, és nem egyes vezető polgári filozófusok sajátos nézeteiről. Kérdésünk szempontjából ugyanis éppen e kétféle filozófiai „közfelfogás" rendkívüli hasonlósága az elgondolkoztató.

A *Hoffmeister*-féle filozófiai szótár (XXXII.) a dolog minőségeit az érzetminőségekre korlátozva ezt írja: „Egy *dolog minőségei* a dolognak az érzékek által az érzetekben megragadott tulajdonságai, mint a szín, a forma, a szag, az íz, a melegség, a keménység stb."

Érdekes módon ebbe a hibába esik a szovjet Filozófiai enciklopédia is (XL.), amikor a minőséget sommásan mint az adott tárgy létezésének tényétől elválaszthatatlan, „szemlélet által rögzített meghatározottságá"-t definiálja, vagy pl. *A. Kolman*, amikor a minőség közfelfogáson alapuló meghatározásához hozzáteszi, hogy „közvetlenül érzékszerveinkkel vagy ezek meghosszabbításaival ismerhető fel." (XXXIX, 442. o.)

A jóval korábbi *Eisler*-féle, „klasszikusnak" számító szótár (XXVI.) sokkal egzaktabb, amikor — a nálunk is elterjedt közfelfogással egybehangzóan — a minőség általános filozófiai fogalmán valaminek a többitől megkülönböztető meghatározottságát, jegyeit érti, melyeket szűkebb értelemben a jelenség mennyiségi meghatározottságával állítanak szembe. Erre utal a szintén „patinás" J. M. *Baldwin*-féle angol filozófiai szótár is (XXII.), mely szerint a minőség — relatív értelemben — entitások viszonyát, abszolút értelemben adott entitások osztályneveit jelöli. Ugyancsak a vázolt nyomokon halad a Paul *Foulquié*-féle „vadonatúj" francia szótár (XXXI.) is, amikor lapidáris tömörséggel „egy objektum természetét meghatározó tulajdonság"-nak definiálja a minőség legáltalánosabb filozófiai fogalmát.

A *mennyiség* és a *lényeg* kategóriáját illetően még nagyobb az egybehangzás a kétféle „közfelfogás" meghatározásai között. A mennyiséget kivétel nélkül a számszerűséggel (tömeg, szám, fok, kiterjedés stb.) (XXXII.), a „mérhető nagysággal" (XXXI.), a „számítási egységbe való összefoglalhatósággal" (XXVI.), „a több vagy kevesebb attributumával" (XXII.) határozzák meg az említett szótárak.

Végül a *lényeg* fogalma Hoffmeisternél vagy a *Kirchner—Michaëlis*-féle szótárban (XXXVII.): a dolog azon maradandó, állandó meghatározottsága, sajátossága, melytől összes többi tulajdonságai, sajátosságainak összessége függ, a Foulquié-féle szótárban a dolgok eszméje, egy másik reprezentatív francia szótár szerint (XLII.) a létezés tényével szemben az, ami „egy lény természetét alkotja", s végül Baldwinnál ugyancsak „a dolgok állandó és szükségszerű természete".

A „közfelfogás" kritikája a szovjet filozófiai irodalomban

A. I. *Ujemov* a közelmúltban megjelent könyvében (LVII.) rámutat arra, hogy a 20-as években sok marxista munka Hegel meghatározása alapján fejtette ki a minőség fogalmát. Sok év elteltével B. M. *Kedrov* idézte fel újra a hegeli formulát (XXXV.), és lényegében az ő interpretációja vált a tankönyveken keresztül „közfelfogássá". Eszerint — mint láttuk — adott minőség megszűnése magának a dolognak a megszűnését jelenti, a minőség azonos a dolog meghatározottságának teljességével.

Ez az, amit leginkább vitatnak a közfelfogás kritikusai, úgyhogy ismertetésünket ezzel kezdjük. Egyesek azt is vitatják, hogy ez az interpretáció megfelel Hegel felfogásának. Így például P. D. *Puzikov* (XLVII.) rámutat: Hegel csak annyit mond, hogy „valami a minősége által az, ami, s ha elveszti minőségét, ezzel megszűnik az lenni, ami" (XIV. 155. o.) — ez azonban nem ekvivalens azzal az állítással, hogy a konkrét *dolog* szűnik meg a minőség megszűnésével.

Puzikov a továbbiakban rámutat, hogy *egy és ugyanazon dolog* fejlődésében is beszélünk minőségi változásokról, pl. amikor a gyermekből felnőtt, egyszerű árutermelésből tőkés árutermelési viszonyok lesznek stb. Ez esetben tehát, aki a minőségi változásokat úgy értelmezi, hogy „az adott tárgy léte

véget ér, más tárggyá alakul át", az magának a változó *objektumnak* a létezését tagadja, hiszen eszerint pl. a gyermek és a felnőtt, vagy az egyszerű árutermelés és a tőkés árutermelés nem az ember, illetve az árutermelés fejlődési folyamatának két, minőségileg különböző *szakasza*, hanem két önálló, elkülönült objektum. Puzikov úgy értelmezi a minőségeket, mint a dolgok azon nagyszámú meghatározottságait, „amelyekben kifejeződik e dolgok mozgásban és fejlődésben, különböző összefüggésekben és viszonyokban, helyzetekben és állapotokban való létezése". (XLVII., 144. o.) Ebben az értelemben határozza meg Ujemov is a dolgokat mint „*minőségek rendszerét*". (LVII, 21. o.) A hangsúly itt a *rendszeren* van, mert amennyiben a minőségek egész rendszere megváltozik, Ujemov szerint is arról van szó, hogy új *dolog* (a „dolog" itt a legszélesebb értelemben értendő) áll előttünk. Annak bizonyítása azonban nála is igen kevéssé egzakt, hogy mikor jogos valóban „rendszerváltozásról", azaz új dolog létrejöttéről beszélni.

Sz. G. *Ivanov* arra mutat rá (XXXIII.), hogy a dolgok minőségi meghatározottságának elemzésénél általában csak az individuális jegyekből szoktak kiindulni (minden közkeletű minőségdefiníció tartalmazza azt a megállapítást, hogy a minőség az, ami a tárgyakat *megkülönbözteti* egymástól), és mellőzik a dolgok közös, általános vonásait. Ebből ered az a hibás felfogás, hogy a dolgoknak egy minőségük van, mely jellegzetes tulajdonságaiknak összességét jelenti, és megkülönbözteti egyik tárgyat a másiktól. Ivanov részletesen elemzi e felfogás tarthatatlanságát. Az anyagcsere pl. — mutat rá — minden élőlény számára közös és lényeges, ez tesz azonossá minden élőt és különböztet meg gyökeresen minden élettelentől. Az élővilágon belüli különbségek is az anyagcsere minőségileg különböző típusain és az ezekkel összefüggő fiziológiai, morfológiai különbségeken alapulnak. Az élőlények azonban nemcsak különböznek az élettelen világ jelenségeitől, hanem más összefüggésekben azonosak is velük. Ugyanígy pl. az embernek is vannak fizikai, kémiai, biológiai minőségei — olyanok is, melyek minden élőlényben közösek, és olyanok is, melyekkel csak az ember rendelkezik —, mindenekelőtt azonban vannak általános és különös társadalmi minőségei. Az ember sokminőségű voltát bizonyítja az is, hogy a tudományok egész sora foglalkozik az emberrel. Végezetül leszögezi: a dolgok minden minősége a tulajdonságok, jegyek meghatározott sorának egysége, de a minőség sohasem fejezi ki adott dolog tulajdonságainak összességét, csak meghatározott konkrét területét tárja fel a dolgok viszonyainak.

A dolgok sokminőségű léte mellett foglal állást V. I. *Sinkaruk* (L.), és korábbi munkájában V. I. *Szvigyerszkij* (LIV.) is. Sinkaruk — Puzikovhoz hasonlóan — mint a dolog adott rendszer visznyaitól, összefüggéseitől függő létezésének meghatározottságát definiálja a minőséget. Rámutat, hogy a létezés e különböző meghatározottságait helytelen egy és ugyanazon minőség megnyilvánulásainak, fokozatainak tekinteni. Nem helyes pl. azt mondani, hogy a mérnök-, tudós- stb. lét csak az általános „emberminőség" megnyilvánulása, változata. Itt a „léttel azonos, közvetlen meghatározottság" különbségeiről, vagyis *minőségi* különbségekről van szó — hiszen a tudósnak orvosnak, munkásnak stb. egész létére, magatartására életformájára kihat e mivolta. Még jobban megvilágosodik Sinkaruk mondanivalójának lényege következő példájában: az asztal asztal marad akkor is, amikor asztalként használják, és akkor is, amikor az adás-vételben áruként szerepel. De azért mégsem lehet „áru"-minőségét az általános „asztal"-minőség valamiféle mó-

dosulatának, fokozatának tekinteni. Sinkaruk itt más oldalról világítja meg a változások problémáját. Puzikov azt hangsúlyozta, hogy a minőségi változás nem azonos a dolog megszűnésével (az, hogy egy dolog *mássá* válik, nem jelenti feltétlenül azt, hogy más *dologgá* válik), egy és ugyanazon dolog fejlődésében is mennek végbe minőségi változások. Sinkaruk viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy a *dolog* megmaradása a változások folyamatában, nem jelenti azt, hogy a *minőségi* állapot is azonos marad.

A vázolt nézetek, bármennyire is igyekeznek túllépni „a közfelfogás" korlátain, végső elemzésben ezeken belül maradnak, mert a jogos kritikai megjegyzéseken túlmenően nem tudnak egy átfogó koncepciót szembeállítani a hagyományos felfogással, mégpedig mindenekelőtt azért nem, mert maguk sem tudják a tulajdonság, minőség, lényeg viszonyát és fogalmát megnyugtatóan tisztázni.

Ez az alaphibája annak a felfogásnak is, mely *az elemek és struktúra egységében* jelöli meg a minőségi meghatározottságot. Ezzel kapcsolatban *Ovcsinnyikov* (XLVI.), *Szvigyerszkij* (LV.) és *Kedrov* újabb kutatásait (XXXVI.) kell kiemelni. Álláspontjuk feltétlenül korszerűbb az ismertetett közfelfogásnál, mely szavakban beszél ugyan a „minőséget alkotó tulajdonságok" szerves egységéről, de ennek mibenlétét homályban hagyja és végső soron a lényegi vonások *összességére* redukálja.

A rendszer, a struktúra figyelembevétele valóban rendkívül fontos a minőségi meghatározottságok elemzéséhez, és a modern tudományok — az elemi sajátosságok mechanikus összegezésével szemben — erőteljesen aláhúzzák a struktúra meghatározó szerepét. Ezzel kapcsolatban érdemes utalni a sokszor mechanikus determinizmussal vádolt L. de *Broglie* pompás cikkére (XXIV.). De Broglie kifejti, hogy egy olyan fizikai rendszer energiája, melyben a korpuszkulák kölcsönhatásban vannak — különösen, ha e kölcsönhatások rendkívül erősek —, nem vezethető vissza autonóm korpuszkulák energiáinak összegére, mert az alkotórészek lényegében elvesztik individualitásukat, feloldódnak az adott rendszerben mint felsőbb egységben. De Broglie egyenesen arról beszél, hogy az autonóm alkotórész és a rendszer eszméje között egy „komplementaritás-féle" létezik, mivel az alkotórész kiemelése a rendszeren belüli kölcsönhatásoknak, a rendszer kiemelése viszont az alkotórészek autonóm jellegének figyelmen kívül hagyását követeli meg.

A struktúra és elemek kapcsolatát illetően I. B. *Novik* cikke (XLV.) pozitív értelemben is levonja a mondottak filozófiai konklúzióját: egyaránt helytelen, akár a dolgokat és tulajdonságaikat tekintik elsődlegesnek az összefüggésekhez képest, akár az összefüggéseket, viszonyokat a dolgokhoz képest. Az előbbi álláspont még ma is gyakran előfordul marxistáknál, holott nyilvánvaló: az anyagi világot elsődlegesen tárgyak összességének tekinteni és úgy gondolni, hogy „ennek alapján keletkezik" a viszonyok világa — visszaesést jelent a mechanikus szemlélet álláspontjára.

Számunkra ez mindenekelőtt abból a szempontból érdekes, hogy ily módon a minőségi változás sem képzelhető el úgy, hogy először *csak* a rendszert alkotó elemek változnak meg, a struktúra pedig változatlan marad, és csak *azután* következik be a struktúra megváltozása. Szvigyerszkij ugyanis éppen így képzeli el a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapását, hiszen a *mennyiségi* változások fogalmát *az adott struktúrán belüli* változásokra korlátozza, és a *minőségi* változást azonosítja a *dolog strukturális viszonyainak megváltozásával.* (LV. 61. o.) E felfogás tehát immanensen is

problematikus. Szvigyerszkij a minőség *meghatározásában* a közfelfogás alapján áll: a minőség „az adott tárgy, jelenség, folyamat specifikumát, más jelenségektől, folyamatoktól való lényegi különbségét fejezi ki" — írja. (LV. 60. o.) Miután *minőségi* változáson az adott *dolog* strukturális viszonyainak megváltozását, más dologgá való átalakulását érti, a struktúrán belül végbemenő minden egyéb változást mennyiségi változásnak kell tekintenie, s mint ilyent az alkotóelemek változására kell redukálnia. Ily módon e felfogás azt jelentené, hogy pl. az elemi részecskék számának adott struktúrán belüli növelése vagy csökkentése, mindaddig, amíg az elemátalakulás be nem következik, csupán a struktúrát nem érintő mennyiségi változást jelent, nem involvál változásokat magában a struktúrában. Ez azonban szemben áll a tudományos tényekkel.

Ha pl. valamely kémiai elem izotópjait összehasonlítjuk, első megközelítésre úgy tűnik, mintha itt valóban csak az atomsúlyok mennyiségi különbségéről beszélhetnénk, „hiszen" *ugyanazon* kémiai elem izotópjairól van szó. Valójában azonban a neutronok számának növelése feltétlenül kihat magára az atom mozgási struktúrájára is, hiszen növeli a magban levő energiamennyiséget. „A mag gerjesztése is minőségi változás, de nem nagyon mélyreható, a legtöbb szempontból csak igen kis mértékben változtatja meg az atom sajátosságait." — írja *Erdey-Gruz Tibor* (XXVIII. 119. o.). Bármily kicsi is azonban ez az egy-egy neutron belépésével fellépő hatás — számunkra csak az érdekes, hogy közvetlenül befolyásolja a struktúrát, vagyis az elemekben és a struktúrában bekövetkező változás nem szakadhat el egymástól. Az atommag sajátosságainak a struktúrával való elválaszthatatlan összefüggését mutatja a *magizoméria* jelensége is. Erről Erdey-Gruz Tibor „Az anyagszerkezet alapjai" c. könyvében a következőket írja: „Némely atommag a gerjesztési energiát csak viszonylag „hosszú" idő ($>10^{-10}$ mp) múltán sugározza ki, úgyhogy a gerjesztett állapotban levő mag az eredetitől különbözőnek tekinthető. Ilyen esetekben *magizomériáról* beszélünk. Az izomér magoknak azonos a rendszáma és tömegszáma, de rádióaktív bomlási félidejük különböző, ami arra vezethető vissza, hogy különböző bennük a nukleonok elrendeződése." (XXIX. 114. o.) Ez tehát arra utal, hogy még az olyan „tisztán" mennyiséginek tűnő különbségek is, mint a t 1/2 különbözőségei, a nukleonok elrendeződésére — vagyis az atommagok *strukturális* különbségeire — vezethetők vissza, pedig az izomer magokban nemcsak a rendszám, hanem a *tömegszám* is azonos!

A mondottak tehát arra utalnak, hogy a *szintek* differenciálása nélkül nem lehet sem az alkotó elemek változását en bloc mennyiségi változásnak, sem a struktúra változását minőségi változásnak nevezni, hiszen a struktúra azon változásai, melyek pl. a *kémiai elem* mivoltot nem változtatják meg, megváltoztathatnak bizonyos *fizikai* sajátosságokat. Másrészt nem minden anyagi folyamatra jellemző, hogy a struktúra változása az alkotó elemek előzetes megváltozását involválja. (Erre Szvigyerszkij is utal, amikor arról beszél, hogy az új struktúra létrejöhet a régi elemek egységének új módjaként is, a struktúra változását azonban ennek ellenére differenciálatlanul azonosítja a minőségi változással.) Amikor magának a kölcsönhatás-típusnak a fokozatos megváltozása hoz létre egy újfajta jelenséget, a mennyiségi változás is csak a struktúra változásaként értelmezhető.

A mennyiségi meghatározottság redukálása az alkotó elemekre abból a rendkívül általánosnak mondható felfogásból fakad, hogy a *mennyiség* pusztán valami *számszerűt* jelent. Ezzel kapcsolatban legfeljebb arra történtek kí-

sérletek, hogy a számszerűséget ne redukálják közvetlenül mérhető testi meghatározottságokra, bár pl. éppen az új szovjet Filozófiai enciklopédia (XL.) fogalmazza meg expressis verbis, hogy „a mennyiség — a minőségileg egynemű jelenségek objektív meghatározottsága, vagy a minőség a maga térbeli-időbeli aspektusában, térben és időben való léte szerint". *Molnár Erik* szintén azt hangsúlyozza, hogy Hegel, amikor a mennyiség kategóriájának a vulgáris számszerűségen túlmutató, általános jellegéről beszélt, „egy terminológiai művelettel" válaszolt a skolasztika egyoldalú minőségi szemléletére: „Megváltoztatta a mennyiség fogalmának addig (és azóta) tudományosan elfogadott értelmét, a számszerűen mérhető nagyságot . . ." (XLIV, 292. o.)

A mennyiség fogalmának meghatározásával kapcsolatban az előbbremutató kísérletek között ismét Ujemov már idézett könyvét kell kiemelni, mely kifejezetten hangsúlyozza a minőségi mozzanatok fontosságát a mennyiség fogalmán belül, és bírálja a mennyiség redukálását a számszerűségre. Ujemovhoz hasonló felfogást képvisel N. F. Ovcsinnyikov is (XLVI.) amikor az azonos fajtájú dolgok különbségét nevezi mennyiségi különbségnek, és Sz. *Meljuhin* (XLIII. 119—120. o.), aki — bár kérdésünk kapcsán általában a közfelfogás alapján áll — a mennyiség fogalmát úgy határozza meg, mint *az egynemű tulajdonságokkal rendelkező tárgyak és jelenségek objektív eltérési fokát.* Meljuhin hangsúlyozza, hogy a szám nem azonos a mennyiséggel, a mennyiségi meghatározottság „nem a számot mint olyant tételezi fel, hanem a tárgy valamilyen tulajdonságára vagy magukra a tárgyakra vonatkoztatott számot."

Érdemes még megemlíteni — következetlenségei ellenére is — A. P. *Septulin* felfogását (XLIX. 53—55. o.). Septulin abból indul ki, hogy a mennyiségi összefüggések lehetnek egyes és általános jellegűek. Az egyes jelenségek meghatározottságában a mennyiségi eltérések csak adott határok között mozoghatnak. E határok minden hasonló anyagi képződménynél megismétlődnek, és ezért *általánosként* léteznek a mennyiségi összefüggésekben. Éppen ez az általános és szükségszerű fejezi ki a mennyiségi összefüggések minőségi meghatározottságát, az adott anyagi képződmény lényegét — írja. Bár itt is hiányzik a minőség és lényeg közti disztinkció, és Septulin nem veszi észre a koncepciójában rejlő lehetőségeket, amikor a minőséget mint „tulajdonságok összességét" definiálja — mégis jelentős az a törekvése, hogy a maga objektív egységében fogja fel a mennyiségi és minőségi meghatározottságot.

Áttérve a *lényeg* problémájára, láttuk, hogy a közfelfogás azonosítja a minőség és lényeg fogalmát. Az ettől való elszakadás első lépését jelenti, amikor a lényeget *fő vagy alapvető minőségként* határozzák meg. Ezt az álláspontot képviseli pl. Ivanov (XXXIII. 8. o.) és korábban Szvigyerszkij is (LIV. 77. o.). E disztinkciót az a törekvés tette szükségessé, hogy megkülönböztessék a dolog létében bekövetkezett minőségi változást attól a változástól, amely a dolog lényegét és ezáltal magát a dolgot szünteti meg. Erre utal Szvigyerszkij, amikor a „fő minőséget" a jelenség totalitásának kifejezőjeként határozza meg. Ujemov már egzaktabb, amikor az adott dolog *specifikumához* viszonyítja a minőséget. Nála végeredményben a lényeg azonos a dolog specifikumával, s miután a dolog végtelenül sok minőséget tartalmazhat — a minőség nem a dolog specifikumának totalitásaként, hanem ennek egyik oldalaként határozódik meg.

A minőség és lényeg különbségének kérdésében Sinkaruk (L.) álláspontja a legprogresszívebb. Koncepcióját az ember példájával szemlélteti. Az elő-

zőkben már láttuk, hogy a minőséget mint az adott dolog sajátos viszonyoktól függő létezésének meghatározottságát tárgyalja, és pl. az ember esetében hangsúlyozza, hogy a mérnök vagy orvos „lét" *minőségi* különbséget jelent. A továbbiakban rámutat, hogy az ember csak a nem-emberi természeti viszonyokkal szembeállítva ember „általában", más összefüggésekben már valamilyen sajátos minőségű léttel rendelkező ember. Amikor a természeti viszonyokból létrejön a társadalom, akkor lép fel az ember mint lényegének meghatározottsága — mint meghatározottsága annak az általánosnak, amely *minden embernek minden történelmi korszakban sajátossága.* Ez az általános, lényegi meghatározottság nyilvánul meg a különböző minőségű létformákban. Általánosságban tehát: a minőség a tárgy létének meghatározottsága valamely rendszer viszonyai között, míg a lényeg: meghatározottsága annak az általánosnak, amely elválaszthatatlan nemcsak a tárgy ebben vagy abban a minőségben való lététől, hanem lététől *általában.* Ezért csak a *lényegre* igaz, hogy megsemmisülése a tárgynak mint olyannak a megsemmisülését jelenti. A tárgyon belül végbemehetnek minőségi változások anélkül, hogy a tárgy lényege és ezzel maga a tárgy megsemmisülne. Ilyen minőségi változást jelent pl. a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet, vagy pl. szintén minőségi és nem lényegi változást jelentett az imperializmus kialakulása a szabadversenyes kapitalizmusból.

Úgy gondoljuk, hogy csak a Sinkaruk által megjelölt úton lehet eljutni a minőség és lényeg fogalmának egzakt konkretizálásához, de ehhez az általa elmondottak nem elegendők. A lényeg ugyanis nem lehet egyszerűen azonos a tárgy létét általánosságban jellemző sajátosságokkal, hiszen minden tárgynak számtalan olyan jegye van, mely általánossága ellenére is *lényegtelen.* Az embernek például — hogy mi is Sinkaruk példájára hivatkozzunk — számtalan olyan általános tulajdonsága van, mely állati eredetére utal, vagy amely azonossá teszi az élettelen világ legkülönbözőbb jelenségeivel. Mindezek nyilvánvalóan nem tartozhatnak hozzá *az ember* lényegéhez. Ezt már Szvigyerszkij is felismerte, amikor a „fő minőséget" a jelenség legmagasabb rendű, fejlődésének legmagasabb fokát reprezentáló minőségére korlátozta. (LIV). Itt kell megjegyeznünk azt is, hogy az, amit a marxizmus az ember lényegének meghatározásaként fogad el, nem közvetlenül az *egyes* emberek, hanem az *emberiség* lényegét, az ember *fogalmának* meghatározását fejezi ki. De erről majd koncepciónk pozitív kifejtése során fogunk részletesen beszélni.

*

Az elmondottak alapján az alábbiakban lehet összefoglalni a közfelfogás legjellemzőbb hibáit: 1. a dolgok egyminőségűek, 2. a mennyiségi meghatározottság azonos a számszerűen mérhető nagysággal, 3. minőség és lényeg azonos. A továbbiakban — támaszkodva az ismertetett előremutató nézetek kritikai szempontjaira — megkíséreljük a tulajdonság, minőség, mennyiség és lényeg mibenlétének és viszonyának egy egységes koncepció keretében való tárgyalását, törekedve arra, hogy jól definiált, a tudományokban hasznosítható fogalmakat alkossunk. Mint már elöljáróban említettük, e tanulmány csak elvi vázlatát kívánja adni e koncepciónak, tehát nem törekszik részletkérdések tisztázására, és nem lép fel a befejezettség igényével.

1. Tulajdonság és minőségi meghatározottság

Az ismertetett közfelfogást bíráló nézetek alapvető hibája — melynek következtében maguk is a bírált felfogás korlátai között maradnak — véleményünk szerint a következő: vagy nem ismerik fel, hogy a minőség, mennyiség, lényeg kategóriái az egyesekben levő objektív *osztálymeghatározottságra* vonatkoznak, vagy nem vonják le e felismerés konzekvenciáit, és a legkülönfélébb osztálymeghatározottságokat egy bizonyos (általában a dolog nevével megjelölt) osztálymeghatározottsághoz kapcsolják. Ezen az alapon sorolják pl. „az ember" minőségi meghatározottságai közé, hogy élőlény, meleg vérű, elevenszülő stb. Ez nyomja rá a bélyegét még Sinkaruk felfogására is, noha hangsúlyozza, hogy pl. nem helyes az „áru"-minőséget az „asztal"-minőség valamiféle módosulatának tekinteni. Ugyanakkor azonban ő is arról beszél, hogy az áruviszonyok rendszerében az *asztalnak* is lehet áruminősége — vagyis nem tud szabadulni a minőség differenciálatlan értelmezésének, a különböző osztálymeghatározottságok összekeverésének hibájából. Abból ugyanis, hogy az asztal áruvá válhat, nem következik az, hogy az *asztalnak* van áruminősége, mint ahogy abból, hogy létrának, torlasznak használható, sem következik az, hogy az asztalnak van létra, torlasz stb. minősége. Ha a minőség valóban *osztálymeghatározottság*, akkor az asztal nem mint asztal, hanem mint *adás-vétel tárgya* áru minőségű, s éppígy nem mint asztal, hanem mint súlyos tárgy torlasz minőségű. *E disztinkció nélkül a minőségi meghatározottság fogalmának használata elveszti tudományos értékét.* Példánkban ez jól lemérhető azon, hogy a tudományos felismerést éppen az a belátás jelentette, mely szerint a tárgyak jószág-mivolta önmagában nem jelent áruminőséget (annak ellenére sem, hogy áruminőségük a jószág-mivoltot is feltételezi), vagyis nem asztal-mivoltában áru valami, hanem használati és csereérték mivoltában. Ha ennek ismerete hiányában az asztalmivolthoz kötöm az áruminőséget, hamis ítéletet kapok. Ha viszont csak a cserére termelt asztalt nevezem árunak — éppen azt emelem ki, hogy az áruminőség *nem az asztal névvel megjelölt* tárgyak osztályához tartozik, hanem *a cserére termelt tárgyak* osztályához, hiszen az asztal csak annyiban lehet áru, amennyiben a cserére termelt tárgyak „részhalmaza". Miután ez *asztal-mivoltában* nincs tételezve, jogtalan az asztal áruminőségéről beszélni. Az adott példában e disztinkció mesterkéltnek tűnhet, mert *már tudjuk*, hogy az asztal nem azért áru, mert ebédelni lehet rajta, hanem azért, mert cserére termelt munkatermékként elégít ki emberi szükségletet. (Vagyis jószág-mivoltában nincs tételezve áruminősége, bár áruminőségében tételezve van jószág-mivolta.)

Arisztotelész számára azonban éppen e felismerés hiánya tette lehetetlenné az árucsere megértését. Miután a csere által megkövetelt egyenlőséget és összemérhetőséget az áruk jószág-mivoltában kereste, ahol azt nyilvánvalóan nem találhatta meg — lemondott a csere „titkának" megfejtéséről. Ehhez ugyanis éppen azt kellett volna felismernie, hogy a vánkos és a ház nem vánkos-, ill. ház-mivoltában áru, hanem cserére termelt munkatermék mivoltában, vagyis hogy *csak az ily módon meghatározott osztálynak van áruminősége.* (Vö. II. 69. o.)

Ebből is látható, de a tudományok története minden területen bizonyítja, hogy a minőségi meghatározottságok felismerése hosszú történelmi folyamat eredménye. Igen érdekes ebből a szempontból A. Szpirkin munkája (LVI.), melyben őstörténeti és nyelvészeti adatokkal argumentálja, hogy a minőségi

és lényegi meghatározottságok tudati tükröződése magában a munka folyamatában, az ember és természet anyagcseréjében gyökerezik: gyakorlati tevékenysége közben ismeri fel mindjobban az ember a valóság minőségi, mennyiségi, lényegi meghatározottságait. Az emberi megismerés kezdeti szakaszán ennek erősen antropocentrikus jellege van: „A tudat eleinte természetesen csupán a *legközelebbi* érzéki környezetről való tudat, és a maga tudatára ébredő egyénen kívüli más személyekkel és dolgokkal való korlátolt összefüggés tudata . . ." — írja a Német ideológia. (IV. 31. o.). Ennek megfelelően az ember a dolgok meghatározottságait először csak önmagára, saját tevékenységére vonatkoztatva csoportosítja. E csoportosítás tartalmát azonban a szerszámokkal végzett tevékenység egyre inkább objektivizálja, hiszen bármennyire is saját szükségleteiből kiindulva csoportosítja az ember a valóság jelenségeit, e csoportosítás alapjává mindinkább a természetes és mesterséges tárgyak kölcsönhatásából nyert tapasztalatok válnak. A nyelvtörténet számos ténye is világosan utal arra, hogy a tárgyak csoportosítása, általánosítása a munkatevékenység objektív tartalmán keresztül fejlődött. Így pl. már L. Geiger 1878-ban megjelent tanulmánya is határozottan leszögezi, hogy az első rendkívül fontos szerszámok *neve* „soha sem elkészítésük módjára vonatkozik, hogy ezek (vagyis a nevük) sohasem genetikus jellegűek, hanem mindig a szerszám felhasználási módjából erednek. Így pl. németül Scheere (olló), Säge (fűrész) Hacke (kapa) olyan tárgyak, amelyekkel nyírnak (scheeren), fűrészelnek (sägen), kapálnak (hacken)." A nyelv tanúsága alapján pl. „az első kés egy véletlenül talált és — hogy úgy mondjam — játékszerűen felhasznált éles kő lehetett." — idézi Plehanov. (XIX. 146. o.)

A modern gyermeklélektan ugyanezt bizonyítja az *egyedfejlődés* területén, amennyiben aláhúzza a *tárgyas cselekvések*, különösen a szerszámokkal végzett játékok szerepét az általánosítás fejlődésében, objektív tartalmúvá válásában. N. H. Svacskin három fő szakaszt különböztet meg az általánosítás fejlődésében az 1—2 1/2 év közötti gyermekeknél.

1. Korai szemléletes általánosítások egy-egy szembetűnő ismertetőjegy alapján.
2. Több (egyenértékűnek vett) látási és tapintási érzékletből felépülő általános képzet.
3. A fogalmak kialakulása az összehasonlított tárgyak jegyeinek rangsorolása, absztrahálása alapján, a tárgyi — főként szerszámos — cselekvések elsajátításának folyamatában. (XXVII. 121—2. o.)

A tudományos osztályozás, mint a vázolt történelmi folyamat eredménye, már teljes egészében az objektív valóság jelenségeinek kölcsönhatásain alapszik, és tudatosan törekszik az antropocentrizmus felszámolására. (A fizika pl. nem használhatja a meleg, hideg, kemény fogalmát az emberre vonatkoztatott formájában — vagyis érzetminőségként —, mert ez lehetetlenné tenné egyértelmű használatukat és összemérhetőségüket. Ezért pl. a hőt (az egyszerűbb esetekben) a higanynak vagy más anyagnak a kiterjedésével vagy pl. a keménységet Brinell-fokokkal mérik, ami azon alapszik, hogy egy 10 mm átmérőjű edzett acélgolyó mekkora nyomot hagy az illető anyagon, ha 3 t erővel nyomják rá.) A továbbiakban, amikor osztályokról és osztálymeghatározottságokról beszélünk, e fogalmakat, mindig a maguk *objektív, tudományos* értelmében használjuk, vagyis nem ismerjük el osztálynak a jelenségek olyan tetszőleges csoportosítását, mely önkényesen kiválasztott ismérveken és nem az adott jelenségek objektív kölcsönhatásain alapszik.

A minőségi meghatározottság — az általunk használt értelemben — a *tudományos osztályozás kiindulópontja*, mert olyan specifikus kölcsönhatásokra utal, melyek *egy bizonyos objektív jelenségosztályt* határoznak meg.

Miután csaknem minden jelenségosztály maga is részhalmaza valamely általánosabb osztálynak — olyan meghatározottságokkal is rendelkezik, melyek ehhez az általánosabb osztályhoz tartozására utalnak. (Ilyenek pl. a vas azon meghatározottságai, melyek fém-mivoltát mutatják, vagy az embernek az élőlény-mivoltára utaló jegyei stb.) Másrészt az adott osztály maga is tartalmazhat olyan részhalmazokat, melyek — önmagukban vagy más osztályokkal (ezek részhalmazaival) együtt — önálló osztályokat alkotnak, és így olyan (specifikus) meghatározottságokkal rendelkeznek, melyek nem az alapul vett osztály egészére jellemzőek. (Ilyen meghatározottságai vannak pl. a gyermeknek az emberhez képest, vagy az acélnak a vashoz képest.) Az ilyen meghatározottságokat, amelyek tehát nem magát a szóban forgó osztályt, hanem ehhez képest a jelenségek tágabb vagy szűkebb (esetleg bizonyos szempontból tágabb, bizonyos szempontból szűkebb) körét jellemzik, *tulajdonságoknak* nevezzük, és megkülönböztetjük a minőségtől mint szorosan vett osztálymeghatározottságtól. Így pl. a jó elektromos vezetőképesség a vasnak tulajdonsága, nem pedig minősége, mert a vas nem annyiban jó elektromos vezető, amennyiben éppen *vas*, hanem annyiban, amennyiben *fém*. (A jó elektromos vezetőképesség *a fémek* osztályának specifikus, azaz minőségi meghatározottsága.) De ugyanígy tulajdonsága, nem pedig minőségi meghatározottsága a vasnak, hogy mágnesezhető (ferromágneses), hiszen jóval olvadáspontja előtt (768 C°-on) elveszti e tulajdonságát — vagyis a mágnesezhetőség nem jellemzi a vasat a maga teljes „osztály-mivoltában".

A mondottak szerint nyilvánvaló, hogy történeti, ismeretelméleti értelemben a tulajdonság felismerése megelőzi a minőségi meghatározottságét, hiszen rendkívül sok gyakorlati tapasztalat általánosítása szükséges ahhoz, hogy bizonyos tulajdonságok alapján — melyeket a valóság legkülönbözőbb jelenségei mutathatnak — felismerjük azt az objektív jelenségosztályt, melynek e „tulajdonságok" specifikus, azaz minőségi meghatározottságai.

A jelenségek elsődleges azonosítása és megkülönböztetése kizárólag tulajdonságaik elemzésén keresztül történhet. Az ember gyakorlati tevékenységének, a dolgokkal való „manipulálásának" a folyamatában derül ki, hogy a különböző dolgokat sokszor azonos célra lehet felhasználni, másrészt viszont hogy külsőleg nagyon hasonló dolgok sem tölthetik be mindig ugyanazt a funkciót. A munka folyamatában ismeri fel az ember azokat a sajátosságokat, melyek adott funkció betöltéséhez nélkülözhetetlenek, szemben a dolgok ehhez képest esetleges, változó, egyedi tulajdonságaival. A megismerés tehát a tulajdonságok megismeréséből indul ki; az adott dolog más dolgokra gyakorolt hatásait és ezeknek az adott dolgon jelentkező reakcióit elemzi és általánosítja.

Ennek során válik mind egzaktabbá a dolgok osztályozása is, melynek alapja: *tulajdonságaik osztályozása*. Az első „osztálynevek" nyilvánvalóan a szembetűnő, praktikusan legjelentősebb tulajdonságokban való megegyezés alapján születtek meg, amit a gyermeklélektani és nyelvtörténeti tények világosan mutatnak. E folyamat először csak extenzív irányban fejlődik, amennyiben egyre több tulajdonság alapján osztályozzák (sorolják azonos névvel megjelölt halmazba) a jelenségeket. Ha spekulatív úton vizsgáljuk e folyamatot, soha sem „találhatjuk ki", hogyan vezetett el a jelenleg használatos osztály-

megkülönböztetésekhez, hiszen vég nélkül lehet folytatni a jelenségek tulajdonságainak csoportosítását. Miután ugyanis nincs két teljesen egyforma jelenség, formálisan nézve soha sem lehetne eldönteni, hogy *hány* tulajdonságukban kell megegyezniök az egy osztályba sorolt dolgoknak, melyik az a különbség, amelytől már eltekinthetek az azonosításban, amely már nem zárja ki az egy osztályba tartozást, és melyik az, amelyik kizárja ezt.

A köznapi gondolkodás számára itt nincs probléma, „természetesnek" tartják, hogy puszta pillantás is elegendő pl. annak megállapítására: az előttem levő két élőlény mindegyike hal. Nyilvánvaló azonban, hogy a puszta érzékelés csak akkor elegendő ehhez, ha előzőleg már megismertem és osztályoztam az adott jelenségfajta tulajdonságait és korábbi tapasztalataim objektumára ismerek bennük. Valójában tehát egyáltalán nem magától értetődő, hogy éppen ilyen és ilyen tulajdonságai alapján neveztek valamit halnak, nem törődve azzal, hogy pl. az egyik folyóban, a másik tengerben él, az egyik csak a mély vizekben honos, a másik sekély vizekben, az egyik 10 m hosszú, a másik hüvelyknyi sincs. Hogy az osztálykritériumok valóban nem „magától" értetődők, az olyankor derül ki, amikor a köznapi gondolkodás számára természetesnek tűnő ismérvek elégtelennek bizonyulnak a dolgok osztályozásához, és téves következtetésekre vezetnek, mint például akkor, amikor a bálnát halnak tekintik.

Ami a spekulatív, formális gondolkodás számára megoldhatatlan rejtély vagy szubjektív önkény — az nyomban objektíve meghatározottnak mutatkozik akkor, ha kialakulásának tényleges folyamatába ágyazva vizsgáljuk. A dolgok osztálynevei ugyanis nem elvont spekuláció vagy meddő szemlélődés útján, hanem az ember gyakorlati tevékenységének, az objektív valósággal való kölcsönhatásának fejlődésén — és ezáltal a dolgok „magábanvaló" mivoltának mind mélyebb megismerésén — keresztül alakultak ki. Ez a legfőbb biztosítéka a bennük rejlő osztályozás helyességének. Maga a valóság kényszeríti ránk azt a felismerést, hogy a jelenségek azonossága és különbsége meghatározott típusjegyeket mutat, hogy bizonyos jelenségek állandóan ismétlődő létmegnyilvánulásaiban sokkal több az azonos, mint az eltérő vonás, vagyis bármennyire is igaz, hogy nincs két abszolút egyforma lény, *ha létük szempontjából döntő kölcsönhatásaikban vizsgáljuk a jelenségeket*, akkor rögtön előtűnnek azok a jellegzetes azonosságok, *osztálybélyegek*, melyek objektíve megkülönböztetik az adott *fajtájú* jelenségeket a másfajtájúaktól. Ily módon a dolgok adekvát rendszerének objektív kölcsönhatásai alapján dönthető el, hogy amikor azonos osztályba sorolom az egyedileg sohasem teljesen azonos jelenségeket, melyek azok a tulajdonságok, melyek különbözőségeit az *adott szinten* már vagy még nem kell tekintetbe vennem. A jelenségek osztályozásában tehát a tulajdonságok extenzív összefoglalása nem elegendő, az igazi osztályozás a tulajdonságok rangsorolásával kezdődik. Ennek egyik csomópontja *a tulajdonság és minőség differenciálása.*

A mondottakból már következik, hogy a minőség — a közfelfogással ellentétben — nem holmi szubsztanciális adottság, nem az önmagukban vett dolgokban rejlő belső meghatározottság. *A minőségi meghatározottság a jelenségek adott rendszerében fellépő kölcsönhatásokban létezik mint a dolgok környezetükre gyakorolt hatásaiban és a környezeti hatásokra való reakcióiban levő, a jelenségek meghatározott osztályára jellemző, specifikus létmegnyilvánulás.*

Nyilvánvaló, hogy e specifikus létmegnyilvánulás nem választható el a jelenségek adott rendszerétől, hiszen ugyanazon fajtájú dolog más-más — de számára adekvát — viszonyítási rendszerben más-más minőségi meghatározottságot mutat. Ilyen értelemben tehát a minőségi meghatározottság relatív jellegű. Az analitikai kémia pl. a kvalitatív analízis segítségével identifikálja

az adott anyagban levő elemeket. Straub F. *Bruno* a következőket írja erről: „Külső megjelenése alapján csak néhány anyag ismerhető fel, ezért különleges módszereket kell kidolgozni az egyes anyagok biztos felismerésére. Ezek a módszerek azon az elven alapulnak, hogy a vizsgálandó anyagot olyan kémiai reakcióba igyekszünk vinni, amely egy bizonyos anyagra jellemző, vagyis *specifikus*." (LI. 225. o.)

Itt tehát egy specifikus kémiai reakcióban kifejeződő minőségi meghatározottság az alapja az elemek identifikálásának. Ugyanezt az eredményt megkaphatjuk úgy is, ha a *színképelemzés* segítségével osztályozzuk az elemeket. Bár ez esetben egészen más létmegnyilvánulásokat kapunk, célunk szempontjából ez is teljesen megfelelő, mert az egyes létmegnyilvánulás-típusok így is *specifikusak* lesznek az elemekre nézve, minden anyagfajtának egy bizonyos jól elhatárolható színkép felel meg. A tudomány ma már több módszert ismer az elemek osztályozására, s ezek azt mutatják, hogy *a specifikus létmegnyilvánulások határvonalai a különböző vizsgálati rendszerekben azonosak*, vagyis *más-más minőségi meghatározottságok ugyanazokat az elemeket határolják el egymástól*. A tudományos tapasztalatok tehát egyértelműen igazolják a jelenségek osztályozásának objektív meghatározottságát.

Láttuk, hogy a minőségi meghatározottság mindig egy *osztályt* határoz meg, de ugyanakkor *egy bizonyos* specifikus létmegnyilvánulás alapján, mely az adott osztályt általában nem a maga differenciált totalitásában jellemzi. Abból, hogy pl. a kvalitatív analízisben valamely anyag szénnek bizonyul, nem derül ki, hogy a szén két rendkívül eltérő tulajdonságú allotrop módosulatban létezik: gyémántként és grafitként, hogy más elemekkel vegyülve cseppfolyós (folyékony szénhidrogének) vagy gáznemű halmazállapotot is felvehet, hogy az ún. szerves vegyületek nélkülözhetetlen eleme stb. E tulajdonságok más-más összefüggésben jellemzik a szenet, s bár nem specifikusak a szénre mint olyanra, mégis — azon keresztül, hogy megmutatják más jelenségosztályokhoz való viszonyát, „nemi" és „faji" sajátosságait — a szenet is jellemzik, teljesebbé teszik a minőségi meghatározottságai alapján kialakuló képet. Nagyon elvont, vázlatos képünk lenne a jelenségekről, ha csak minőségi meghatározottságaik alapján ismernénk őket, és nem vennénk számításba a másfajta jelenségekkel közös tulajdonságaikat is.

A mondottak alapján a jelenségek specifikus osztálymeghatározottságaiban megmutatkozó különbségek nem azonosíthatók a különböző fajtájú *dolgok* különbségével. A minőségi meghatározottságok először is mindig egy *osztályt* határoznak meg, s így a vizsgált jelenségre csak mint az adott osztály *tetszőleges elemére* vonatkoznak. A vizsgált jelenség tehát nem a maga individuum mivoltában tárgya a minőségi meghatározottságnak. Másrészt az egyes jelenségek számtalan olyan tulajdonságot mutatnak, melyek egy bizonyos osztályba tartozásukra utaló minőségi meghatározottságukban nincsenek tételezve.

Nyilvánvaló, hogy egy vas- és egy széndarab közötti különbség nem ekvivalens a kémiai reakcióikban mutatkozó *minőségi* különbséggel, hiszen ez csak kémiai elem mivoltukat jellemzi, s ezenkívül a két dolog számtalan minőségi és tulajdonságbeli különbséget mutat. Éppen ezért a különböző osztályokba tartozó *dolgok* közti különbséget nem helyes differenciálatlanul *minőségi* különbségnek nevezni.

E tévhit elterjedésében valószínűleg nagy szerepet játszott az ember által meghatározott célokra készített mesterséges tárgyak mind nagyobb je-

lentősége és elterjedtsége. Ezek léte ugyanis a legtöbb esetben közvetlenül azonosul meghatározott funkciójukkal, egy bizonyos — általában már külső megjelenésükről is felismerhető — minőségi meghatározottság nyomja rá a bélyegét egész mivoltukra. Nyilvánvaló azonban, hogy még a mesterséges tárgyak esetében sem igaz, hogy a különböző osztályokba tartozó *dolgok* különbsége ekvivalens azzal a sajátos funkció különbséggel, mely használatukban jelentkezik. Egy *dolog* minőségi meghatározottságáról tehát csak akkor és abban az értelemben beszélhetek, ha mint meghatározott *osztályelemet* tekintem, és minden más relációjától, funkciójától elvonatkoztatok. Ennek megfelelően egy kőnek *mint kőnek* pl. nem minőségi meghatározottsága a fekete szín, hiszen nem minden kő fekete. De nem minőségi meghatározottsága a keménység sem, annak ellenére se, hogy minden kő kemény, hiszen ez a *kőnek nem specifikus* meghatározottsága (tulajdonsága). E meghatározottság alapján nem lehet a kövek osztályát a szilárd testek más osztályától elhatárolni. Ha elfogadnánk a keménységet a kő minőségi meghatározottságaként, akkor ugyanilyen joggal pl. a tömeget, sőt a legáltalánosabb értelemben vett anyagi mivoltra utaló meghatározottságokat is a *kő* minőségi meghatározottságának kellene tekintenünk, hiszen minden kő — anyag. Ez azonban éppen azzal állna ellentétben, amit *minőségen* értünk, hiszen éppen a dolgok „minő"-ségét mosná egybe.

Az összehasonlításoknak természetesen csak akkor van értelmük, ha a viszonyba állított két osztálynak van genus proximuma, vagyis — ontológiailag nézve a kérdést — van egy olyan viszonyítási rendszer, mely mindkét osztály számára adekvát, és amelyben specifikus létmegnyilvánulásuk összehasonlíthatóvá válik. A vasnál és a réznél pl. vagy a kémiai elem, vagy a fémmivolt ilyen genus proximum, és nincs értelme a réznek mint sajátos *fémnek* és vasnak mint meghatározott *kémiai elemnek* a különbségéről beszélni.

A minőségi meghatározottság relatív jellegére utalva már említettük, hogy ugyanazon fajtájú dolog más-más — de számára adekvát — viszonyítási rendszerekben más-más minőségi meghatározottságot mutat. A minőségi meghatározottság elválaszthatatlan a jelenségek adott rendszerétől, és ebben az értelemben mindig valami különös, csak a maga sajátos feltételei között igaz ismeretet ad a jelenségek meghatározott osztályáról. Straub F. Bruno a „Biokémia" c. könyvében pl. rámutat arra, hogy bár az ún. esszenciális és nem-esszenciális aminosavak különbsége, vagy a vitaminok és nem-vitaminok különbsége kétségkívül lemérhető az élő szervezet specifikus, azaz *minőségi* jellegű reakcióin (valamely vitamin hiánya a szervezet specifikus betegségében nyilvánul meg) — aki e specifikus (minőségi) reakción alapuló osztálykülönbséget abszolút értékűnek tekinti, téved. „Az esszenciális aminosavak annyiban esszenciálisak, amennyiben bizonyos táplálékbevitel mellett, bizonyos állapotban szükségesek, de pl. az arginin a növekvő szervezet számára esszenciális, a felnőtt számára nem." A szervezet állapota, szintetizáló képessége, tápláléka határozza meg azokat a viszonyokat, „amelyeknek végső eredményeképpen egy aminosav esszenciális vagy nem, vitamin vagy nem" — írja. (LII. 17. o.) Megállapítható továbbá, hogy ha az egyes minőségi meghatározottságokat elszigetelten tekintjük, egyik sem árulja el, hogy ugyanazon dolog hogyan viselkednék, milyen minőségi meghatározottságot mutatna valamely más viszonyítási rendszerben. A réz *színképéből* sohasem lehetne kikövetkeztetni a réznek valamely ismert reagenssel való kémiai reakcióját. Mindebben a minőségi meghatározottságnak a tulajdonság és a lényegi meghatározott-

ság közötti *közbülső* jellege nyilvánul meg. A minőségi meghatározottság a valóság mélyebb, konkrétabb meghatározottságát fejezi ki mint a tulajdonság, hiszen valamely *osztály* specifikus létmegnyilvánulását tételezi, de a lényegi meghatározottsághoz képest mégis csak a *jelenség-szférát* jelenti, mert az adott osztály *specifikus* — sajátos, esetleges körülményekre utaló — meghatározottsága.

Ha „a polgárról, az alanyról, a családtagról, a személyről beszélünk, akkor is valójában mindig csak *egyazon* lényről, az emberről van szó, csak más értelemben, csak más minőségben" — írja Feuerbach. (XII. 201. o.) Ezt a bizonyos *egyazon lényt* tételezzük a jelenségek *lényegi* meghatározottságát megragadó *fogalmaink* segítségével. A minőségi meghatározottság ugyanezt tartalmazza, de mindig valamely sajátos rendszer speciális körülményeinek ötvözetében. Ebben az értelemben fogadhatjuk el Hegel meghatározását, hogy a minőség „a léttel azonos közvetlen meghatározottság", amennyiben ezen adott osztály elemeinek valamely konkrét rendszer viszonyaitól függő létezését, sajátos kölcsönhatásokból adódó közvetlen meghatározottságát értjük.

A minőség elvesztése tehát, melynek folytán „valami megszűnik az lenni, ami" — *közvetlenül* — csak *a létre, nem pedig a lényegre* vonatkozik. Ezt hagyják figyelmen kívül azok, akik a minőség elvesztését a lényeg megszűnésének értelmezik, azt gondolva, hogy valami csak akkor szűnik meg „az lenni, ami" — ha lényegét veszíti el.

Marx ezzel szemben a következőket írta: „A néger — néger. Csak bizonyos viszonyok között lesz *rabszolgává*. Egy gyapotfonó gép — gép, amellyel gyapotot fonnak. Csak bizonyos viszonyok között lesz *tőkévé*. Ha ezekből a viszonyokból kiragadjuk, éppoly kevéssé tőke, mint ahogy az arany önmagában véve nem *pénz*, vagy a cukor nem a cukor *ára*." (III. 6. o.)

A polgári közgazdaságtan éppen ezt nem értette meg, amikor azt gondolta, hogy a termelőerők tőkeminősége, vagy az arany pénzminősége magában a termelőerő, illetve az arany-mivoltban rejlik, és ezért ettől elválaszthatatlan. Filozófiai értelemben pontosan a minőség és lényeg azonosításának hibájába estek, amennyiben a termelőerők specifikus (mert csak meghatározott társadalmi feltételekből következő) létmegnyilvánulását — azaz *minőségét* — azonosították a termelőerők fogalmában kifejeződő *lényegi meghatározottsággal*. „A tőkés termelés gyakorlati szereplői és ideológiai szalmacséplői éppúgy nem tudják a *termelőeszközt* gondolatban elválasztani a manapság rátapadó antagonisztikus társadalmi álarctól, mint ahogy a rabszolgatartó sem tudja *magát a munkást* rabszolga jellegétől elválasztani." (II. 657. o.) — írta Marx.

A *kapitalizmus* körülményei között a tőkeminőség a termelőerőknek valóban „a léttel azonos, közvetlen meghatározottsága"; amíg a kapitalizmus fennáll, a termelőerőknek más társadalmi minősége nem lehet. A tőkésrendszer megszüntetésével azonban a termelőerők tőkeminősége is megszűnik „az lenni, ami" — anélkül, hogy ez magának a termelőerőknek a megsemmisülését jelentené, sőt közvetve éppen a termelőerők fejlődése determinálja a tőkeminőség megszüntetését és a szocialista tulajdonba vételt. A lényegi és a minőségi meghatározottság különbségéről a továbbiakban még részletesen fogunk beszélni, a fentiek előrebocsátására a minőségi meghatározottság „különös" jellegének érzékeltetéséhez volt szükség.

E „különös" jelleg azonban nem merül ki a tulajdonság és lényeg közötti „közbülső" helyzetben. *A minőségi meghatározottság „magáértvalósága"*

szerint is „különös", mert a konkrét és általános egysége. Objektív mivoltában ugyanis egy olyan meghatározottságot jelent, mely a jelenségek *adott* rendszerén belül is *különböző* létmegnyilvánulásokban rejlő *azonos* viselkedéstípust fejez ki.

A minőségi meghatározottság tehát maga is különbözők azonossága, ami már abból is következik, hogy specifikus *osztálymeghatározottság*, individuálisan különböző jelenségek *tipikus* és nem azonos létmegnyilvánulása. (Így pl. minden fém jó elektromos és hővezető, de nem azonos mértékben.)

Ha egy minőségi meghatározottságot nem az egyéni különbözőségektől elvonatkoztató típus-mivoltában, hanem *egyesekben* levő általánosként vizsgálunk, vagyis amikor *egy és ugyanazon specifikus viselkedéstípust a maga — adott határok között változó — megnyilvánulásai szerint tekintünk, akkor a jelenségek mennyiségi meghatározottságát fejezzük ki.*

2. A mennyiségi meghatározottság

Az elmondottakból világosan következik, hogy helytelen az a felfogás, mely a mennyiségi meghatározottságot matematikai fogalmakból nyert dedukciónak, a számszerűség derivátumának tekinti. E felfogás ellen Hegel lépett fel először, azzal, hogy „megszűnten-megmaradó minőségként" definiálta a mennyiséget (XIV. 179. o.), amivel éppen a mennyiségi és minőségi meghatározottság összefüggését érzékeltette, és kiindulópontot adott a mennyiségi meghatározottság és a puszta számszerűség megkülönböztetéséhez. A matematika ugyanis, amikor elvonatkoztatja a kvantumot a maga sajátos és különböző létformáitól, akkor nemcsak a minőségi meghatározottságtól vonatkoztat el, hanem ezzel együtt attól a konkrét anyagi tartalomtól is, melyet — a szó objektív, ontológiai értelmében — *a mennyiségi meghatározottság* jelent. Engels ezzel kapcsolatban a következőket írta: „A tiszta matematika tárgyát a valóságos világ térformái és mennyiségi viszonyai, tehát nagyon reális anyag alkotja. Hogy ez az anyag felettébb elvont formában jelenik meg, az a külvilágból való eredetét csak felületesen fedheti el. Hogy ezeket a formákat és viszonyokat a maguk tisztaságában vizsgálhassuk, ahhoz azonban *teljesen el kell őket választanunk tartalmuktól, s ezt mint közömböst félre kell tennünk . . .*" (VI. 41. o., az én kiemelésem — Sz. A.)

A *szám* mint kifejlett *matematikai absztrakció* tehát már teljesen közömbös mindenfajta tartalom iránt, nem ennek vagy annak a minőségi meghatározottságnak a jellemzője, nincs ehhez vagy ahhoz a létezőhöz kötve, a „három" éppúgy kifejezheti a szentháromságot, mint „A tőke" köteteinek számát. A számfogalmat a valóságos világból absztraháltuk, de éppen mert *már absztraháltuk* a valóságos világból, nem lehet minden további nélkül visszavetíteni abba. Ha egyszer igaz, hogy a szám fogalma a minőségi különbségektől való elvonatkoztatás útján jön létre, akkor számok absztrakt „alkalmazásán", dolgokon való megjelenítésén keresztül eleve csak olyan különbségeket kaphatunk, melyek minden minőségi meghatározottság iránt közömbösek. Éppen ezt az anyagi meghatározottságok iránti közömbösséget használta fel Berkeley vagy J. S. Mill arra, hogy szubjektivizálja a puszta számszerűségként értelmezett mennyiségi meghatározottságot. Berkeley állítása szerint „a szám (habár némelyek az elsőrendű tulajdonságok közé akarják számítani) nem fix, állandó, s magukban a dolgokban reálisan létező valami . . . Aszerint, amint

az elme különbözőképpen kombinálja ideáit, változik az egység; és mint az egység, a szám is, mely csak egységek gyűjteménye, változik. Ablakot egynek, kéményt egynek mondok; és mégis a házat, melyben több ablak és kémény van, ugyanily jogom van egynek mondani; és több ház tesz ki *egy* várost." (XI. 154. o.)

Mill ugyanezt a gondolatot az agnosztikus jellegű empirizmus oldaláról fogalmazta meg, amikor hangsúlyozta, hogy a minőség és mennyiség különbsége „érzékleteinkben rejlik", s meg sem lehet kísérelni annak kimutatását, hogy „az érzékletek közt mi a különbség". Felfogása szerint: „Azt, amiben az icce víz és icce bor hasonlítanak egymáshoz, és amiben az egy meg a tíz icce víz különböznek egymástól: mennyiségüknek nevezzük." (XVIII. 1. köt. 105. o.) Mill felfogása csak látszólag különbözik a Berkeleyétől, hiszen szintén azt sugallja, hogy a bornak vagy a víznek az jelenti a mennyiségi meghatározottságát, hogy *hány icce*, ez pedig akár érzéklet, akár „idea" — semmiképpen sem magában a dologban rejlik.

A kézenfekvő ellenvetés az lenne, hogy az *iccék* száma (vagy a házak száma stb.) a mértékegységtől függ, s ez valóban szubjektív, a mennyiségi meghatározottság viszont maga a megmérendő reális valóságnak az objektív kiterjedése, tömege stb., és ez független attól, hogy milyen mértékegységben fejezik ki, nem lesz tőle se több, se kevesebb. A mennyiségi meghatározottság objektivitásának ilyen *elvont* értelmezése, azonosítása a testi dimenzionáltsággal vagy számossággal, a *mechanikus* materializmus jellemző ismérve volt. Talán Spinozánál találhatjuk meg legpregnánsabban ennek megfogalmazását: „... testen valamely hosszú, széles, mély s bizonyos meghatározott alakú *mennyiséget* értünk ..." (XX. 14. o., — az én kiemelésem, Sz. A.)

A mennyiségi meghatározottság objektivitásának ilyen értelmezése azonban nem oldja meg azt a problémát, hogy mindez teljesen közömbös és külsődleges a jelenségek lényege és minőségi meghatározottsága szempontjából, és hogy szinte „felkínálja magát" az idealista interpretációknak, melyek éppen e közömbös és külsődleges viszonyt használják fel arra, hogy a mennyiségi meghatározottságot elválasszák az objektív valóságtól, és az érzékelésen vagy a tudaton keresztül a szubjektumból vezessék le. A „tíz icce" ugyanis a mondottak szerint nem a víznek, nem is a bornak, *hanem a tömegnek* a meghatározottsága, s a „tíz" éppen ezért itt teljesen közömbös az iránt, hogy vízről, borról vagy folyékony aranyról van-e szó, a szám *erre* semmiféle utalást sem tartalmaz. Ha viszont igaz kiinduló tételünk, hogy a mennyiségi meghatározottság mindig adott *minőséghez tartozik*, akkor a mennyiségi meghatározottság *tudományos kvantifikációja csak a jelenségek specifikus létmegnyilvánulásainak mérőszámait tárhatja fel.* Így pl., ha a víz mennyiségi meghatározottságait kutatjuk, akkor ehhez nem a lényege számára közömbös tömegből, hanem valamely *specifikus létmegnyilvánulásából* kell kiindulnunk. Ismeretes, hogy más folyadékokkal ellentétben, a víz sűrűsége nem változik egyenletesen a hőmérséklettel. E specifikus viselkedés-típus — mint minőségi meghatározottság — pl. már alkalmas a kvantifikálásra.

Ha megrajzoljuk a hőmérsékletnek a víz sűrűségére gyakorolt hatásgrafikonját, akkor egy specifikusan a vízre jellemző görbét kapunk, mely + 4 C°-nál fogja mutatni a legmagasabb sűrűségértéket. E görbe tehát a *víz* egyik specifikus létmegnyilvánulásának mennyiségi meghatározottságát kvantifikálja; éppen ez teszi e meghatározottságot valóban mennyiségi meghatározottsággá, szemben a „tíz icce" megjelöléssel.

Más utat kell keresni akkor, ha pl. valamely *sav* jellegzetes minőségét, vagyis azon specifikus létmegnyilvánulását akarjuk kvantifikálni, hogy vizes oldatban hidrogénion disszociál le molekuláiról. A kvantifikáció ez esetben a disszociáció mértékének megállapítását követeli meg: *annál erősebb egy sav, minél több hidrogénion disszociálódik oldatában.* (A sósav például azért „erős" sav, mert oldatában minden molekulájából szabaddá válhat a hidrogénion.)

Végül nézzünk egy társadalmi példát is. Lenin feltárta, hogy az imperializmus egyik specifikus létmegnyilvánulása a *tőkekivitel.* Hogy ez valóban jellemző ismérve az imperializmusnak, azt jól mutatja, hogy az azóta eltelt idő alatt még jobban megnövekedett a jelentősége. Az első világháború után a tőkés országok összes külföldi tőkebefektetése mintegy 50 milliárd dollár volt. 1960-ra ez az összeg két és félszeresére nőtt (kb. 124 milliárd dollár). Ebből egyedül az USA 64 milliárdot exportált, vagyis többet mint az összes többi kapitalista ország együttvéve s ezt az arányszámot viharos tempóban érte el, amennyiben 1939-hez képest csaknem meghatszorozta tőkekivitelét. E mennyiségi meghatározottságok tehát nemcsak a tőkeexportnak mint az imperializmus egyik minőségi meghatározottságának egyre növekvő jelentőségét mutatják, hanem az imperialista országok konkrét erőviszonyainak kvantifikálására is alkalmasak, amennyiben világosan kifejezik az USA jelenlegi vezető szerepét a kapitalista világon belül.

A felsorolt példák mindegyike egy bizonyos minőség konkrét megnyilvánulását, mértékét, terjedelmét fejezte ki, mégpedig mind *a szubsztrátumukat alkotó minőségre jellemző módon.* A puszta számszerűségtől eltérően, ezekben az esetekben közvetve *magát a minőséget* „mértük", és éppen nem egy — az adott jelenségosztály számára — közömbös, külsőleges meghatározottságot.

A bírált felfogásnak annyiban igaza van, hogy a mennyiségi meghatározottság mindig valamilyen mérhető, összehasonlítható egységben fejeződik ki, a hiba csak az, hogy itt megállnak, és nem veszik tekintetbe, hogy a tudományos gyakorlatban *a megvizsgálandó objektum természete szabja meg* a kvantifikáció tartalmát és módját. Vagyis nem a számokat „alkalmazzuk" a jelenségek kvantifikálására, hanem a vizsgálandó objektum meghatározottságainak adekvát kvantifikáció módját *keressük.* Ebben az értelemben a „10 icce" is lehet mennyiségi meghatározottság, ha van olyan jelenségosztály, melynek ez a kvantum valamely minőségi meghatározottságát „méri". Ily módon (a tulajdonság és minőség közti különbség relatív jellegének megfelelően) mindig csak *adott* jelenségosztályhoz viszonyítva állapítható meg, hogy valamely objektív kvantum mennyiségi meghatározottság-e vagy sem, mert attól, hogy az egyik osztály számára nem mennyiségi meghatározottság, még az lehet egy másik osztály számára — amennyiben ennek az osztálynak nem tulajdonság jellegű, hanem minőségi meghatározottságát fejezi ki.

A gyakorlati életben természetesen a tulajdonság jellegű meghatározottságok kvantifikálása is nélkülözhetetlen. Amikor ezt valamely *konkrét* összehasonlítás vagy nagyság-megállapítás szükséglete határozza meg, ez esetben is rögtön előbukkan az összehasonlítandó jelenségek objektív, anyagi mivolta, és kiderül, hogy a probléma nem oldható meg a matematikai fogalmak a priori alkalmazásával. Meggyőzően bizonyítja ezt Jánossy Ferenc „A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere" c. könyvében. Rámutat, hogy még egy egyszerű nagyságdefiníció sem függetleníthető a jelenségek objektív tulajdonságaitól. Egy sorbarendezési feladatnál, pl. ha golyók nagysági sorrendjének megállapításáról van szó, más nagyságdefiníció szükséges, mint akkor, ha kavicsokat akarunk sorba rendezni. Erősen különböző alakú kavicsok esetében ugyanis a

„nagyobb" és „kisebb" fogalma egyáltalán nem „magától értetődő", és egy bizonyos kritikus (mindig az összehasonlított jelenségektől függő) nagyságrenden belül teljesen problematikussá válik. Ugyanígy pl. senki számára sem okoz problémát annak eldöntése, hogy mi nagyobb, egy tehén vagy egy macska. Annál problematikusabb viszont ugyanez a feladat akkor, ha egy tehenet és egy lovat hasonlítok össze, hiszen hosszúság és magasság szempontjából általában a ló, míg szélessége és testének tömege szerint a tehén „nagyobb". A formális gondolkodás számára itt semmi probléma sincs, hiszen mindig adhatok fiktív ismérveket a sorbarendezéshez. A tudományos egzaktságra törekvő kvantifikációt azonban éppen az különbözteti meg az önkényes és öncélú metrizálástól, hogy legalábbis a dolgok *objektív tulajdonságaira* épül, és ezért *valóságos* különbségeket tükröz vissza. Ezért lépett fel Jánossy Ferenc „a korlátlan matematizálhatóság fétise ellen", hangsúlyozva: „műszaki" létére cáfolnia kell azt a szinte általánossá vált nézetet, hogy „kvalitásról beszélni merő absztrakció, hiszen minden kifejezhető mennyiségekkel." (XXXIV. 20—21. o.)

Természetesen a formális kvantifikálással való visszaélésnek (melyre számtalan példa van a biológia és különösen a társadalomtudományok területén) nem az ugyancsak korlátolt kvantifikáció-ellenesség az ellenszere. Minden tudománynak törekednie kell az általa vizsgált jelenségek kvantifikálására, hiszen ha a jelenségek minőségeinek, vagy legalábbis objektív tulajdonságainak alapján történik, akkor rendkívül fontos eszközt kapunk a folyamatok pontos leírására és egzakt összehasonlítására. A valóság törvényszerű összefüggéseibe is csak ezen keresztül nyerhetünk betekintést. Az egyaránt helytelen szélsőségekkel szemben helyesen szögezi le az „Általános statisztika" egyetemi tankönyve: „Mindenféle statisztikai tevékenység csakis a vizsgálat tárgyának természetét feltáró tudomány megállapításainak ismeretében folyhat." (XLI. 7. o.)

Bármennyire külsődleges tulajdonságot kvantifikál is valamely számszerű meghatározottság, ha valóban tudományos értékű, mindig a konkrét valóságot tükrözi, és ezért sohasem lehet abszolút közömbös hordozója iránt.

A mondottakból az is megállapítható, hogy bár Hegel vetette meg gondolati alapját a puszta számszerűség és a mennyiségi meghatározottság differenciálásának, felfogása nem hatolt a probléma gyökeréig. Ő ugyanis csak formálisan bírálta a matematikában szokásos mennyiségi definíciót (mennyiség az, ami növelhető és csökkenthető), amikor rámutatott, hogy valamit növelni vagy csökkenteni egyet jelent *mennyiségének* nagyobbá vagy kisebbé tételével, s ezért „a definíció helytelennek mutatkozik, mert magát azt a meghatározást használják benne, amelyet definiálni kellene". Ugyanakkor azonban aláhúzta, hogy „ama tökéletlen kifejezésben nem szabad félreismerni azt a fő mozzanatot, amelyen minden múlik; nevezetesen a változás közömbösségét, úgyhogy magában a fogalmában rejlik saját többje és kevesebbje, közömbössége önmagával szemben". (XV. 1. köt. 159—160. o.) A minőségre tehát Hegel szerint csak *közömbössége* által vonatkozik a mennyiségi meghatározottság. Felfogása szerint a mennyiségi meghatározottságok közömbösségében fellépő „valami" mindig egy kvantumban nyilvánul meg: „A *valami* kvantum; ámde a minőségi létezés, ahogyan magánvalósága szerint van, mint vele szemben közömbös van *tételezve*. A kvantumról, a számról mint olyanról stb. a valami nélkül szólhatunk, ami szubsztrátumuk volna." — írja Hegel (Uo. 196. o.) *Az általunk képviselt felfogásban viszont a mennyiségi meghatározottság értelmetlenné válik szubsztrátuma nélkül*, példánkban a +4 *csak akkor lesz mennyiségi meghatározottság*, ha hozzáteszem, hogy e C°-nál a legsűrűbb a víz, s a 124 milliárd is csak azáltal mennyiségi meghatározottság, hogy a *tőkekivitel* nagyságát fejezi ki. *Bizonyos* értelemben persze így is jogosan beszélhetünk a mennyiségi meghatározottság minőség iránti közömbösségéről, amennyiben a minőség nincs *egybizonyos* mennyiségi meghatározottsághoz kötve, több kvantumban fejeződik ki. Hegel azonban nem erre utalt, hiszen felfogása szerint e közömbösség magában a mennyiségi meghatározottság

fogalmában rejlik, nála a kvantum *tételezve van* a „közömbös meghatározottság" által, s e közömbösség csupán *megnyilvánul* abban, hogy több kvantum tartozhat adott minőséghez. „A szellem fenomenológiája"-ban több ízben is nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a mennyiség „épp a lényegtelen, fogalom nélküli viszony". (XIII. 30. o.) Álláspontunk szerint viszont a közömbösség nem a mennyiségi meghatározottság *fogalmát*, hanem csak ehhez viszonyított egyedi megnyilvánulásait, „példáit" illeti meg, maguk a mennyiségi meghatározottságok éppen fogalmuk szerint vonatkoznak az alapjukat képező minőségi meghatározottságra, amennyiben — mint láttuk — *csak benne és általa válnak azokká, amik: mennyiségi meghatározottságokká.*

Hegelnél a mennyiségi és minőségi meghatározottság csak *a mérték* fogalmában alkot valóban belső egységet. Felfogása szerint a létezésnek „így kettős mennyiségi meghatározottsága van, egyrészt az, amelyhez hozzá van kötve a minőség, másrészt pedig az, amelyen e minőség csorbítása nélkül mennyiségi változás mehet végbe . . ." (XV. I. köt. 306. o.) Maga a mérték tehát Hegel szerint *mint kvantum* „közömbös mennyiség", de *mint mérték* egyszersmind különbözik önmagától mint kvantumtól, mint ilyen közömbös meghatározástól, s korlátozása ama közömbös mennyiségi változásnak bizonyos határon." (Uo.)

Az is hozzá tartozik az igazsághoz, hogy Hegel hangsúlyozza: „ha a tárgyi világ szemléletében mennyiségi meghatározásokkal foglalkozunk, valójában mindig már *a mérték lebeg szemünk előtt mint e foglalkozás célja* . . . A statisztikában is a számok, amelyekkel foglalkozunk, csak az általuk meghatározott minőségi eredmények miatt érdekesek. Ellenben puszta számítások mint olyanok, az itt jelzett vezető szempont nélkül, joggal mennének üres kuriozitás számba, amely *sem elméleti, sem gyakorlati érdeket nem tud kielégíteni.*" (XIV. 179—180. o. Az én kiemeléseim — Sz. A.)

Hegel tehát nem azért tételezte a mennyiséget mint közömbös meghatározottságot, mintha egyetértett volna azzal a bírált felfogással, mely a mennyiségi meghatározottságot a számszerűség a priori derivátumának tekinti. Ma is sokan megszívlelhetnék azon útmutatását, hogy ha „a tárgy világ" mennyiségi meghatározottságait kutatjuk, foglalkozásunk célja csak a *minőségileg meghatározott* mennyiség feltárása lehet. Hegel csupán azért korlátozta a mennyiségi és minőségi meghatározottság egységét a mértékre, mert *csak a mértéket tekintette osztálymeghatározottságnak*, maga a minőségi és mennyiségi meghatározottság szerinte a dolgokhoz mint egyedi létezőkhöz (a „valami"-hez) tartozik hozzá. Szerintünk viszont mennyiségi (és minőségi) meghatározottság mindig a jelenségek adott *osztályához* tartozik — tehát eleve nem lehet „közömbös" meghatározottság.

A *mértéknek* ily módon koncepciónkban nincs kitüntetett szerepe, mert csupán konkretizálja a minőségi és mennyiségi meghatározottság egységét, megmutatja azokat a határokat, melyek között adott *osztály* valamely minőségi meghatározottságának megnyilvánulásait kifejező mérőszámok változhatnak. Ha ebből magának a mennyiségi meghatározottságnak a közömbösségére következtetnénk, akkor elmosnánk a különbséget az adott osztály számára valóban közömbös jellegű számszerű meghatározottságok és a minőséget kifejező mennyiségi meghatározottságok között. Ily módon egyként mennyiségi meghatározottságnak minősítenénk a dolgok esetleges, egyedi jegyeit és osztálymeghatározottságait, csupán azért, mert mindkettőt valamilyen számmal fejezzük ki. Ennek eredményeképpen a mennyiségi változá-

sok minőségi változásokba való átcsapása nem lenne bizonyítható, mint ahogyan sokan éppen annak alapján tagadják egyetemes érvényűségét, hogy olyan meghatározottságokra hivatkoznak, melyek változása az adott osztály esetében nem vezethet minőségi változásokra. Az ilyen esetekben mindig könnyen kimutatható, hogy — az általunk használt értelemben — nem mennyiségi meghatározottságokról van szó. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha mennyiségi meghatározottságnak eleve csak valamely *minőség* különböző megnyilvánulásait fogadjuk el, akkor ezek változásának természetes határt szab az alapul vett minőség, éppen mert a mennyiségi meghatározottság *nem közömbös* iránta. Az általunk elmondottakra ily módon fokozott mértékben vonatkoznak Engels szavai: „valószínűleg ugyanazok az urak, akik a mennyiség minőségbe való átcsapását eddig miszticizmusnak és érthetetlen transzcendentalizmusnak kiáltották ki, most ki fogják jelenteni, hogy ez egészen magától értetődő, triviális és lapos valami, amit ők már hosszú ideje alkalmaznak, és ily módon semmi újat nem tanulnak ebből." (VI. 363. o.) Valójában azonban „ugyanezen urak" között fogjuk találni azokat, akik a mennyiségi meghatározottságot a minőségtől független, ezt helyettesítő fogalomnak tekintik, és képtelenek különbséget tenni a puszta számszerűség és a jelenség minőségére, osztályhovatartozására utaló mennyiségi meghatározottság között.

Úgy gondoljuk, nem szorul bővebb bizonyításra, hogy a mennyiségi meghatározottság tartalmának vázolt értelmezése nem terminológiai kérdés. Ha a filozófia tudomány jellegét igeneljük, akkor kategóriáit összhangba kell hoznunk a természet- és társadalomtudományok objektív tartalmával. Kérdésünk szempontjából ez éppen azt jelenti, hogy a mennyiségi meghatározottságokat, melyek feltárása a legtöbb esetben komoly elmélyedést, nagy apparátussal végzett kutatásokat követel meg, ne azonosítsuk tetszés szerint szaporítható számformulák kitalálásával, a Mill által sugalmazott „tíz icce" színvonalán álló „meghatározottságokkal". Azok a tudományos szempontból értéktelen és könnyen cáfolható példák, melyek mindenfajta számszerű sajátosságról spekulatív úton „kimutatják" növelésük vagy csökkentésük minőségi változásba való átcsapását, csak arra alkalmasak, hogy kompromittálják, tudománytalan színben tüntessék fel a dialektikát.

Az eddigiekben csak az *extenzív jellegű* mennyiségi meghatározottságokról szóltunk, amennyiben minden eddigi példánk a minőségben rejlő mennyiséget kvantifikálta. A mennyiségi és minőségi meghatározottság egysége azonban az ellenkező oldalról is megnyilvánul, amikor valamely specifikus mennyiségben tárjuk fel a benne rejlő minőséget, vagyis amikor *a minőségi meghatározottságok vonatkoznak fogalmuk szerint egy kvantumra, amennyiben csak e kvantum által válnak adott osztály specifikus létmegnyilvánulásává, vagyis minőségi meghatározottsággá.* Ez utóbbiakat nevezzük *intenzív jellegű* mennyiségi meghatározottságoknak. Nézzünk erre is néhány példát:

Az ólom szakítószilárdsága 2 kg/mm².

Az alumínium olvadáspontja 658 C°.

Az acél fajlagos ellenállása 0,2 ohm (mm²/m).

A zsír tápértéke 9,3 kcal/g.

A kutya halált okozó (30 nap alatt 50%-os halálozást előidéző) sugárzásdózisa 325 r.

Az extenzív jellegű mennyiségi meghatározottságoktól (a továbbiakban: extenzív meghatározottságoktól) az intenzív jellegű mennyiségi meghatározottságok (a továbbiakban: intenzív meghatározottságok) a felszínen abban

különböznek, hogy egy „strikt" kvantumban fejeződnek ki. Ez annak következménye, hogy *maga az a meghatározottság, amelyre vonatkoznak, e kvantum nélkül nem minőségi jellegű*, hiszen maga a szilárdság az ólomnak *nem specifikus* létmegnyilvánulása, s ugyanígy a cseppfolyósíthatóság, az elektromos ellenállás, a tápérték, illetve a halált okozó sugárzás sem specifikus az alumínium, az acél, a zsír, illetve a kutya számára. Elektromos ellenállásról pl. szilárd anyagoknál, folyadékoknál, gázoknál egyaránt beszélhetünk, ezért az a meghatározottság, hogy pl. az acélnak elektromos ellenállása van, önmagában nem minőségi jellegű, mert nem az acél specifikus osztálymeghatározottsága. Miután azonban *az ellenállás nagysága függ az anyagfajtától*, ha megadom az ellenállás ohmokban mért fajlagos nagyságát, ezzel egyben egy anyagfajtát is megadtam. Ily módon a 0,2 ohm közvetlenül a maga *kvantummivoltában* minőségi meghatározottság, mert *specifikusan az acél* fajlagos ellenállását fejezi ki, éppúgy mint a 0,016 ohm az ezüst vagy a 0,017 ohm a réz fajlagos ellenállását. Az ilyen jellegű mennyiségi meghatározottságot éppen azért nevezhetjük *intenzívnek*, mert nem a benne kifejezett egységek kisebb vagy nagyobb számával jellemez egy minőséget, hanem közvetlenül a maga *határmivoltával*.

Az intenzív meghatározottságok nem tévesztendők össze az extenzív meghatározottságok csomópontjaival. Ez utóbbiak ugyanis eleve egy *minőségi* meghatározottság mértékhatárait fejezik ki. Így pl. ha valamely savanyú kémhatású folyadék hidrogénion-koncentrációját fokozatosan csökkentjük, pH = 7 értékhatárig nem változik a folyadék kémhatása. A pH = 7 értéknél azonban már *semleges* kémhatású, és pH > 7-nél *lúgos* kémhatású lesz a folyadék. A pH = 7 érték itt nyilvánvalóan a lúgos, illetve a savanyú kémhatás közötti *csomópont* szerepét tölti be, hiszen *egy adott mértékhatárok között változtatható minőség határát jelzi*. Ugyanaz a minőség — pl. a lúg kémhatása — lehet 8, 9 stb. pH értékű is, anélkül, hogy megszűnnék a lúg kémhatása lenni. Az intenzív meghatározottságnál viszont *eleve csak egy bizonyos* kvantum fejezheti ki a minőséget, hiszen a vizsgált meghatározottság az adott osztály számára csak e kvantum által válik minőségi jellegűvé.

Az intenzív meghatározottság vázolt értelmezése szintén eltér az általános felfogástól, mely intenzív mennyiségen valamely extenzív nagysággal nem kifejezhető minőségi fokozatot, szintet — a minőségi meghatározottság „intenzitásának" adott mélységét — érti (pl. I., II., III. fokú égési seb, vagy a szélerősséget, illetve a hatását mérő Beaufort-skála valamelyik — mondjuk szellőt vagy vihart kifejező — foka). E megkülönböztetés számunkra azért elfogadhatatlan, mert magával az e felosztás alapjául szolgáló elvvel nem értünk egyet, nevezetesen azzal, hogy az extenzív meghatározottság a puszta számszerűséggel egyenlő, és ezért kellene másként nevezni az olyan mennyiségi meghatározottságot, mely egy minőségi fokra utal. A „8 Bo erejű szél (vihar) hatása" a maga vonatkozásában semmivel sem mond többet vagy mélyebbet, mint „a pH < 7 értékű folyadék (sav) kémhatása" — mindkettő a maga sajátos eszközeivel egy minőségi meghatározottságot kvantifikál, mely mértékhatárainak keretei között változhat. Az általunk intenzív meghatározottságnak nevezett kvantum viszont valóban a maga intenzív határmivoltában lép fel minőségi meghatározottságként; *kvantum-mivoltában nem valamely minőséghez tartozó fokot, hanem egy fokhoz tartozó minőséget fejez ki*. (Az intenzív meghatározottság éppen csak abban különbözik a minőségi meghatározottságtól, hogy mindig *egy kvantumban* fejeződik ki.)

A mondottak alapján a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának „közkedvelt" példája, a víz halmazállapotváltozásai a 0 és 100 C -on, szintén *intenzív meghatározottságok, nem pedig egy extenzív meghatározottság csomópontjai.* Az a meghatározottság ugyanis, hogy a víz cseppfolyós, s mint ilyen képes szilárd, illetve légnemű halmazállapotba átmenni — a *víz* számára *nem minőségi* meghatározottság, hiszen ez nem a víz specifikus létmegnyilvánulása. Ily módon tehát a 0 és a 100 C fok sem lehetnek számára egy extenzív meghatározottság csomópontjai, hiszen nem minőségi meghatározottság az alapjuk. Másrészt viszont a 100 *fok C-hoz* valóban egy *minőség* tartozik: a víz forrpontja, mert nincs más folyadék, mely pontosan ugyanezen a hőfokon forrna; vagyis a 100 fok C mint forrpont specifikus a víz számára. Ugyanez a helyzet a fagypont vonatkozásában a 0 fok C-szal. Ily módon tehát valóban mindkettő intenzív meghatározottságnak bizonyul, hiszen érvényes rájuk, hogy nem valamely minőséghez tartozó fokot, hanem egy fokhoz tartozó minőséget fejeznek ki.

A mondottakon kívül a mennyiségi meghatározottságot még egy értelemben szokták használni. Engels például mint mennyiségi meghatározottságot tárgyalta a vegyületek kémiai összetételét kifejező számokat is, vagyis azokat a kvantumokat, melyek nem a jelenségek valamely osztályának specifikus létmegnyilvánulását, hanem magának a jelenségek adott *osztályának nevében kifejeződő meghatározottságot kvantifikálják.* Ebben az értelemben pl. az etán „mennyiségi meghatározottsága", hogy két szénatomból és hat hidrogénatomból áll. Nyilvánvaló azonban, hogy ez utóbbi esetben más természetű meghatározottságról, a valóság mélyebb szintjének megragadásáról van szó, mint amit a minőségi és mennyiségi meghatározottság keretében tárgyaltunk. A meghatározottság predikátuma itt már nem egy általános jellegében is érzékletes specifikus *lét*megnyilvánulás, hanem egy *lényegi meghatározottság*, melynek alanya nem a körülmények és kölcsönhatások adott rendszerének speciális ötvözetében fellépő osztály, hanem egy *osztály mint olyan.*

A marxizmus klaszikusai a mennyiségi és minőségi meghatározottság *terminusának* általános használatában nem differenciálták a létezés és a lényeg szintjét, nem különböztették meg terminológiailag az olyan változásokat, melyek csak adott minőség megváltozásához vezetnek, azoktól, melyek az adott jelenségosztály általános lényegének megváltozását eredményezik. Mindkét esetben a mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapására utaltak, annak megfelelően, hogy a lényeget és a minőséget általában szinonimákként használták. Magukban a konkrét elemzésekben azonban nagyon is határozottan megkülönböztették a különböző szinteket, mint ezt a termelőerők tőkeminőségének és lényegének marxi differenciálásában már láthattuk. A marxi politikai gazdaságtan alapkövét jelentő értékelmélet — filozófiai lényegét tekintve — szintén a minőség és lényeg megkülönböztetésén alapszik: „Mint értékek kabát és vászon oly dolgok, melyeknek *ugyanaz a szubsztanciájuk, egyenlőfajtájú munka* objektív kifejezései. De a *szabómunka* és a *takácsmunka* minőségileg különböző munkák . . . Ha a termelőtevékenység meghatározott és így hasznos jellegétől eltekintünk, úgy nem marad rajta egyéb, mint az, hogy *emberi munkaerő kifejtése.* A szabómunka és takácsmunka, bár minőségileg különböző termelőtevékenységek, mindketten *emberi* agy, izom, ideg, kéz stb. termelő kifejtése, és ebben az értelemben mindkettő *emberi munka.* Csak két különböző alak, amelyben emberi munkaerő kifejthető . . . De az áru értéke emberi munkát mint olyant képvisel, *emberi munka* kifejtését általában." — írja Marx. (II. 52—53. o.)

A szabómunka és takácsmunka tehát csak *közös lényegüknek*, az emberi munkának mint olyannak *minőségileg különböző* specifikus létmegnyilvánulásai — ez a marxi gondolat filozófiai magva. A lényeg és minőség e differenciá-

lása nélkül nem születhetett volna meg a marxi politikai gazdaságtan. Nyilvánvaló tehát, hogy a marxizmus *szellemében* járunk el, amikor nem differenciálatlanul használjuk e kategóriákat, és *a minőségi, valamint a mennyiségi meghatározottságot csak a létezés és nem közvetlenül a lényeg meghatározottságainak tekintjük.*

3. A lényegi meghatározottság

A lényegi meghatározottság a minőségi meghatározottságokon keresztül tárul fel az emberi megismerés előtt. A minőség — mint erre már utaltunk — mindig valami különös, csak a maga sajátos feltételei között igaz ismeretet ad a jelenségek adott osztályáról. Ahhoz, hogy az adott osztály lényegi meghatározottságát a maga közvetlenül általános mivoltában mint fogalmat ragadhassuk meg, ki kell oldanunk a minőségi meghatározottságokban kifejeződő specifikus viszonyok ötvözetéből, mert — Hegellel szólva — „a dolgok valójukban nem azok, amiknek közvetlenül mutatkoznak. Az sem minden, ha egyszerűen az egyik minőségről a másikra megyünk át s a kvalitástól továbbhaladunk a kvantitáshoz, hanem a dolgokban van valami maradandó s ez a lényeg." (XIV. 186. o.)

Ez a dolgokban levő „maradandó" az, ami különböző meghatározottságaiban is azonossá teszi a dolgokat, ami a jelenségeket mint relatíve önálló létezőket állítja szembe egymással, ami meghatározza a jelenségeknek a maguk környezetére gyakorolt sajátos hatását és a környezeti hatásokra való specifikus reakcióját. Hogy a lényeg valami „ilyesmit" jelent, azt az idealista Hegel, a mechanikus materialista Holbach és a dialektikus materialista Rubinstein — az alapvető tartalmi ellentétektől most eltekintve — egyaránt elfogadja. Holbach szerint „egy dolog *lényege* nem más, mint egyedi és sajátos természete" (XVI. 13. o.), s Rubinstein szerint: „Valamely dolog lényege nem más, mint az összes változásoknak, amelyek más dolgokkal való kölcsönhatása során vele végbemennek, a dologban foglalt alapja." (XLVIII. 123. o.)

A bevezetőben — Sinkaruk koncepcióját ismertetve — már utaltunk arra, hogy az a meghatározás, mely lényegen a tárgy általános — nemcsak ebben vagy abban a minőségben való lététől, hanem lététől *általában* elválaszthatatlan — meghatározottságát érti, a benne levő helyes kiindulópont ellenére is túl általános és ezért további differenciálás nélkül helytelen következtetésekhez vezet. E meghatározás ugyanis nem tisztázza a fő kérdést: az egyedi jelenségek az *individuális mivoltuktól vagy az osztályhovatartozásuktól* elválaszthatatlanul tartalmazzák-e a maguk lényegét? Ennek megválaszolásától függ azután az is, hogy valóban lényeges-e *minden* olyan tulajdonság, mely adott fajtájú jelenségtől „elválaszthatatlan", vagy csak a *minőségi* meghatározottságok fejezik ki a lényeget?

Arisztotelész zsenialitását mutatja, hogy már felvetette ezt a kérdést, amikor megkülönböztette az elsődleges és másodlagos szubsztanciákat, és a másodlagos szubsztanciákról a következőket írta: „. . . *egy bizonyos emberről* mondjuk, hogy ember, alanyban viszont nincs (ugyanis nem egy bizonyos emberben van *az* ember). Ugyanígy egy bizonyos emberről mondjuk, hogy élőlény, de nincs *az* élőlény egy bizonyos emberben." Ugyanakkor leszögezi, hogy a másodlagos szubsztanciáknak „meghatározása is és elnevezése is kijelenthető alanyáról (hiszen az ember meghatározását éppúgy mondhatod

egy bizonyos emberre, mint az élőlényét)." (X. Kategóriák 5, 3a 10—20.)

Arisztotelész szerint tehát, bár *egy bizonyos* emberben nincs benne *az* ember meghatározása, mégis *állítható* róla az ember név, *és ennek meghatározása*, egyaránt. Ebben a hagyományos logika szillogizmus axiómája, *a dictum de omni et de nullo* (mindenre és semmire vonatkozó kijelentés) elve jut kifejezésre, mely szerint (pozitív megfogalmazásban) minden, amit a dolgok valamely osztályáról (pl. az emberről) állíthatunk, fennáll ugyanezen osztály bármely egyedére mint individuumra (pl. Kovács Istvánra) is. A modern formális logika már sokkal „óvatosabb", megkülönbözteti a *fogalmak* extenzióit jelentő *logikai* osztályokat az *objektív valóság* osztályaitól, s állításait közvetlenül csak a logikai osztályokra vonatkoztatja. Helyesen mutat rá Engels nyomán (VI. 490. o.) G. Klaus, hogy a formállogikai alaptörvények a maguk fogalmi élességükben a tudományok közül csak a matematikában alkalmazhatók, éppen mert „a matematikai tárgyak, illetve az ilyen tárgyak osztályai nem valódi dolgok és dolgok osztályai, hanem a valóságtól való elvonatkoztatás termékei". (XXXVIII. 161. o.) Hogy mi történik akkor, ha a logikai osztályokat minden további nélkül *valóságos* osztályokkal cserélik fel, azt maga az arisztotelészi példa is jól mutatja. Az ember lényegének meghatározása („szerszámkészítő állat") ugyanis éppen hogy nem állítható hic et nunc minden egyes emberről mint *individuumról*, hiszen az emberek jelentős része nem végez termelőmunkát, és a termelőmunkát végzők sem csak akkor emberek, amikor dolgoznak, hanem akkor is, amikor például alszanak.

A mondottak alapján helytelennek bizonyul az a felfogás, mely a jelenségek individuális mivoltához kapcsolja a lényegi meghatározottságot. A marxista szerzők közül G. Klaus próbálta meg következetesen végigvinni e koncepciót — nem véve észre, hogy ezzel beleesett a logikai és a valóságos osztályok metafizikus azonosításának általa is bírált hibájába. Gondolatmenetének ismertetése minden általános fejtegetésnél jobban mutatja e koncepció tarthatatlanságát. Klaus a „Bevezetés a formális logikába" c. könyvében kísérletet tesz a minőség és lényeg megkülönböztetésére (XXXVIII. IV. fej. 2. §.), és a lényegi jegyeket *az illető tárggyal elválaszthatatlanul összekapcsolódó* tulajdonságokként határozza meg. A *minőségek* helyét a lényegi tulajdonságokon belül jelöli ki mint azon tulajdonságok csoportját, melyek „szükségszerűen tartoznak az illető dolgokhoz és az illető jelenséghez, és *csak* ehhez a dologhoz és ehhez a jelenséghez tartoznak, de nem tartoznak más dolgokhoz és jelenségekhez". A lényegi tulajdonságok másik csoportját úgy jellemzi, hogy „bár szintén szükségszerűen tartozik az illető dologhoz, de nem korlátozódik erre a dologra, hanem más dolgoknál is megtalálható". Példaként említi a beszédnyelvet az ember minőségi és a melegvérűséget az ember lényegi, de nem minőségi tulajdonságai között. Szerinte mindkettő *lényegi* tulajdonság, miután egyaránt elválaszthatatlanok az embertől, s a különbség köztük csupán az, hogy az előbbi az ember differencia specifikájához tartozik, míg az utóbbi nem. Klaus gondolatmenetében az „ember" terminus hol az ember *fogalmát*, hol pedig az *egyes* emberi individuumokat jelenti. A továbbiakban éppen az derül ki, hogy ez az *azonosítás logikai ellentmondásokhoz vezet*, és ily módon önmaga argumentálja azt, amit bizonyítani kívántunk.

Klaus példájából kiindulva: ha a melegvérűséget az ember lényegi tulajdonságának tekintem, akkor ennek — a vázolt koncepció szerint — csak az lehet az alapja, hogy minden *egyes* ember melegvérű. *Ezen az alapon* az ember lényegi tulajdonságának kellene tekintenünk azt is, hogy vezeti az elektromos-

ságot, vagy hogy a hő hatására kiterjed. *Tagadnunk* kellene viszont, hogy a *beszédnyelv* (melyet Klaus az ember első számú lényegi tulajdonságai között említ) lényegi tulajdonságunk, hiszen vannak néma emberek is. Ugyanígy tagadnunk kellene — mint erre már utaltunk — a munkának mint emberi tevékenységnek lényegiségét is. Akkor sem járunk jobban, ha — mint az idealisták teszik — a céltudatosságra redukáljuk az ember lényegét. Ha ez *azért* volna lényeges tulajdonságunk, mert minden *egyes* embertől elválaszthatatlan, akkor ennek a tulajdonságnak minden embernél, minden időpillanatban fent kellene állnia. Márpedig a mélyen alvó vagy ájult ember semmiféle céltudatos tevékenységet sem végez, az ember fogalmi ismérveinek egyikével sem rendelkezik közvetlenül. Ily módon tehát éppen az ember *emberi* tulajdonságainak lényegiségét kellene elvetnünk. Ha viszont a munkát, tudatot, beszédet tekintjük az ember lényegi tulajdonságainak, akkor már nem az egyes emberről, hanem *az embernek mint osztálynak a fogalmáról* van szó. De ehhez viszont meg nem tartozhat hozzá a melegvérűség, a kiterjedés stb., mivel ezek egy nagyobb osztálynak lényegi jegyei, és nem jellemzik az embert mint *embert*.

Látható tehát, hogy az „ember fogalmától elválaszthatatlan" és a „minden egyes emberi individuumtól elválaszthatatlan" terminusának azonosítása súlyos ellentmondásokhoz vezet. Valósággal „klasszikus" formában nyilvánul meg ez az ellentmondás akkor, amikor Klaus — koncepciójának megfelelően — az általa lényegtelennek minősített tulajdonságokat is kénytelen felvenni *a fogalom jegyei* közé, holott a fogalmat maga is a dolgok *lényeges* tulajdonságainak kiemeléseként határozta meg. Ha ugyanis igaz az, hogy a lényegi meghatározottság olyan tulajdonságot jelent, mely az adott osztály minden egyes elemétől elválaszthatatlan, *akkor a lényegtelen tulajdonságok mint ilyenek is hozzátartoznak a lényeghez*, hiszen minden egyes dologhoz tartoznak lényegtelen tulajdonságok.

„A fogalom alkotórészei tehát három csoportba tartoznak — szögezi le Klaus —: Először a minőségek, másodszor a szükséges, de nem elégséges tulajdonságok és harmadszor a lényegtelen tulajdonságok, amelyeket bizonyos határok között megváltoztathatunk vagy el is hagyhatunk. Szimbolikusan ábrázolva:

$$F\ (E,\ F,\ G) \ldots,\ a,\ b,\ c, \ldots,\ x,\ y,\ z \ldots)$$

Egy dolog általános fogalmától, pl. az ember fogalmától úgy jutunk mondjuk a Meyer vagy Müller fogalmához, hogy x, y, z helyére konkrét tulajdonságokat helyettesítünk. A fogalom tehát természete szerint ugyan általános, de magában foglalja a különöst és az egyedit."

Klaus leírja ugyan: „a tulajdonságok mindhárom csoportja a valóságban létezik, azonban nem egymástól elválasztva, hanem feloldhatatlan összefüggésben", sőt Lenint is idézi az egyes és általános dialektikus egységének bizonyítására — mindez azonban nem változtat azon, hogy a jelenségeket a maguk konkrét egyediségében *prope nihil*nek, az általánoshoz kapcsolt *lényegtelen járulék* produktumának tekinti. „Meyer vagy Müller" fogalmához szerinte úgy jutunk el, ha vesszük az ember fogalmának differencia specifikáját, hozzátesszük ehhez az egyes emberek végtelen számú „szükséges, de nem elégséges" tulajdonságát, s végül még valami lényegtelen, esetleges járulékot. Meyer úr fogalma ily módon pl. a következő: általános mivolta szerint tudattal rendelkező, termelést végző, beszédkészséggel megáldott (E, F, G . . .), egyébiránt feltétlenül melegvérű, jó elektromos vezető, kiterjedt (a, b, c . . .),

konkrétan szőke hajú, kék szemű, katonás külsejű úriember (x, y, z . . .). E sok tulajdonságból tehát csak megjelenésének utóbb említett előnyös bélyegei tartoznak szorosan véve Meyer úrhoz, ezek teszik őt *Meyer úrrá*, szemben Müller úrral, aki mindenben megegyezik vele, csak abban nem, hogy ő fekete hajú, barna szemű és hajlott hátú. Különbségek közöttük ugyanis csak az x, y, z . . .-vel jelzett tulajdonságokban lehetnek, hiszen mindketten azt állítják, hogy *emberek*, vagyis E, F, G és a, b, c ismérveikben azonosak.

Valójában nyilvánvaló, hogy az egyes embereknek nemcsak a lényegtelen tulajdonságaik konkrétak, hanem a lényegesek is, hiszen pl. a termelőtevékenység a legkülönbözőbb *konkrét* tevékenységek általánosítását jelenti. Ha az ember lényegi jegyeit „társadalmi lény" mivoltában foglaljuk össze, akkor *ez a maga elvont általánosságában* csak az ember *fogalmát* illeti meg. Az *egyes* emberek viszont nem „általában", hanem mindig valamilyen konkrét, sajátos feltételekkel meghatározott társadalmi lények, pl. munkások, kispolgárok, tőkések, forradalmárok, ellenforradalmárok stb. Az, ami az egyes emberek társadalmi mivoltát meghatározza, konkrét létezésében különnemű, összeadhatatlan kölcsönhatások végtelen sorát jelenti, melyek mindegyike esetleges az embernek mint társadalmi lénynek elvont fogalma számára. Amikor viszont azt mondom, hogy minden egyes ember *társadalmi lény*, ez már *absztrakció*, az egyes emberek konkrét, sajátos, különböző társadalmi meghatározottságainak *általánosítása*, s mint ilyen közvetlenül csak az ember *fogalmát* illeti meg.

A társadalmi lény-mivolt ugyanis nem úgy tartozik hozzánk, mint fejünk a testünkhöz. Az egyes emberek csak mint — „Gattungswesen" jellegükből következő (I. 49. o.) — fogalmi ismérvvel rendelkeznek a társadalmi lény-mivolt elvont jegyeivel; a céltudatos tevékenység, a beszéd stb. csak mint *általános képesség* közös az egyes emberekben. „. . . az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége." — írta Marx. (IV. 9. o.) Ez a magyarázata annak, hogy helytelen következtetésekre vezet, ha az ember fogalmára vonatkozó ítélet alanyát minden további nélkül valamely egyes emberrel cserélem fel. Ugyanis *bármennyire is az egyes emberek a hordozói az emberi nem lényegi meghatározottságának: nem külön-külön, egyénenként tartalmazzák ezt*, hanem csak „Gattungswesen" mivoltukban, *osztálymeghatározottságként*.

Nézzünk meg egy másik példát. Ismeretes, hogy a marxizmus klasszikusai az államot az osztályellentétek kibékíthetetlensége termékének tekintették, és lényegi meghatározottságát abban jelölték meg, hogy „külön elnyomó hatalom" az uralkodó osztály kezében. (IX. 426. o.) Ha ezt *minden további nélkül* dedukálni akarnánk *minden egyes* államra, akkor ellentétbe kerülnénk a marxizmus klasszikusainak azzal a sarkalatos — és a valóságban fényesen beigazolódott — álláspontjával, hogy a *proletárdiktatúra* állama „félállam", amennyiben az elnyomás céljaira *„még* szükség van külön apparátusra, külön gépezetre, az ‚államra', de ez már átmeneti állam, nem állam a szó tulajdonképpeni értelmében", mert azzal, hogy a demokrácia a lakosság óriási többségére terjed ki, „fokozatosan feleslegessé válik az elnyomásra szolgáló *külön gépezet*". (IX. 497. o.) Tehát az elhaló állam, mely átmenőben van az államiságból annak megszűnésébe: állam is és nem is, olyan állam, mely egyre inkább nem állam. Éppen e *fejlődési folyamat* objektív ellentmondása, nem pedig az államnak *mint olyannak* a lényege fejezi ki igazi mivoltát.

Az egyszerűbb jelenségek körében látszólag nem ez a helyzet, úgy tűnik, mintha a közönséges tárgyak számára a lényegi meghatározottság valóban az adott osztály minden *elemétől* elválaszthatatlan meghatározottságokat jelentené. Közvetlenül is belátható azonban, hogy ez az „elválaszthatatlanság" eleve csak *osztálymeghatározottság* lehet. Hogy egy hal számára a kopoltyúval való lélegzés döntőbb sajátosság, mint az, hogy testét pikkelyek borítják, csak akkor derül ki, ha már tudjuk, hogy *hal*, tehát ismerjük osztálymeghatározottságát. Egyedileg tekintve semmi sem árulja el, hogy a kopoltyú fontosabb, hiszen természetes állapotban ez is, az is „elválaszthatatlan" a haltól, egyformán elpusztul, akár kopoltyújától, akár pikkelyeitől fosztom meg. A tudományok története is azt bizonyítja, hogy először csupán a jelenségek *tulajdonságait*, majd *minőségi* meghatározottságait ismerjük fel, és *ezek általánosításán keresztül* vezet az út a *lényegi* meghatározottsághoz, mely ily módon már eredeténél fogva is egy jelenségosztálynak, nem pedig individuális tárgyaknak a meghatározását jelenti. Az elemek közötti kémiai különbségek jó részét — specifikus hatásaik és reakcióik (azaz minőségük) alapján — évszázadok óta ismerte a tudomány, különösen a színképelemzés alkalmazása után vált egzakttá minőségi meghatározottságukon alapuló megkülönböztetésük (méltán írták Kirchhoff és Bunsen pl. a nátriummal kapcsolatban, hogy „a vegytan egyetlen reakciót sem tud felmutatni, amelynek érzékenységét akár a legtávolabbról is össze lehetne hasonlítani a nátrium ezen színképelemzési meghatározásával"), s csak jóval ezután került sor az elemek lényegi meghatározottságainak felismerésére, vagyis arra, hogy az atommagban levő protonok száma és az ezáltal meghatározott elektronszerkezet határozza meg, milyen elemmel van dolgunk. Ez utóbbi esetben is *osztály*meghatározottságról van szó, pl. a N-atomnak mint olyannak a lényegi meghatározottságáról, amely nem egyenértékű azzal az állítással, hogy minden *egyes* N-atom magjában 7 és csak 7 proton van. Ennek igazolására „válasszunk ki" pl. egy $_{7}N^{16}$ izotópot. Ez az izotóp csak tömegszámában különbözik más N-atomoktól, ami önmagában még nem befolyásolná rendszámát, esetünkben nitrogén mivoltát. *Ez* a N-izotóp azonban *radioaktív*, tehát nem stabilis képződmény, béta-bomlás útján $_{8}0^{16}$ izotóppá alakul át. *Van* tehát olyan N-atom, amelyre nem igaz, hogy magjában 7 és csak 7 proton van, hiszen a N^{16} *átmenőben* van a 8-as protonszámú oxigén-létbe, olyan nitrogén, mely egyre inkább nem-nitrogén, éppen e *bomlási folyamat* objektív ellentmondása fejezi ki igazi mivoltát.

E problémák nem kerülhetők meg azzal, hogy a folyamat kiindulópontját az egyik, végkifejlődését a másik osztálymeghatározás alá dedukáljuk, és közéjük tesszük az „átmegy" szócskát. Az átmenet ugyanis nem valamiféle hidat alkotó „közbülső" harmadik az elkülönülten létező önálló meghatározottságok között, melyen átsétálhatunk az egyik szubsztanciából a másikba, hanem *magának az egyik meghatározottságnak* az átalakulása *a másik meghatározottságba*. Ily módon az átmenő jelenség a különböző meghatározottságok ellentmondásos egysége, mely nemcsak a kiindulópontját, illetve végkifejlődését jelentő osztálymeghatározottságoktól különbözik, hanem ezeknek „is-is" alapon való egyesítésétől is. Az „is-is" ugyanis szintén elfedi azt az alapvető tényt, hogy az átalakulás nem egyszerűen a különböző lényegek egyesítésén, hanem az egyik fokozatos *tagadásán* és ugyanakkor a másikba való fokozatos *átmenésén* keresztül történik. Éppen erre a problémára utalnak Lenin alábbi szavai: „Nem tudjuk a mozgást elképzelni, kifejezni, lemérni, ábrázolni anélkül, hogy meg ne szakítanók a folytonost, hogy le ne egyszerű-

sítenők, el ne durvítanók, fel ne darabolnók, el ne ölnők az elevent. A mozgás gondolati ábrázolása mindig eldurvítás, elölés — és ez nemcsak a gondolati, hanem az érzeti ábrázolás is, és nemcsak a mozgásé, hanem *minden* fogalomé.

Ebben van éppen a dialektika *lényege. Éppen ezt a lényeget* fejezi ki az ellentétek egységének, azonosságának formulája." (VII. 244. o.)

A dialektika tudományos megkerülhetetlensége a többi között éppen abból a gyakorlati problémából adódik, hogy a valóság jelenségei szüntelen mozgásban, változásban vannak, és — mint a példák is mutatták — „nemcsak a jelenségek múlékonyak, mozgékonyak, folyékonyak, csupán feltételes határok által elválasztottak, hanem a dolgok *lényegei* úgyszintén". (Uo. 238. o.)

Csak a dialektika — ezen belül különösen a dialektikus logika — oldhatja fel a jelenségek adott osztályba tartozásának mint fogalomnak merev lényegi meghatározottsága és ugyanezen jelenségek konkrét, individuális létének mozgó, változó, eleven mivolta közti ellentmondást. A formális logika számára e probléma megoldása fel sem merülhet, mert — amennyiben helyesen értelmezi feladatát — csak *logikai osztályokkal* foglalkozik, ahol az egyes és általános ontológiai ellentmondása eleve ki van küszöbölve. Az anyagi valóság objektív osztályainál azonban — mint láttuk — az egyes és általános ellentmondása következtében nem lehetséges a lényeget az *egyes* jelenségektől elválaszthatatlan tulajdonságokként felfogni, bár ugyanakkor az is világos, hogy *elszakítani sem lehet az egyes jelenségektől,* hiszen minden materializmus alaptétele, hogy az általános csak az egyesben létezhet. Ily módon nem marad más megoldás, mint amelyet elöljáróban már felvetettünk: az egyedi jelenségek *osztályhovatartozásuktól elválaszthatatlanul, vagyis osztályelem-mivoltukban* tartalmazzák a maguk lényegét. Egyszerűbben szólva: a jelenségek lényegi meghatározottságát azon objektív meghatározottságukban kell keresnünk, mely osztálynevükben fejeződik ki.

Amikor pl. a Napot és a nála ötszörte kisebb vagy ötszázszor nagyobb átmérőjű égitesteket egyaránt *csillagnak* nevezzük, csupán azon osztálymeghatározottságukra gondolunk, hogy belső energiaforrásból (atommag reakciókból) származó saját fénnyel rendelkeznek. Azt is tudjuk, hogy ennek egy bizonyos kritikus tömeg (kb. a Nap tömegének 1/20-ad része) az előfeltétele, s amikor valamely belső vagy külső oknál fogva egy csillag tömege ez alá süllyed, megszűnik csillag lenni. E folyamat (mind pedig ennek ellentéte) a kozmikus térségben állandóan végbemegy, ily módon a csillag-mivolt lényegi meghatározottsága nem valami mozdulatlan örök szubsztanciában, hanem a szüntelenül változó, keletkező és pusztuló jelenségek *viszonylagos állandóságában* létezik, csakúgy mint *minden lényegi meghatározottság.*

E viszonylagos állandóság tulajdonképpen az *osztályhovatartozást* jelenti, és ennek relatív jellege kettős értelemben is fennáll. Egyrészt az *egyes* jelenségek mindig csak „átmenetileg" tartoznak adott osztályba (filozófiailag közömbös, hogy ez egy ezred másodpercet vagy egy évmilliárdot jelent-e), amennyiben egyéni létük folyamán állandóan kisebb-nagyobb változásokat szenvednek, és így közvetve vagy közvetlenül előkészítik az átmenetet valamely másik osztálylétbe. „Ennélfogva az egyéni különbségeket, bárha a szisztematikusokat nem is igen érdeklik, magunkra nézve rendkívül fontosaknak tartom, mert bennök látom az első lépcsőt azok felé a jelentéktelen fajták felé, amelyeket a természetrajzi munkákban alig találnak érdemeseknek a megemlítésre. És azokat a fajtákat, amelyek valamelyest már világosabbak és állan-

dóbbak, lépcsőknek tekintem erősebben jellegzett és állandóbb fajták felé, s ez utóbbiakat lépcsőknek az alfajok s ezeket a fajok felé." — hangsúlyozta Darwin. (XXV. I. köt. 59. o.)

Ennek következtében két különböző időpillanatban nem feltétlenül ugyanazok az elemek tartoznak valamely anyagi osztályhoz. Sőt ha — az osztály sajátos természetétől függően — „elég nagy" időegységet választok, biztosra vehető, hogy már más elemek tartoznak hozzá, nemcsak abban az értelemben, hogy a korábbi elemek megváltoztak, hanem abban is, hogy egyesek kívül kerültek az adott osztályon és mások léptek a helyükbe. Ismét látható tehát, hogy valamely lényegi meghatározottság nem a jelenségek individuális mivoltához kötött, hiszen a jelenségek megváltozhatnak, kicserélődhetnek *anélkül, hogy az adott osztály lényegi meghatározottsága megváltoznék.* A lényegi meghatározottság éppen azért nem dedukálható minden további nélkül az egyes jelenségekre *mint individuumokra,* mert az egyedi jelenségek csak *osztályhovatartozásukban* tartalmazzák a maguk lényegét, osztályhovatartozásuk viszont mindig viszonylagos értelmű, ellentmondásos jellegű. (Vö. Engels fejtegetéseivel VI. 489—491. o.)

A lényeg tehát a jelenségek bizonyos körének osztályhovatartozását határozza meg, de ez a „kör" (a vázolt kettős értelemben is) mindig más jelenségeket tartalmaz. Ebben az értelemben oldhatók meg a Leibniz által felvetett problémák is, így pl. az, hogy Thészeus hajója, melynek az athénbeliek fokozatosan minden részét kicserélték, és így eredeti formájában teljesen felújították — „más" lett-e, vagy ugyanaz maradt? Hasonlóképpen ide tartozik az a kérdés is, hogy *azonos lény maradt-e* egy és ugyanazon ember élete egész folyamán? (XVII. 27. fej.) A válasz minden idealista misztifikáció, szellemi szubsztanciára való hivatkozás nélkül megadható: Thészeusz hajója éppúgy, mint ama bizonyos ember, a maga konkrét individuális mivoltában állandóan változott, szüntelenül *más* lett. E változások azonban bármi nagyok voltak is (hiszen a felnőtt ember általában minden szempontból jobban különbözik saját kisgyermekkori énjétől, mint egy másik felnőttől — s a felújított hajó is jobban különbözhet eredeti mivoltától, mint egy alakra más hajótól), osztályhovatartozáson belül maradtak, nem léptek ki hajó-, illetve embermivoltuk lényegi meghatározottságának köréből, s ebben az értelemben maradt változásai ellenére is „önmagával azonos" Thészeus hajója, illetve XY ember.

A mondottakkal szemben felvethető az a kérdés, hogy amikor a lényeget a jelenségek osztályhovatartozásának általános meghatározottságaként definiáljuk, nem kerülünk-e „hibás körbe"? Hibás körről azonban csak akkor beszélhetnénk, ha az egyedi jelenségeket lényegi meghatározottságuk alapján sorolnánk egy osztályba, és ezután osztályhovatartozásuk alapján következtetnénk lényegi meghatározottságukra. Ezzel szemben tanulmányunk *egészével* bizonyítottuk, hogy a jelenségek osztályozása (azonosítása és megkülönböztetése) már a tulajdonságok „aktív elsajátításával" megkezdődik (az első „osztálynevek" a praktikusan legjelentősebb tulajdonságokban való megegyezés gyakorlati tapasztalatai alapján születtek meg), ez fejlődik tovább a tulajdonságok tipizálásán, rangsorolásán keresztül a tulajdonság és minőség megkülönböztetésévé. A minőségi meghatározottság már *osztály*meghatározottság, s mint ilyen már általános jellegű, ennek azonban valamely — általános jellegében is érzékletes — *lét*megnyilvánulás, egy specifikus hatás vagy ellenhatás az alapja, s ebből, nem pedig egy a priori fogalomból következtetünk adott jelenségosztályra. E folyamat további általánosításá-

nak *eredményeként* áll tehát előttünk a lényegi meghatározottság, mely ily módon nem kiindulópontja a jelenségek osztályozásának, hanem *éppen az osztályozás gyakorlati és elméleti fejlődésének a terméke.*

Még világosabbá válik mindez, ha most már konkrétabban is megvizsgáljuk a minőségi és lényegi meghatározottság összefüggését. A már említett példák közül azok elemzése lesz a legmeggyőzőbb, ahol egy bizonyos jelenségosztály *több minőségi meghatározottságát* is ismerjük. Mint már említettük, a létezés szintjén semmi sem árulja el e teljesen különböző létmegnyilvánulások belső összefüggését, egy elem *színképéből* pl. sohasem lehetne kikövetkeztetni ugyanennek az elemnek valamely ismert reagenssel való *kémiai reakcióját* vagy *karakterisztikus röntgensugárzását.* Ha azonban a lényeg fogalma az általunk vázolt értelmezésben valóban „értelmes" absztrakció, akkor éppen e belső összefüggést kell megvilágítania, amennyiben feltárja a jelenségek specifikus létmegnyilvánulásainak *azonos* alapját, és ezen keresztül osztályhovatartozásuk általános meghatározottságát.

Vizsgáljuk meg ezt a fentebb említett példákban. A modern tudomány az atomok magjában levő protonok száma (rendszám) és, ettől elválaszthatatlanul, a protonokkal azonos számú elektronoknak az atomon belüli rendszere, héjszerkezete alapján osztályozza az elemeket. (A Mendelejev-féle periódusos rendszer — mai interpretációban — egyrészt a rendszám sorrendjében, másrészt az elektronhéjak száma (periódus) szerint csoportosítja a kémiai elemeket.) E lényegi meghatározottság felismerésében éppen a legkülönbözőbb specifikus létmegnyilvánulások azonos alapjának feltárásán keresztül vezetett az út. Ilyen specifikus létmegnyilvánulás pl. valamely atomfajta színképének vonalas szerkezete, mert — mint láttuk — egy-egy atomfajta csak meghatározott rezgésszámú sugárzásokat képes kibocsátani és elnyelni. Ennek elméleti magyarázata — melyet itt természetesen nem ismertethetünk — valóban az elektronszerkezet sajátosságaira épül. (Ld. pl. XXX. V. fej. 5. pont.) Ismeretes, hogy *ugyanez* (közelebbről a legkülső héj elektronszerkezete) határozza meg az elemek alapvető *kémiai* minőségeit is, hiszen az atomok vegyülésében a külső elektronok vesznek részt. A külső elektronhéj szerkezete azonban *önmagában véve* nem határozza meg az *egyes* atomfajták minőségét, hiszen a legkülső héj csak bizonyos közös és egyedileg éppen ezért nem specifikus sajátosságokra utal. Így pl. az alkáli fémek minőségi meghatározottságait jól megmagyarázza, hogy legkülső elektronhéjukon egy elektron helyezkedik el, és hogy a periódusos rendszer Ia oszlopát alkotják. (Ez utóbbi megszorítás már a legkülső elektronhéj *előtti* héj szerkezetét is figyelembe veszi, amennyiben a Ia csoportosítás alapja az, hogy a legkülső héj egyetlen elektronja előtt nemesgázszerű zárt héj van, szemben a Ib oszloppal, melynek legkülső — szintén egyetlen elektront tartalmazó — héja előtt nem ilyen elektronkonfigurációt találunk. Ennek megfelelően e két csoport bizonyos sajátosságai különböznek is.) Az Ia oszlopon belül, mondjuk az Li vagy a Cs specifikus létmegnyilvánulásainak magyarázatát azonban csak akkor kapjuk meg, ha nemcsak a külső héjt, hanem az atom *egész* — rendszáma által meghatározott — elektronstruktúráját vesszük alapul. A többi között csak így magyarázható meg az I oszlopban egymás alatt levő elemek pozitív jellemének növekedése, ugyanis pl. a Cs, mely 55 elektront tartalmaz, könnyebben le tudja adni legkülső pályáján levő elektronját, mint a 3 elektront tartalmazó Li.

A karakterisztikus röntgensugárzás még inkább megmutatja, hogy az egyes elemosztályok (atomfajták) minőségi sajátosságait a rendszámtól függő

elektronstruktúra határozza meg. A karakterisztikus sugárzás rezgésszáma ugyanis *kizárólag az antikatód anyagától függ*, bármilyen „keménységű" sugárzásnak teszünk ki pl. egy rézdarabot a rézdarabból kiinduló sugárzás egy része mindig változatlan rendszámú lesz, és a sugárzás e részének keménysége akkor és csak akkor fog megváltozni, ha az antikatódot valamely más anyaggal helyettesítjük. A karakterisztikus röntgensugárzás valamelyik lezárt elektronhéj egyik elektronjának kilökődése következtében jön létre, amikor a belső héj elektronja egy külsőbb pályán levő elektronnal pótlódik ki, ami nagy mennyiségű energia felszabadulásával, nagy energiájú sugárzással jár együtt. Moseley kimutatta, hogy a karakterisztikus sugárzás első vonala és az antikatód rendszáma között szabályszerű összefüggés áll fenn, melynek segítségével a Mendelejev-táblázat bizonyos (az atomsúly szerinti rendszerezéstől eltérő) sorrendi problémái is megoldhatók. Jól látható tehát, hogy más-más specifikus létmegnyilvánulás formájában *ugyanazon* általános osztálymeghatározottság, a rendszám által determinált elektronstruktúra jut kifejezésre, sőt a karakterisztikus röntgensugárzás azt is világosan mutatja, hogy a lényegi meghatározottsághoz valóban a minőségi meghatározottságok általánosításán keresztül jutunk el, hiszen segítségével sikerült a tudósoknak korrigálniok magát az osztályozás alapjául szolgáló lényegi meghatározottságot. Ily módon az elemek osztályhovatartozásának meghatározottsága valóban *lényegként* funkcionál: a specifikus létmegnyilvánulások (minőségek) azonos alapját jelenti.

Nézzük meg ezt egy társadalmi példán is. A minőségi meghatározottságok között a *tőkekivitelre* is hivatkoztunk, mint az imperializmus egyik minőségi meghatározottságára. De ugyanígy említhettük volna a világ gazdasági és területi felosztására való törekvést is, mely szintén specifikus létmegnyilvánulása az imperialista hatalmaknak. Lenin „Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka" c. művében határozottan leszögezi, hogy „*az imperializmus, gazdasági lényegét tekintve, monopolkapitalizmus*. Ezzel már meg is határoztuk az imperializmus történelmi helyét, mert a monopólium, amely a szabadverseny talaján és éppen a szabadversenyből nő ki, átmenet a kapitalista rendből egy magasabb társadalmi és gazdasági rendbe." (VIII. 311. o.) (Az én kiemelésem — Sz. A.)

Az imperializmus jellemzése során legtöbbször az „öt lenini ismérvről" szoktak beszélni, melyek között a monopóliumok uralma legfeljebb a primus inter pares szerepét játssza. Ez esetben is bebizonyosodik azonban, hogy a lényegi meghatározottság nem pusztán definitív jellegű, hanem ténylegesen meghatározza az adott jelenségosztály specifikus viselkedéstípusait. Maga Lenin a következőket írja erről: „Ha az imperializmus lehető legrövidebb meghatározását kellene adni, azt kellene mondanunk, hogy az imperializmus a kapitalizmus monopolista szakasza. Ez a meghatározás magában foglalná a legfontosabbat, mert egyrészt a finánctőke nem más, mint néhány igen nagy monopolista bank tőkéje, amely egybeolvadt az ipari kapitalisták monopolista szövetségeinek tőkéjével; másrészt pedig, a világ felosztása átmenet arról a gyarmatpolitikáról, amely akadálytalanul terjeszkedhet a még egyetlen tőkés állam által sem elfoglalt területeken, a már teljesen felosztott földterületek monopolista birtoklásán alapuló gyarmatpolitikára." (VIII. 275—276. o.) S ezután következik e lényegen alapuló definíció részletesebb kifejtése, didaktikus felbontása az ismeretes öt döntő ismertetőjelre, annak hangsúlyozása mellett, hogy „általában minden meghatározás csak feltételes és viszonylagos

jelentőségű, mert soha sem ölelheti fel a teljesen kifejlődött jelenség minden összefüggését". (Uo.) Mindez egybeesik koncepciónkkal, mely a lényeget mint a jelenségek különböző minőségeinek (azaz specifikus létmegnyilvánulásainak) azonos alapját — és ezzel csupán osztályhovatartozásának általános meghatározottságát — definiálja, vagyis korántsem lép fel a teljesség igényével.

Az elemzett példákból az is látható, hogy a lényegi meghatározottság konkrét tartalma a megfelelő jelenségosztálytól függően egyaránt megadható matematikai formulákkal vagy enélkül — ez azonban lényeg-mivolta szempontjából közömbös, és egzaktságának sem fokmérője. Az állam vagy az imperializmus lényegének lenini definíciója nem kevésbé egzakt, mint egy kémiai elem lényegének a rendszámmal való meghatározása.

A lényegről mint bizonyos jelenségek osztályhovatartozásának általános meghatározottságáról beszélve a mondottak alapján nem okozhat problémát, hogy a jelenségek több osztályba tartoznak. Bodri egy-személyben eleme például az anyag, a tömeg, az élőlény, az állat, emlősállat, kutya, pulikutya névvel jelzett osztályoknak, és könnyen lehetséges, hogy pulikutya léte sem bizonyul végső osztálymeghatározottságnak, hanem ez is tovább szűkül. Mindez azonban csak akkor jelent problémát, ha a *különböző osztálymeghatározottságokat összekeverjük* és azon a címen, hogy Bodri nemcsak kutya, hanem egyben élőlény is — pl. kutya mivoltának lényegi meghatározottságát élőlény mivoltának lényegi meghatározottságává léptetjük elő, vagy megfordítva. Ha világosan tisztázzuk, hogy *melyik jelenségosztályról* beszélünk, akkor semmilyen problémát sem jelent az, hogy ennek elemei más osztályokba is beletartoznak. Bodri ugyanis nem puli mivoltában anyag, hanem csupán annál fogva, hogy objektíve létezik, nem puli mivoltában tömeg, hanem testének tehetetlenségénél fogva stb. Vagyis bármennyire is *Bodri* létezik objektíve, és *Bodri* testének van tehetetlensége — éppoly jogtalan lenne ezt éppen *kutya*mivoltának lényegi meghatározottságához kapcsolni (ennek következményeit Klaus felfogásánál láttuk), mint megfordítva, az anyag vagy a tömeg lényegébe belefoglalni a kutya specifikus lényegét.

Mindez ismét alátámasztja, hogy a lényeg szigorúan csak *osztálymeghatározottságként* fogható fel, minden más értelmezés önkényessé, bizonyíthatatlanná teszi mibenlétét, és ellentétben áll a tudományos megismerésben betöltött szerepével. Talán felesleges is megjegyeznünk, hogy mindez nem jelenti valamiféle „végső" lényeg elismerését. A jelenségek osztályhovatartozását meghatározó tényezőket mind mélyebben ismeri meg a tudomány, és ami ma lényegként funkcionált, arról holnap kiderülhet, hogy maga is csak egy mélyebb lényeg megjelenése. *Kérdésünk szempontjából* azonban ez érdektelen, hiszen a lényegi meghatározottság kritériumaként nem valami meghaladhatatlan abszolútumot jelöltünk meg, hanem csupán a jelenségek adott köre osztályhovatartozásának általános meghatározottságát, ami egyáltalán nem zárja ki e meghatározottság mind egzaktabb, mélyebb megismerésének végtelen folyamatát.

IDÉZETT MÜVEK

I. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp. 1962.
II. Marx: A tőke. I. Szikra, 1949.
III. Marx: Bérmunka és tőke. Vál. műv. I. Szikra, 1949.

IV. Marx—Engels: A német ideológia. Művei 3. köt. Bp. 1960.
V. Marx—Engels: Válogatott levelek. Szikra, 1950.
VI. Engels: Anti-Dühring. Művei 20. köt. Bp. 1963. Engels: A természet dialektikája. Uo.
VII. Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961.
VIII. Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Műv. 22. köt. Szikra, 1951.
IX. Lenin: Állam és forradalom. Művei 25. köt. Szikra, 1962.
X. Arisztotelész: Organon I. Akad. Kiadó, 1961.
XI. Berkeley: Értekezés a látásnak egy új elméletéről. Franklin, 1909.
XII. L. Feuerbach: Válogatott filozófiai művei. Akad. Kiadó, 1951.
XIII. Hegel: A szellem fenomenológiája. Akad. Kiadó, 1961.
XIV. Hegel: Enciklopédia I. Akad. Kiadó, 1950.
XV. Hegel: A logika tudománya. Akad. Kiadó, 1957.
XVI. Holbach: A természet rendszere. Akad. Kiadó, 1954.
XVII. Leibniz: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Bp. 1930.
XVIII. J. S. Mill: A deductiv és inductiv logika rendszere. Bp. 1874. Ráth Mór kiadása.
XIX. Plehanov: A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Szikra, 1950.
XX. Spinoza: Etika. Franklin, 1919.
XXI. A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1963.
XXII. Baldwin: Dictionary of philosophy and psychology. Gloucester 1957.
XXIII. J. Bober: Kvantita a kvalita v kibernetike. Otazky marxistickej filozofie. 1963. No. 5.
XXIV. L. de Broglie: Sur la complementarité des idées d'individu et de systeme. Dialectica Vol. 2. No. 3/4. 1948.
XXV. C. Darwin: Fajok keletkezése ... Athenaeum, 1911.
XXVI. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 1910.
XXVII. D. B. Elkonyin: Gyermeklélektan. Tankönyvkiadó, 1964.
XXVIII. Erdey-Gruz Tibor: Anyag és mozgás. Akad. Kiadó, 1962.
XXIX. Erdey-Gruz Tibor: Az anyagszerkezet alapjai. Műszaki K. 1961.
XXX. Fényes—Nagy: Mikrofizika. Gondolat, 1959.
XXXI. Foulquie: Dictionnaire de la langue philosophique. Paris 1962.
XXXII. Hoffmeister: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955.
XXXIII. С. Г. Иванов: О многокачественности предметов, прерывности и непрерывности в скачках в изменении природы и общества. Ученые записки ЛГУ. 1956. № 196.
XXXIV. Jánossy Ferenc: A gazdasági fejlettség mérhetősége és új mérési módszere. Közgazd. és Jogi K., 1963.
XXXV. Б. М. Кедров: О количественных и качественных изменениях в природе. Москва, 1946.
XXXVI. B. M. Kedrov: Az anyag mozgásformáinak összefüggése a természetben. A modern természettudományok filozófiai problémái. Akad. Kiadó, 1962.
XXXVII. Kirchner—Michaelis: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Leipzig 1911.
XXXVIII. G. Klaus: Bevezetés a formális logikába. Gondolat, 1963.
XXXIX. A. Kolman: Rozbor kategorii materialistické dialektiky. Filosoficky Casopis. 1957. No. 3.
XL. Константинов: Философская энциклопедия 2. Москва, 1962.
XLI. dr. Köves Pál—dr. Párniczky Gábor: Általános statisztika. Tankönyvkiadó, 1964.
XLII. Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. 8. kiad. Paris 1960.
XLIII. Sz. Meljuhin: A szervetlen természet fejlődési dialektikája. Gondolat, 1963.
XLIV. Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 1962.
XLV. И. Б. Новик: О категориях «вещь» и «отношение». Вопросы Философии 1957. № 4.
XLVI. Н. Ф. Овчинников: Качество и свойство. Вопросы Философии 1960. № 6.
XLVII. П. Д. Пузиков: О разнопорядковости качеств вещей. Философские Науки 1960. № 3.
XLVIII. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962.
XLIX. А. П. Шептулин: Диалектика единичного, особенного и общего. «Высшая школа» Москва, 1963.

L. В. И. Шинкарук: Качество и сущность. Вопросы Философии 1963. № 9.
LI. Straub F. Bruno: Általános, szervetlen és analitikai kémia. Egészségügyi Kiadó.
LII. Straub F. Bruno: Biokémia. Medicina, 1958.
LIII. M. Suchy: K otázki kvality a kvantity. Otázky dialektiky poznania. S. A. V. Bratislava, 1961.
LIV. В. И. Свидерский: К проблеме многокачественности явлений. Вестник ленинградского университета 1958. № 17.
LV. В. И. Свидерский: О диалектике элементов и структуры. Москва 1962.
LVI. A Szpirikin: A tudat eredete. Gondolat, 1963.
LVII. А. И. Уемов: Вещи, свойства и отношения. Москва 1963.

СВОЙСТВО — КАЧЕСТВО — КОЛИЧЕСТВО — СУ́ЩНОСТЬ

Андраш Дьерд Сабо

Для экзактной конкретизации проблем, связанных с принципом развития, необходимо недвусмысленное, соответствующее научным и логическим требованиям определение понятий свойства, качества, количества и сущности. Автор настоящей работы — опираясь на позитивные и негативные результаты сделанных до сего времени попыток решения проблемы (марксистской направленности) — формулирует, пока лишь в качестве рабочей гипотезы, свои в значительной степени отклоняющиеся от привычного понимания определения, которые он желает в процессе своей дальнейшей работы «испытать» при анализе общественных явлений.

Вводная часть работы излагает позицию «общепринятого философского мнения» и те важнейшие критические замечания, которые были сделаны за последние годы — главным образом советскими философами — в связи с этой позицией. В то же время автор указывает и на ограниченность этих критических замечаний, прежде всего на то, что сделавшие их авторы не осознают того факта, что категории свойства, качества, количества и сущности относятся к объективной *классовой определенности*, содержащейся в отдельных явлениях.

По мнению автора, *качественная определенност* это не какая-то субстанциальная данность, не внутренняя определенность, заключающаяся в вещах, взятых самими по себе. Качественная определенность существует во взаимодействиях, зависящих от данной системы явлений, как специфическое проявление бытия, характерное для определенного класса явлений и содержащееся в воздействии вещей на их среду и в реакциях их на влияния среды. Различие между качеством и свойством состоит в том, что *свойство* характеризует не сам класс, о котором идет речь, а более или менее широкий круг явлений. Так например, хорошая электропроводимость — свойство железа, а не качество его, так как железо представляет собой хороший проводник не потому, что является *железом*, а потому, что оно *металл*. Дело в том, что хорошая электропроводимость — специфическая, т. е. качественная определенность класса металлов.

Если же данная качественная определенность анализируется не как классовая определенность, отвлеченная от индивидуальных различий, а как общее, заключенное в *единичном*, т. е. если рассматривается один и тот же тип поведения в его — изменяющихся в данных границах — проявлениях, то мы выражаем *количественную определенност* явлений. В противоположность общеприятному мнению количественная определенность, по мнению автора, не просто численность, не производное математических понятий. Количественная определенность всегда относится к данному качеству, выражает конкретное проявление, меру, объем какого-либо *качества* способом, характерным для качества, составляющего субстрат данного количества. В противоположность Гегелю количество рассматривается здесь не как относящееся к качеству вследствие своего «безразличия». По мнению автора, количественные определенности именно соответственно своему понятию относятся к составляющему их основу качеству, так как только в нем и на его основе становятся тем, что они есть — количественными определенностями.

Тогда как качественные определенности фиксируют данный класс явлений в форме специфического проявления *бытия*, чувственного и в своем общем характере, субъект *существенной определенности* представляет не класс, выступающий в своеобразном слитке данной системы обстоятельств и взаимодействий, а *класс как таковой*. Таким образом к осознанию существенной определенности мы можем придти через обобщение качественных определенностей. Индивидуальные явления только в своей *классовой принадлежности* —

а не в индивидуальной «это» — сти — содержат существенную определенность. Сущность именно поэтому не может быть понята как неотделимая от вещи как *индивидуума* определенность. Сущность — общая определенность классовой принадлежности явлений, и как таковая представляет собой тождественную основу специфических проявлений бытия (качеств) явлений.

PROPERTY, QUALITY, QUANTITY, QUIDDITY

A. Gy. Szabó

An unambiguous, logical and scientific definition of property, quality, quantity and quiddity is indispensible in order to exactly and concretely tackle the problems related to the principle of development. In view of all the positive and negative results of all the pertinent Marxistic attempts in this field, the author conditionnally formulates his definition which significantly differs from the conventional view and attempts to test them in his own research on social processes.

In the introduction the study describes the commonly held views in philosophy and those more important unconventional critical stands taken mainly by Soviet philosophers during the past years. He also points out the shortcomings of these criticisms, mainly that they do not consider the categories of property, quality, quantity and essence to pertain to the objective *class determinateness* inherent in the individual phenomena.

The author holds that *qualitative* determinateness is not a sort of substantial feature, nor is it an intrinsical determinateness inherent in the things-in-themselves. Qualitative determinateness exists in the interpenetrations dependent on the given system of phenomena; in the effects of things on the environment and as a specific manifestation of being in the reaction of things to environmental effects. (Such a manifestation is characteristic of a determinate class of phenomena.) The difference between quality and property may be understood if we recognize that property does not describe only the given class, but also a broader or narrower sphere of phenomena. Thus, for instance, electric conductivity is the property and not the quality of iron because iron is to be regarded as a good electric conductor as a metal, and not merely as iron. Good electric conductivity is a specific, i.e., qualitative determinateness, of the class of *metals*.

If a qualitative determinateness is not examined as a class determinateness abstracted from individual differences, but as a universal inherent in the individual, i.e., when one and the same specific type of behavior is examined in light of its own manifestations (varying within given limits), the *quantitative* determinateness of phenomena is expressed. In contrast to the commonly hold view the author maintains that quantitative determinateness is not merely a numerical relation or dreived from mathematical concepts. Quantitative determinateness always belongs to the given quality and it expresses the concrete manifestation, degree, extension of some quality in a way characteristic of the qualities forming the substrata of quantity. In this case, quantity — in opposition to the Hegelian view — is not related to quality because of its „neutralit ". The author holds that quantitative determinatenesses are related to their fundamental quality precisely by their concept because their very being as quantitative determinatenesses is possible only by this.

Qualitative determinatenesses grasp a given class of phenomena as a form of the manifestation of being which is sensuous and specific even in its universality. On the other hand the subject of quidditative determinateness is not a class established by the special fusion of circumstances and interpenetrations in a given system, but it is a class as such. Thus the generalization of qualitative determinatenesses precedes the recognition of quidditative determinateness. The individual phenomena contain the quidditative determinateness only in their class orientation and not in their own individual existence as „this". Thus essence cannot be treated as a determinateness inseparable from things as individuals. *Essence is the universal determinateness of the class orientation of phenomena.* And as such it is the identical basis of the specific(qualities), the manifestations of the being of phenomena.

Absztrakt zene — konkrét zene[1]

UJFALUSSY JÓZSEF

1.

„Közönséges előítélet, hogy a filozófiai tudománynak csak elvontságokkal, üres általánosságokkal van dolga — ezzel szemben a szemlélet, empirikus öntudatunk, önérzésünk, az élet érzése a magában konkrét, a magában meghatározott gazdag." — Hegelnek ez a régi megállapítása — filozófiatörténeti előadásainak bevezetésében[2] — sajnos, még ma is érvényes. Ha manapság dilettáns esztétikusokat, műélvezőket vagy, nemritkán, gyakorló művészeket hallunk „absztrakt" és „konkrét" művészetről beszélni, szóhasználatukból hamarosan kiderül, hogy a két kategóriát vulgárisan értelmezik. Úgy, ahogyan ezt a nézetet Hegel egy másik helyen, Logikájában jellemezte: „. . . a szemlélet adott anyagát és a képzelet különféleségét a reálisnak veszik a gondolttal és a fogalommal szemben . . ."[3] Ebben az elég általános, vulgáris-adialektikus felfogásban aztán mintegy egyenlőségjellel kapcsolódik össze az egyik oldalon az érzékelhető, a tárgyi, az egyes és a konkrét — a másik oldalon ezek ellentéteiként a gondolati, a nem-tárgyi, az általános és az absztrakt.

Ha ugyanis van valami, ami az adialektikus gondolkozás számára megközelíthetetlen — és a mindennapi, praktikus gondolkodás a nem-érzéki szférában többnyire adialektikus természetű —, úgy az éppen az ellenmondás két oldalának kölcsönös egymásban-léte: „Az érzéki dolgokra nézve elfogadjuk ezt, hogy ilyen különböző együtt van; a szellemre nézve azonban a különbözőt főképpen ellentétesnek fogjuk fel . . .[4] — jellemzi Hegel találóan gondolkozásunknak ezt a kettős természetét. Az adialektikus szemlélet az ellenmondás két oldalát csak egymáson kívül tudja gondolni, vagy abszolút konkrétnak, vagy abszolút absztraktnak. Hogy e között a „vagy — vagy" között olyan érzéki-reális és gondolati jelenségek, kategóriák végtelen sokasága tenyészik, amelyek egyszerre konkrétak és absztraktak, amelyek egyik vonatkozásukban konkrétak, a másikban ugyanakkor absztraktak, az számára elgondolhatatlan. Nehéz elfogadnia, hogy az egyes is lehet absztrakt és az általános is lehet konkrét; hogy a legérzékibb, a legkézzelfoghatóbb tárgyi realitás is absztrakt lehet kiragadva szimultán és szukcesszív összefüggéseiből, és a legelvontabb, a legtestetlenebb gondolat, fogalom is konkrét abban a mértékben, amennyi-

[1] Az Internationale Hegel-Gesellschaft salzburgi kongresszusán 1964. szeptember 7-én elhangzott német nyelvű referátum magyar változata.

[2] Hegel: Előadások a filozófia történetéről, 1—3. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, 1958—59. (A továbbiakban: *Fil. tört.)* 1/38. — Hegel: Sämtliche Werke — Jubiläumsausgabe (Glockner). Stuttgart 1953. (A továbbiakban: HJA) XVII. 53.

[3] Hegel: A logika tudománya, 1—2. Fordította Szemere Samu. (A továbbiakban *Log.)* Akadémiai Kiadó, 1957. 2/197. — HJA V. 20.

[4] *Fil. tört.* 1/39. — HJA XVII. 54.

ben a tartalmának lényegéhez tartozó meghatározottságok szükséges egységét jelenti.

Az efféle kényelmes egyszerűsítés még csak elboldogul valahogyan azokban a művészetekben, amelyek világunk tárgyait közvetlen tárgyi alakjukban állítják elénk, de rendszerint éppen a zene magyarázatában mond csődöt, nem beszélve arról, hogy a többi művészetben is a látszatot interpretálja a jelenségben manifesztált lényeg helyett. Ezért nem látszik feleslegesnek, hogy Hegel filozófiájának a konkrét és absztrakt dialektikájára vonatkozó általános tanulságait éppen a zenével kapcsolatban elevenítsük fel, megkíséreljük a zeneesztétikára értelem szerint úgy alkalmazni, ahogyan magának Hegelnek — kora zenefelfogásának körülményei között — nem sikerülhetett. Gondolatmenetünk itt természetesen csak elnagyolt vázlat lehet.

Akárhonnan idézzük Hegel írásaiból a konkrét és az absztrakt meghatározását, egyértelmű és egyszerű felvilágosítást kapunk felőlük. A konkrét eszerint „különböző meghatározások egysége",[5] az absztrakció pedig „*szétválasztása* a konkrétnak és *elszigetelése* meghatározásainak".[6] Vagy — az absztrakció, a gondolkozás tevékenységére vonatkoztatva: „A gondolkozás absztrakció, amennyiben intellektusunk konkrét szemléletből indul ki, a különféle meghatározások közül az egyiket elhagyja, a másikat meg kiemeli, s a gondolkozás egyszerű formáját adja neki."[7]

Az absztrahálás tehát mint a gondolkozás módszere, nem annyit jelent, hogy „a konkrétből csupán *a mi szubjektív célunkra* kiemeljük az *egyik* vagy a *másik* jegyet".[8] „Az absztraháló gondolkodás tehát nem tekinthető amaz érzéki anyag puszta félreállításának, amely ezáltal nem szenved kárt realitásában, hanem inkább ennek az anyagnak a megszüntetése (Aufheben) és mint puszta *jelenségnek* redukálása arra a *lényegesre*, amely csak a fogalomban nyilvánul".[9]

Mi egyéb azonban a realitásnak ez a felbontása, egyes meghatározottságainak kiemelése, majd az egésznek a fogalmiság fokára emelése a lényeges vonások szerint mint az absztraktnak a fogalmiság fokán való újbóli konkretizálása? Ebben az értelemben mondhatja Hegel a filozófiáról: „Valóban a filozófia a gondolat területén áll, így általánosságokkal van dolga, tartalma elvont, de csak a forma, az elem szerint, önmagában azonban az eszme lényegileg konkrét — különböző meghatározások egysége."[10]

Amit Hegel a filozófiáról elmond, az a gondolkozásnak minden szférájára, minden vonatkozására érvényes, mutatis mutandis. Az absztrakció különböző formáinak lényegi konkrétságát az dönti el, hogy bennük a különböző meghatározások egysége milyen természetű. Visszatérve a fogalmak példájához, tartalmuk gazdagsága szükség szerint igen különböző lehet. Van azonban egy mérték, amely megszabja, hogy milyen meghatározottságok milyen telítettségben, milyen struktúrában elégítik ki a tartalom lényegi konkrétságát. Ezen alul a fogalom puszta névvé, meghatározatlan, üres absztrakcióvá válik.

Az absztrakt forma lényegi konkrétságának, illetve rekonkretizálásának ilyen sajátos mértéke az absztrahálás minden formájára, minden körére és

[5] *Fil. tört.* 1/38.; 2/119—120. — HJA XVII. 53; XVIII. 182.
[6] *Log.* 2/226. — HJA V. 61.
[7] HJA III. 115.
[8] *Log.* 2/197. — HJA V. 20.
[9] *Log.* 2/197. — HJA V. 20—21.
[10] *Fil. tört.* 1/38. — HJA XVII. 53.

vonatkozására más és más módon jellemző. Felismerése és alkalmazása igazíthat el a konkrét és absztrakt dialektikájának különböző fokain, különböző köreiben és különböző vonatkozásaiban.

2.

A filozófiatörténet klasszikusai — a gondolkozás módszerének kifejtése közben — valójában mindig elsősorban az érzékelés és a fogalmi gondolkodás rétegére, ezek különbözőségére és összefüggéseire fordították figyelmüket. Ezért esztétikájuk is e két fokozat valamelyikéből, vagy együttesen a kettőből igyekezett megközelíteni a művészi gondolkozás és közlés sajátosságait.

A közvetlen empíria analógiájának alkalmazása ígért is valamilyen eredményt azoknál a művészeteknél, amelyek a tárgyi valóság képeit használják fel közlésük eszközéül. A nyelv közegével élő művészetekhez pedig — úgy látszott — a fogalmi gondolkozás törvényeinek analógiája nyit utat. A zene azonban következetesen ellenállt mind a két megközelítési kísérletnek, és ezzel újra meg újra azt gyaníttatta, hogy az ilyen úton nyert magyarázatok talán a látszólag megfejtett művészetek esetében sem teljes értékűek. Mivel pedig az elvontan és egyoldalúan tárgyi magyarázatok sem az empirikus, sem a fogalmi tárgyszerűség részéről nem hoztak kellő eredményt, az elvontan és egyoldalúan szubjektív magyarázatok tág teret kaptak a zene misztifikálására.

A zene nagyigényű. Nem ád könnyű mellékutakat a megoldásra, hanem arra kényszerít, hogy megértéséhez megismerjük a művészi gondolkozás különös dialektikáját. Alig is van hasznosabb iskolája a gondolkozás dialektikájának, mint a művészi gondolkozás természetének megismerése. Különböző területei azokat a változatos közvetítő fokozatokat tárják elénk, amelyeken át az érzéki és a gondolati szféra, az objektum és a szubjektum, a szemléleti valóság szimultán és szukcesszív, térbeli és időbeli, tárgyi és nem tárgyi aspektusa egymással érintkeznek, egymásba átmennek.

A művészet magának az érzéki szemléletnek egyik vagy másik lényeges meghatározását emeli ki, absztrahálja az empirikus totalitásból. Ezt az aspektust belső differenciálással meghatározottságaiban meggazdagítja, sokoldalúvá teszi. Az így kapott változatosságot belső összefüggéseinek rendezése, alá- és fölérendelése, válogatása és redukciója útján homogén és koherens közeggé alakítja. Jelentését általánosítja, tartalmát virtuálisan kiegészíti az eredeti absztrakciónál elhagyott másik aspektussal. Így az eredeti egységet immár művészi szemléletességgel, lényegi totalitásában és konkrétságában állítja helyre és érzékelteti. Érzéki oldala az általánosítás révén átmegy a gondolatiba, gondolati oldala pedig átmegy az érzéki közlésbe. A művészi gondolkozásnak ezt a közvetítő tulajdonságát jelzi Lukács György Esztétikája azzal, hogy I. P. Pavlov idegfiziológiájának első és második jelzőrendszere között helyét I' jelzőrendszerként határozza meg.[11]

Így érvényes a gondolkozás művészi szférájának sajátos dialektikájára is az, amit Hegel a filozófia közegének (Element) absztrakt, lényegének konkrét voltáról mond. Ha a művészetek egyike a szemléleti valóságnak szimultán, a másik szukcesszív — az egyik tárgyi, a másik relatív aspektusát használja is fel tartalmának kifejtéséhez, ez a tartalom esztétikai lényege szerint konkrét. Az absztrahálás és rekonkretizálás módszere művészetek, műfajok, sőt törté-

[11] Lukács: Ästhetik. Neuwied 1963 (Luchterhand). Teil I. Halbbd. 2. — 11. sköv. o.

nelmi körülmények szerint más és más, de az érzéki szemlélet egyik lényeges meghatározója sem hiányozhat belőle. Sem az időbeli, sem a térbeli aspektus, sem az elemek kölcsönös belső összetartozása, amely nélkül — mint Hegel mondja Logikájában — „. . . az ellentmondó tartalom . . . a képzet szférájába, térbe és időbe" hull alá, „ahol az ellentmondó az egymásmellettiségben és egymásutánban *egymáson kívül* marad . . ."[12] Az egyes művészeteket tehát aszerint kell a maguk mértéke szerint „konkrétaknak" vagy „absztraktaknak" tartanunk, hogy sajátos eszközeikkel megvalósítják-e esztétikai lényegüknek ezt a totalitását, a lényegi meghatározottságoknak ezt az egységét, vagy visszahúzódnak eszközeik absztrakt egyoldalúságának körébe.

3.

Aristoxenos, a görög zeneteoretikus fedezte fel először a zenehallgatás pszichológiájának azt a különös természetét, hogy a szukcesszív zenei folyamat a hallgató emlékezetében szimultán egységként él tovább, és hogy a zenei szukcesszió minden következő mozzanatát már az addig hallottakhoz viszonyítva vesszük tudomásul. „A zene megértése ebből a két dologból áll — mondja Aristoxenos —, érzékelésből és emlékezésből. Érzékelnünk azt kell, ami éppen történik, emlékeznünk pedig arra, ami már megtörtént. Más módja nincs, hogy a zenében eligazodjunk."[13]

A görög teoretikus megfigyelésében az a fontos, hogy leleplezte a zenei történés szukcesszív folyamatának latens, virtuális szimultaneitását, azt a módszert, amellyel a zene a maga sokat emlegetett „időbeliségét" a térszerű aspektussal belülről kiegészíti. Az egymást követő hangok színezeti, magassági és akusztikus rokonsági összetartozása biztosítja a zenei történés folyamatosságát, mozgás-jellegét. A rögzített, egymáshoz mérhető hangmagasságok jelentik a mozgás punktuális mozzanatait. A mozgás így nem meghatározatlan, hanem tér- és tárgyszerűen meghatározott időbeliség. Ebben áll a zene „határozatlan tárgyszerűsége" — Lukács György terminusával szólva.[14] A hangok egymás közti sokoldalú rokoni kapcsolatai, magassági és időrendjük alá- és fölérendeltségi fokozatainak kimeríthetetlen gazdagsága, ezek folyamatos kifejtésének végtelen variációs lehetőségei együttesen alkotják a zenei szövet meghatározottságainak homogén rendszerét.

Ez a homogén rendszer még egyszólamú dallamként, tehát akár Aristoxenos-emlegette virtuális szimultaneitásában sem elszigetelt hangok puszta egymásutánja, hanem belülről gazdagon motivált, értelmes történés, alkotórészeinek szerves egysége, amelynek térszerű képe már így is karakterisztikus alakzattá rendeződik. Ha pedig meghatározottságait még valóságos egyidejűséggel, többszólamúsággal és harmóniarenddel, sőt a hangszínek egyidejű rendezett sokféleségével és változatosságával is kiegészíti, eléri a művészi konkrétságnak azt a mértékét, amely a lényegi totalitás igényével emeli művészi fokra az érzéki szemléletességet.

A meghatározottságok viszonyítási rendszerének középpontja egyben a szemlélő én pozíciója: itt a kulcsa objektum és szubjektum zenei dialektikájának.

[12] *Log.* 2/431. — HJA V. 342.

[13] Aristoxenos: Harmonika; idézve: Riemann: Die Elemente der Musikalischen Aesthetik. Berlin—Stuttgart 1900 (Spemann). — 137—138. o. (görög—német).

[14] Lukács: Id. mű. I/1. 720 sköv. l.

Ami mármost Hegel szűkebb értelemben vett zeneesztétikáját illeti, ennek ellenmondásosságát, kétértelműségét nem az én feladatom részletesen kifejteni. Megtették ezt előttem többen, így legutóbb Zoltai Dénes, kéziratos zeneesztétika-történetének megfelelő szakaszában.[15] Nekem most azt kell vizsgálnom, hogy a konkrét és absztrakt általános dialektikáját, amelyet a fentiekben éppen Hegel értelmében próbáltunk a zenére alkalmazni, maga Hegel miért nem valósította meg következetesen zenemagyarázatában.

Hegel filozófiája aligha került közelebb bárhol is a szubjektivizmus veszélyéhez, mint éppen zeneesztétikájában. Alaptétele, amely egyrészt „a szubjektív bensőnek . . . az idővel, mint olyannal" való összefüggését hangsúlyozza, másrészt az időt „a zene általános elemének" tartja,[16] egyenesen vezet tovább — mint már Theodor Wiesengrund-Adorno is utalt rá — Kierkegaard és utódai szubjektivizmusához, illetve formalizmusához,[17] egyben a zene elvont időbeliségének makacs dogmájához.

A szubjektivizmus, a metafizikus azonosítás veszélyét természetesen Hegel is jól látta. Ezért különbözteti meg gondosan a zenében megnyilatkozó „szubjektív bensőséget" „a határozatlan tengődéstől" (das unbestimmte Fortbestehen), a zene tagolt idejét „az üres tovahaladástól" (das leere Fortschreiten). „Ha mármost egyszerű valónk az, aminek mint bensőnek a zenében objektívvá kell válnia maga előtt, akkor már ennek az objektivitásnak általános elemét is ama bensőség elvének megfelelően kell kezelni. Az én azonban nem meghatározatlan fennállás és tartás nélküli időtartam, hanem csak mint belső koncentráció és magába való visszatérés válik a magunk valójává (Selbst) . . . Ezzel az üres *tova*haladással szemben a magunk valója (das Selbst) az *önmagánál*-való (das *Beisichselbst*seiende), amelynek magában való koncentrációja megszakítja az időpontok meghatározottság nélküli sorrendjét, bevágásokat tesz az elvont folytonosságba, s az ént, amely ebben a szétválasztásban önmagára emlékezik és újra megtalálja magát benne, megszabadítja a puszta önmagánkívül jutástól és változástól."[18]

Az én egysége a zenének ebben az idő-elemében csak akkor találhat megnyugtatóan magára, ha a különböző időtartamok, mint egyes mennyiségek, határozatlan sokféleségükből „. . . egy egységbe kerülnek, amelynek, mivel *különösségeket* szubszumál maga alá, magának is *meghatározott egységnek* kell lennie . . ."[19]

Hasonló gonddal vezet el Hegel okfejtése a hangok magassági viszonyai felől is a sokféleség egységéhez. Az „absztrakt hang" ebben a vonatkozásban is „az egészen objektum nélküli benső, az elvont szubjektivitás, mint olyan"[20] megfelelője. „Az egyes hang" (der einzelne Ton)[21] „csak más hangokra vonatkoztatva" (in Beziehung auf andere Töne)[22] jut zenei meghatározáshoz. „Az egyes hangok meghatározott mértékviszonyaikban" első totalitásként

[15] Zoltai Dénes: Ethos és affektus. A filozófiai zeneesztétika története (kézirat).

[16] Hegel: Esztétikai előadások, 1—2. Fordította Zoltai Dénes; 3.: fordította Szemere Samu. (A továbbiakban: *Eszt.)* Akadémiai Kiadó, 1952—56. 3/120. — HJA XIV. 150.

[17] Theodor Wiesengrund-Adorno: Kierkegaard (Konstruktion des Ästhetischen). Frankfurt a/M. 1962. (Suhrkamp). — 30., 34., 37—38., 41., 55—56. l.

[18] *Eszt.* 3/127. — HJA XIV. 159—160.

[19] *Eszt.* 3/128. — HJA XIV. 160.

[20] *Eszt.* 3/105. — HJA XIV. 129.

[21] *Eszt.* 3/123. — HJA XIV. 154.

[22] *Eszt.* 3/123. — HJA XIV. 155.

a hangsort hozzák létre. „Ámde a hangok első teljessége, amely ebből keletkezik, még nem különböző hangok *konkrét* összhangja, hanem egy rendszernek egészen elvont egymásra következése, a hangok egymásutánja legegyszerűbb viszonyuk szerint egymáshoz és a totalitásukon belül való helyzethez."[23]

A harmónia elve teszi a hangok kapcsolatát lényegivé. A hangok fizikai természetének megfelelő mértékviszonyok ezen a fokon minőségi különbségekké válnak: „A harmónia már nem a pusztán mennyiségire, hanem . . . lényegileg *minőségi* különbségekre vonatkozik . . ."[24] Vagy, egy másik helyen: „A *második elem*, amelyet még meg kell említenünk, nem a hangzás fizikai minőségére vonatkozik, hanem a hangnak önmagában való meghatározottságára és más hangokhoz való viszonyára. Ez az objektív viszony, amely által a hangzás előbb olyan hangok körévé szélesül, amelyek egyrészt önmagukban, mint egyes hangok, szilárdan meghatározottak, másrészt egymással lényeges kapcsolatban maradnak — ez az objektív viszony a zenének tulajdonképpeni *összhangzati* eleme, s először ismét csak fizikai oldala szerint *mennyiségi különbségeken* és számarányokon alapul."[25]

Az idézeteket szaporíthatnók, de felesleges. Az eddigiek is világosan mutatják, milyen szervesen jön létre Hegel zenefelfogásában a meghatározottságok egysége, mind az időrend tagoltságát, mind a hangmagasságok belső viszonyait tekintve. Világos okfejtéssel mutatja be azt az utat is, amely a zene eszközeit fizikai tekintetben jellemző mennyiségi összefüggéseket minőségi szintre, esztétikai fokra emeli. Rendre kifejti és kezében tartja tehát a zene művészi konkrétságának valamennyi meghatározóját, a meghatározások szükséges egységét, a zene lényegi totalitásának valamennyi kritériumát.

Annál feltűnőbb, hogy Hegel a zenét ennek ellenére egyoldalúan az időbeliség határai közé szorítja, ahol az idő a tér tagadását, „a *negatív* külsőlegesség"-et,[26] „a térbeli állapot megszüntetésé"-t[27] jelenti. Az „aufheben" negatív oldalát emeli ki ott is, ahol „. . . nemcsak az egyik térdimenziónak, hanem a teljes térbeliségnek, általában . . ." való „megsemmisítését" (Tilgen) emlegeti.[28]

Valóban különös, hogy az a Hegel, aki a Fenomenológia előszavában a mennyiségi kategóriát a tér karakterisztikumának tartotta,[29] a zene időegységek és főképpen a zenei hangmagasságok diszkrét jellegéből, megszakítottságából, a minőségi kapcsolataik külső meghatározásaként jelen levő mennyiségi mozzanatból nem fejti ki a reális térszerűség „felemelt" (azaz „megszüntetett"), de megőrizve „felemelt" vetületét. Mondottuk, másodlagos ez a térszemlélet, „quasi Raum" — a Lukács György kifejezésével élve —, amelyet a zenei absztrakció önmaga hiányzó lényeges meghatározásának helyreállításáért alakított ki, önmaga homogén anyagának különös kifejtése útján. De a negációt itt inkább a Spinoza értelmében kell vennünk, a zenei folyamat virtuális téraspektusában az idő-aspektus meghatározóját kell látnunk. Együttesen, kölcsönösen meghatározva egymást, oldódnak fel a zenei hangrendszer minőségi, belső viszonyainak egységében. Együtt kellenek ahhoz, hogy ezek a zenei

[23] *Eszt.* 3/136, 138. — HJA XIV. 172, 175.
[24] *Eszt.* 1/254. — HJA XII. 337.
[25] *Eszt.* 3/136. — HJA XIV. 172.
[26] *Eszt.* 3/126. — HJA XIV. 158.
[27] *Eszt.* 3/104. — HJA XIV. 128.
[28] *Eszt.* 3/103. — HJA XIV. 127.
[29] HJA II. 42—43.

viszonyok megfeleljenek a szemléleti valóság tárgyi viszonyainak, együtt alkotják a zene meghatározatlan tárgyszerűségét.

Az elvont időbeliség szemléletmódja tehát Hegel zeneesztétikájában nem pusztán a tér-koefficiens tagadása, hanem ezzel együtt a zeneművészet lényegi totalitásának, tárgyszerű objektivitásának tagadása is. Ezért csak kis részben okolhatjuk Hegel járatlanságát a zenében. Inkább filozófiai örökségét, de leginkább egész szemléletének olyan rejtett szubjektivizmusát, amely esztétikájának más vonatkozásaiban is elárulja magát.[30] Különösen — természetesen — zeneesztétikájában.

Pedig az én önmagát meghatározni, objektiválni csak a tárgyiasulás útján tudja, csak így lehet „Selbst" az „Ich"-ből. Ennek megértéséhez azonban el kell szakadnunk Hegel centrifugális, én-központú esztétikai szemléletétől. A zeneművészetben nem a szubjektum egyoldalú önmaga kifejtését kell látnunk, törekvését önmaga bensőségének kifejtésére a passzív anyagban, hanem azt a módot, ahogyan világunkat művészi úton is elsajátítjuk, személyes élménnyé tesszük és reprodukáljuk, újra tárgyiasítjuk. Ez a szemléletmód egyesít a zeneesztétika Arisztotelésznél először kifejtett ősi mimézis-elvével, ahol a mimézis nem a mechanikus utánzást, hanem az elsajátított, emberivé és személyessé tett valóság sajátosan művészi visszaadását jelenti.

5.

A zenét a maga jelenlegi, vagy akár száz évvel ezelőtti absztraktságából aligha tudnók megmagyarázni, csak az absztrakció forrásához, az ember társadalmi életéhez, ennek tapasztalati, szemléletes gazdagságához való történelmi viszonyából.

Az ilyenfajta absztrakciók ugyanis, mint a művészetek kifejlődése, nem az emberi gondolkozás önkényes kalandjai, hanem magának a közösségi életnek a differenciálódásából eredő reális absztrakciók. Egy pillanatig sem lehet kétséges a zene sokoldalú meghatározottsága, művészi tartalma és jelentése, amíg ő maga is az ember életének szerves része, egyik meghatározása. Ahogyan a közösségi élet mindennapi gyakorlatától — annak bonyolódása, gazdagodása közben — elkülönül, úgy kényszerül az eredeti egység felbomlásával elvesztett meghatározottságok másodlagos rekonstrukciójára, részben műfaji társulások, részben saját belső differenciálása, rekonkretizálása útján.

Ebben a spirális vonalú fejlődésben a zenei kifejezés eszközei nem külsőkként tapadnak a zenei igény kibontakozásához, nem passzív, kész kellékek, amelyek csak alkalmazásra várnak, hanem maguk is a reális lét akusztikus meghatározásából nőnek ki. Zenei vonásaik kialakulása, mind magasabb fokú differenciálódása, bonyolódása a zene absztrakciós és rekonkretizációs folyamatának szerves része, eredménye és egyben eszköze. Így a zene kapcsolata az eredeti empirikus totalitással mind közvetettebbé, megértése mind nehezebbé válik.

[30] Ebben az összefüggésben elsősorban az Esztétika 1. kötetének egyik szakaszára szeretnék emlékeztetni: „A további meghatározás szerint azonban az eszmény szellemi, konkrét *individualitása* lép a külsőlegességbe, hogy abban *magát* ábrázolja; így ennek a belsőlegesnek és totalitásnak, amely a szellemi konkrét individualitás kifejezésére hivatott, át kell hatnia a külsőlegest, s ezért a puszta szabályszerűség, a szimmetria és a harmónia vagy az érzéki anyag egyszerű meghatározottsága nem bizonyul elegendőnek." (*Eszt.* 1/256—257. — HJA XII. 340.) — A „belsőlegesség" (Innerlichkeit) fogalma Hegel ábrázolásában és szemléletében máris közeledik a későbbi zenei vonatkozásokban következetesen helyébe lépő „subjektive Innerlichkeit" jelentéséhez.

Az európai újkor filozófusai átélték, Hegel pedig végső kibontakozásában szemlélhette a zene történetének azt a fázisát, amikor az utolsó szövetségesétől, a költői szövegtől is függetlenítette magát, amikor a hangszeres zene teljes értékű, önálló művészetté alakult. Ez természetesen saját eszközeinek hihetetlen gazdagodásával járt együtt, de egyben minden addiginál bonyolultabbá tette a zeneművészet megértését. Hegel történelmi érdeme, hogy a filozófusok közül talán elsőnek ismerte el esztétikai tudatossággal az önálló hangszeres zene létjogosultságát, benne a zene művészi szabadságának magasabb fokú megvalósulását. Egyben azonban éleslátóan figyelmeztetett a hivatásos muzsikus és a dilettáns esztétikai magatartása közötti különbségre.[31]

Ez a zenei tünet az általános elidegenedési folyamat egyik vonása. Része és indexe annak a folyamatnak, amely a művészeteket és hivatásos képviselőiket elszakítja a közösségi élettől, eltávolítja attól a forrástól, amelyhez újra meg újra vissza kell térniük művészetük konkrétságának megújításáért. A meghatározások dialektikus egysége a zenében is felbomlik. A zenei hangok kilépnek összefüggéseik éltető közegéből. Akár a művészi gondolkozás abszolút szabadságára (ezt nevezi Hegel „önkény"-nek, Willkür-nek),[32] akár a közvetlen tárgyi empíriára, szemléletességre hivatkozva, mint az ún. musique concrète — valójában musique abstraite — elemei, az elszigetelt hang elvontságába, az elvont időbeliségbe és térszerűségbe térnek vissza.

Nos, Hegel így ír az egyes meghatározottságok elkülönüléséről: „. . . ezeket előbb magukban kell felállítani, hogy kialakíthassák őket, hogy meghatározottan kerülhessenek a tudat elé. Ezáltal persze az egyoldalúság alakját kapják a következő magasabbal szemben . . ."[33]

A történelem fogja megmutatni, hogy azok a módszerek — a műfaji társulások vagy maguk új eszközeinek belső differenciálása —, amelyek útján korunk absztrahálódó, egyoldalúvá váló művészi megnyilatkozásai a közösségi élet közvetlenségébe visszatérni igyekeznek, ahogyan keresik elvesztett konkrétságukat — valóban a „következő magasabb" szint felé vezetnek-e.

Egyik részük bizonyára, egy másik részük azonban az üres absztrakció felé.

АБСТРАКТНАЯ МУ́ЗЫКА — КОНКРЕТНАЯ МУ́ЗЫКА

Йожеф Ужфалуши

В обыденном употреблении, а также в вульгарном эстетическом представлении понятие *конкретного* однозначно предметному, эмпирическому, единичному, понятие же *абстрактного* — не — предметному, мысленном, общему. Гегель неоднократно выступал против этого адиалектического понимания. Хотя он сам — как вообще все классики теории познания — изложил диалектику этой пары категорий в отношении научного и философского мышления, эмпирии и создания понятий, ход его мыслей приводит к раскрытию *художественной* — и в более узком смысле — *музыкал ной* стороны этой диалектики.

Отдельные искусства выделяют различные аспекты созерцательной действительности, обобщая и используя их для создания картины действительности. И как в процессе истории искусства выделяются из своей первоначальной общности и становятся самостоятельными, так все более дифференцируются и обогащаются изнутри определения данного

[31] *Eszt.* 3/166. — HJA XIV. 213.
[32] *Fil. tört.* 1/40. — HJA XVII. 55.
[33] *Fil. tört.* 2/119. — HJA XVIII. 182.

аспекта. Так достигают искусства *своеобразной меры своей художественной конкретности*, наполненности и единства, необходимых для существенной тотальности художественной картины действительности.

Музыка приближает действительность со стороны *сукцессивных связей*. Единство характерных для нее определений складывается из *многосторонних отношений измеряемых звуковых высот и временных периодов*. Таким образом музыка делает полной свою картину действительности не просто показыванием *одновременности*, но градацией внутренней взаимопринадлежности элементов утончает соотношение до порога *предметности*, до «неопределенной предметности» (Лукач). В этом состоит ее конкретность.

В своей эстетике Гегель с замечательным ясновидением вскрыл наиболее существенные черты природы музыки. Однако круг значений музыки — в противоречие самому себе — Гегель сузил до рамок субъективной интимности, временности. Это объясняется отчасти наследованным им философским пониманием музыки, характерным для его эпохи, отчасти скрытым субъективизмом его собственной философии.

Отказ от этой системы и ее внутренних связей привел буржуазное музыкальное искусство к обеднению, лишению его конкретности и становлению абстрактным. Это следует из возрастающей ирреальности его общественной значимости. Музыкальное искусство делает попытки осуществления своей новой систематизации и восстановления конкретности отчасти по пути новых жанровых объединений, отчасти же по пути создания принципиально нового единства изолированных определений.

ABSTRACT AND CONCRETE MUSIC

J. Ujfalussy

In everyday usage and vulgar aesthetical judgments concrete is synonymous with objective, empirical and individual, while abstract refers to non-objective, ideal and universal. In quite a few instances Hegel criticizes this undialectical view. Similar to the classical students of epistemology in general, even he developed the dialectics of the pair of categories mainly in reference to scientific and philosophical thinking,empirics and ideation, and his line of thinking is useful in revealing the aesthetical, i.e., the musical, aspects of this dialectical relation.

The various arts emphasize the different aspects of intuitive reality, generalize them and apply them to the illustration of the picture of reality. Throughout the course of history, as they separate from the original body of arts, they increasingly differentiate and enrich the determinants of the stressed aspects. This is how the particular degree of artistics concreteness, of fullness and unity necessary for the quidditative totality of the artistic picture of reality.

Music grasps reality as a successive relation. It forms the characteristic unity of determinants from the manifold relations of measured pitch and phases. Thus it makes our picture of reality not only by the illustration of simultaneousness, but by setting up different degrees of the intrinsic connection of elements and it refines the relation to the point of objectivity, „indeterminate objectiveness" (Lukács) and therein lies its concreteness.

In his aesthetics Hegel clearly revealed the most essential features of the nature of music. It is due partly to the traditional philosophical musicological view of his age and partly to the inherent subjectivism of his own philosophy that as a whole he limited the meaning of music in a selfcontradictory way to seubjective intrinsicality or temporality.

By relinquishing the intriniscal connections of its system, bourgeois music becomes impoversihed, gives up its concreteness and becomes abstract. This is the consequence of the growing unrealness of its social meaning and a new systematization. The restoration of its concreteness is partly attempted by newer genre associations and partly by binging about the unity of isolated definitions on a new basis.

Kant: „Az ítélőerő kritikája"[1]

HERMANN ISTVÁN

> A művészetben ugyanis nem puszta kellemes vagy hasznos játékszerrel, hanem az igazság kibontakozásával van dolgunk.
>
> *Hegel*
>
> A gyakorlat magasabb rendű, mint az elméleti megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság rangja is megilleti.
>
> *Lenin*

Kant harmadik „kritikája", mely nyomon követte az első két bírálatot, *A tiszta ész kritikáját* és *A gyakorlati ész kritikáját*, valóban fontos lépcsőfok maga is „az igazság kibontakozásában". A kanti filozófia egész rendszerében, amely a maga korában a legfontosabb kísérlet volt abban az irányban, hogy a felvilágosodás filozófiai eredményeit német talajba ültessék át, ez a mű teremti meg az egységet. *Az ítélőerő kritikája* éppen ezért szinte átfogja az egész rendszert. Sajátos áthidaló hipotézis ez, amellyel Kant mintegy át akarja ívelni a műveiben megteremtett szakadékot. Ebben a rendszerben az emberi lelki képességek, az emberi tudat valami hallatlan szétszakadozottságban jelent meg. Ahhoz tehát, hogy *Az ítélőerő kritikájának* ezt az áthidaló szerepét megértsük, mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk az említett szakadék létrejöttének történeti és módszertani okait, ennek a szakadéknak a jellegét. Mi az oka annak, hogy *Az ítélőerő kritikájában* tárgyalt két filozófiai terület, az esztétikum és a természetfilozófia területe, a teoretikus m e g i s m e r é s és a gyakorlat közötti hézagot tölti ki? Mi az oka annak, hogy az ítélőerő az etikum és logikum között támadt ür megszüntetésére hivatott?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre válaszolni tudjunk, elemeznünk kell a kanti kísérlet egészét, teljes összetettségében és problematikusságában.

A felvilágosodás filozófiájának átültetési kísérlete

Kant — mint már említettük — legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a felvilágosodás — és elsősorban a francia felvilágosodás — legfőbb vívmányait átfogalmazza a német szükségleteknek megfelelően. Németországban ugyanis a polgári fejlődés hátramaradottsága, az ipari és gazdasági fejlődés lassú üteme,

[1] A tanulmány a Filozófiai Írók Tárában megjelenő Az ítélőerő kritikája c. könyv bevezetőjének részlete.

valamint az ország széttagoltsága következtében a felvilágosodás felvetette problémák egészen sajátos és különös tartalmat és színezetet nyertek. A részekre szakadt országban nem az objektív szükségletek, maga a társadalmi fejlődés, hanem egyes fejedelmek reprezentatív tendenciái határozták meg a kutatások irányát. S mivel egyfelől bizonyos alapvető kutatások szinte hozzátartoztak a különböző kiskirályok reprezentációjához, ugyanakkor ezeknek a kutatásoknak az érvényesítése az adott gazdasági helyzetben nem volt lehetséges, ezekben a német kisállamokban elmélet és gyakorlat olyan mértékben szembekerültek, hogy arra ritkán volt példa a világtörténelemben.

Persze Németországban is a polgárság osztályharcáról volt szó. Már Kant előtt megjelentek ennek az osztályharcnak olyan irodalmi dokumentumai, mint amilyenek az *Emilia Galotti* vagy a *Werther* voltak. Jellegzetes azonban az, hogy ez a lázadás, a polgári osztályharc lázadása elsősorban szentimentalisztikus tendenciákban kapott kifejezést. Így az, ami Franciaországba a felvilágosodás egyik tendenciája volt csupán, Németországban központi iránnyá válik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Németországban nincs más felvilágosító tendencia, igazán hatásosan azonban éppen a szentimentalizmus képviseli a polgári osztályérdekeket. Az érzelmek felszabadítása mint a polgári osztályharc ideológiai kifejeződése, mint olyan tendencia, amely központivá válik, önmaga is árulkodik arról, hogy itt egy gyenge polgárság osztályharcáról van szó, amely a maga igényeit elsősorban ezen a síkon képes kifejezésre juttatni. Ennek az a következménye, hogy Németországban az etikum és esztétikum szinte önálló harci területté válik, s ezek a szférák nem kapcsolódnak közvetlenül össze a filozófia és politika általános kérdésfelvetéseivel. Ebből következőleg haladó gondolkodás és művészet, amely a polgári osztályharcot objektíve kifejezi és a fejedelmi reprezentáció — ez a kettősség, amelyben a német kultúra mozog.

„A német nyomorúság" (Marx) mintegy meghúzódott az egyetemek néha kitűnő professzorai, a kitűnő könyvtárosok, színházszervezők és költők mögött. Ugyanaz az ország, amelyben Leibniz elsőként ismeri fel az infinitezimális számítás jelentőségét, ahol Lessing a *Hamburgi dramaturgiát* írja, ahol Goethe kezdi tudományos és költői tevékenységét stb. a fejedelmek támogatásával, a legelmaradottabb országok közé tartozik, ahol az elméletnek egyelőre semmi gyakorlati következménye nincs, és nem is lehet. Itt elmélet és zene, költészet és filozófia a gyakorlat szempontjából nem több, mint reprezentáció. Amíg francia földön az elmélet a publicisztikán keresztül viszonylag széles néprétegeket hat át, amíg ott a *Figaro házassága* a harmadik rend közvetlen ügye is, míg a közgazdászok elképzeléseit Necker — legalábbis részben — a gyakorlatban próbálja ki, addig a Rajnától keletre ennek nyoma sincs. Az elméletnek ezt a reprezentatív indítékát és támogatását a művésznek és tudósnak egyaránt különböző belső és megnyilvánult konfliktusokkal kell megfizetnie. A megnyilvánult konfliktusok nagy részét kitűnően jellemzi Mehring a *Lessing-legendá*ban, de hozzáfűzhetjük ehhez a filozófus Wolff menekülését, aki a cári udvarban talál menedéket, és Goethe itáliai utazását, amely részben menekülés volt a szűkös német viszonyokból.

Az elmélet és gyakorlat szükségszerű elszakadásának ebben a szituációjában, ahol a külföldi eredmények előbb kritikátlan, később kritikai átvétele van napirenden, ahol, mint Poroszországban, a filozófiának meglevő állapotok konzerválását kell szolgálnia — s ez fejeződik ki részben a leibnizi filozófiában —, rendkívüli nehézségekbe kerül a kor leghaladottabb és legkorszerűbb

filozófiájának átvétele. Már csak azért is így van ez, mert a francia materializmus nagy mértékben veszélyezteti azokat a politikai, világnézeti és vallási elveket, amelyeken a választófejedelmek uralma közvetlenül vagy közvetetten alapul. Az isten képzetének kiutasítása a világképből még Franciaországban is igen bonyolult harcokban ment végbe, s ugyanez vonatkozik egy forradalmi etika megteremtésének folyamatára is. Mindez Németországban csaknem lehetetlennek tűnik, hiszen itt nem Figaro, hanem legfeljebb Miller zenész országában vagyunk. Itt az a materializmus, amely Franciaországban a gyakorlattal valamilyen formában összefüggött, mint az orvostudománnyal La Mettrienél, vagy a gazdaságtannal Helvetiusnál, vagy az ipari munkával Diderot-nál, semmiféle talajra nem találhat.

Pedig a materializmus kifejlődésének feltétele nem más, mint valami fajta társadalmi gyakorlattal való kapcsolat. A materializmus egész története Thalèsztől és Démokritosztól kezdve egészen Diderot-ig világosan bizonyította ezt. A materializmusnak a gyakorlattal való összefüggése kiviláglik mindabból, ami Démokritoszt a metoikosz réteghez, Bacont a korabeli természettudományhoz, a descartes-i filozófia materialista oldalát a manufaktúra-munkához kapcsolja. Természetesen ez korántsem jelenti azt, hogy egyes esetekben a történelmi helyzet nem teremthet bizonyos kivételeket, mint pl. az epikureus filozófia esetében, amikor a materialista filozófia éppenséggel egy társadalmi ellentmondás kiküszöbölhetetlenségének eredményeképpen lép fel — annak következtében, hogy minden cselekvés csak rossz irányú lehet. Az ilyen egyes esetek azonban nem változtatnak azon, hogy a materializmus — még ha éppen a társadalmi gyakorlatot képtelen is kidolgozni — lényegileg fejlődőképes és folyamatszerűen átütő erejű csak akkor lehet, ha összefüggésben van az érzéki gyakorlattal. Legélesebben a francia felvilágosodásban látszik ez. Szigeti József Diderot-val kapcsolatban mutatja ki ezt a tendenciát. „Diderot az — írja —, aki legvilágosabban ismerte fel az ipar jelentőségét, aki legközelebb jár ahhoz, hogy a feudalizmus tojáshéját szétrepesztő új társadalom termelésének az alapját lássa benne. Ő volt az személy szerint, aki az Enciklopédia születésekor a 'gépi művészetek', mai szóval az ipari technika kérdéseit az Enciklopédia középpontjába állítja, aki a régi Chambers-féle Enciklopédiát azon az alapon tolja félre, hogy hiányzik belőle az új életnek ez a fontos ága." (Lásd Diderot *Válogatott filozófiai művei.* Akadémiai Kiadó, 1951. XXVI—XXVII. o.)

Ez a gyakorlattal való mély összefüggés érteti meg azt is, hogy materializmusa, amely az érzéki gyakorlatot feltételezi, és a gyakorlatot lényegileg kizárólag az érzéki gyakorlatban látja, ennek a gyakorlatnak szükségleteiből kiindulva az egész elméletet főként az objektumra, az objektum objektivitásának bizonyítására s az itt felmerülő belső összefüggések bizonyítására szűkíti le. Ebben az értelemben bírálja a régi materializmust Marx, amikor hangoztatja: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a „Wesen des Christentums"-ban csak az elméleti viszonyulást tekinti az

igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a 'forradalmi', a 'gyakorlati-kritikai' tevékenység jelentőségét." (Marx, *Tézisek Feuerbachról.* Marx—Engels *Művei.* 3. köt. Bp., 1960. 7. o.)

Más szóval, a régi materializmus a gyakorlatot csak mint érzéki tevékenységet képes felfogni. Természetesen ezt az érzéki tevékenységet feltételezi, de képtelen az érzéki tevékenységet, mint igazi emberi érzéki tevékenységet megragadni, vagyis mint az elmélet és közvetlen érzéki tevékenység egységét. Következésképpen előbukkan a régi materializmusnak a hibája, hogy nem tudja levezetni az emberi tudat és az emberi érzékelés közötti kapcsolatot. Másfelől az idealizmus nem tudja a gyakorlatot mint érzéki gyakorlatot megragadni, és pusztán elméleti alapon fogja fel. Így természetesen az elmélet aktív jellegét az idealizmus dolgozhatja ki kizárólag, de számára elzárva marad az út az érzékiség felé, amint a régi materializmus az érzékiség és elmélet közötti összefüggést volt képtelen elemezni. Ezekből az ellentmondásokból kiindulva kell megértenünk Kant filozófiáját.

A polgárság a gyakorlatot természetesen mint a filozófia feltételét kezeli mindenütt és mindaddig, amíg szüksége van a filozófiai materializmusra. Így Franciaországban a felvilágosodás filozófiája olyan értelmű gyakorlaton nyugszik, amely alapjául szolgálhat a filozófiának általában és a materialista filozófiának különösen. De ennek ellenére maga a gyakorlat sohasem kerülhet a filozófia centrumába, hanem annak mintegy előfeltétele. A gyakorlat tehát elengedhetetlen előfeltevés, amelyből kinő egy, a gyakorlatot természetesnek tekintő filozófia, amely nem vizsgálja a gyakorlat kérdéseit központilag. Ez a filozófia nagyon is hallgatólagosan kénytelen elfogadni a gyakorlatot. A gyakorlat hallgatólagos elfogadásának eredményei a másik oldalon a gyakorlatról való hallgatás filozófiájába mennek át. Ez az a mozzanat, amely lehetőséget ad egyfelől a materializmus kétséges szenzuálista irányú fejlődésére, másfelől a tényleges polgári gyakorlat idején és területén odavezet, hogy szkepticizmus támadjon fel az objektív valósággal kapcsolatban. Ebből a fejlődésből nő ki a hume-i gondolatvilág. A burzsoázia uralmának angliai megerősödése — az erőteljes polgári gyakorlat — mint egy uralkodó osztály gyakorlata váltja ki az új tendenciákat Hume-nál, s ráépül arra, hogy materializmus ebben az időben még mindig „hallgatólagos materializmus", ha a gyakorlat kérdéséről van szó. Most már igen kevés filozófus van, akinek filozófiája annyira a gyakorlat felé törne, mint Hume-é. Csakhogy éppen a gyakorlatiasság és a polgárság szükségleteinek találkozása hozza szükségképpen létre szkepticizmusát. Hume-nak mint a már győztes polgárság gondolkodójának, aki igen szorosan a gazdasági gyakorlattal összefüggésben dolgozik, feltétlenül tagadnia kell olyan törvényszerűségeket, mint az okság, hiszen a polgárság már olyan fokon ismeri — s fűzzük hozzá: gyakorlati okokból kénytelen is ismerni — saját gazdaságát, hogy abból, hacsak valamilyen filozófiai előfeltevés nem akadályozza meg, a polgársággal szemben álló következtetésnek kellene létrejönnie.

Hume például — amint ezt Marx megemlíti — világosan felismeri azt, hogy az áruk aránya és az országban levő pénz aránya között összefüggés van, hogy „az érme- és devizamennyiség egy országon belül az illető ország munkáját és áruit testesítik meg". (K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai]. Berlin 1953. 754. o.) Az ilyen tételek materialista összefüggésbe ágyazva természetesen rendkívül forradalmasítóan hatnak, hiszen az oksági láncolat elismerése eseté-

ben itt egy kényszertendenciát ismerhetünk fel, amely a kapitalizmus durván kizsákmányoló lényegére mutat rá. Itt a kauzális sor nyomon követése ellen vagy a gazdasági kiindulópontok elvetése révén lehet védekezni, vagy pedig az okság agnosztikus tagadása révén. Éppen azért kell Hume-nak az agnoszticizmushoz folyamodnia, mert lényeges összefüggéseket pillantott meg. Azt, hogy menynyire világosan látja, hogy itt a társadalmi kapcsolatok felfedése lenne a filozófia feladata, világosan mutatja a következő fejtegetése.

„Az emberek minden társadalmi együttlétben annyira függnek egymástól, hogy alig találhatni emberi cselekedetet, mely magában egészen befejezett volna, vagy melyet végrehajtanának anélkül, hogy némi vonatkozással ne volnának mások cselekedeteire, melyek nélkül a cselekvő nem érhetné el teljesen célját . . . Mennél inkább kiterjeszti az ember tevékenységét, mennél bonyolódottabbá válik másokkal való közlekedése, másoknak annál több oly önkénytes cselekedeteire számít terveiben, melyek reménye szerint az illetők akaratánál fogva az ő cselekedeteit támogatni fogják". (Lásd Hume, *Vizsgálódás az emberi értelemről.* Franklin, 1906. 77. o.) Mindebből láthatjuk, hogy itt mennyire a valóságos társadalom ontológiájáról van szó, ahol is Hume tagadja az okság létezését éppen azért, mert ha a törvényszerűségeket végigviszi, akkor kompromisszumot kötött osztálya számára rendkívül sikamlós talajra téved.

Ha Kant hangoztatja, hogy dogmatikus ábrándozásaiból Hume filozófiája ébresztette fel, akkor ezzel nem a két filozófus társadalmi helyzetének és problémáinak hasonlóságára derül fény. A hume-i szkepticizmus és agnoszticizmus logikus következménye egy győztes polgárság valóságos gyakorlatának. Itt a gyakorlat, mint gazdasági gyakorlat ellentmondásba kerül az elmélettel, amely szükségképpen sokkal kevesebbet árulhat el, mint amit a gyakorlat feltár. Itt a gyakorlat sokrétűsége kényszeríti ki a szkepszist. Kantnál viszont az a helyzet, hogy a gyakorlat szegénysége kényszeríti ki ugyanezt. Ahogy Hume-nál a szkepticizmus áthidalása a polgári gyakorlat sokrétűsége és az elmélet korlátozottsága közötti ellentétnek, úgy Kantnál a szkepszis áthidalása a rendkívül magas fokú felvilágosító igény jegyében létrejött elmélet és szűkös gyakorlat ellentétének. Vagyis ami Hume-nál a győztes polgárság az erős, de már kompromisszumot kötött burzsoázia filozófiája, az Kantnál a polgári gyengeség filozófiájába épül bele, amely nem képes saját mechanizmusának keresztülvitelére sem. Ami az egyiknél a gyakorlattól való és a belőle adódó következmények miatt föllépő félelem eredménye, a másiknál a gyakorlat hiányának eredménye.

Így a hume-i filozófiát a következőképpen jellemezhetjük erről az oldalról: a rendkívül erőteljes gyakorlat jegyében létrejött és azt kifejező filozófia, amely lemond — s éppen az osztálykompromisszum következtében mond le — a világnézeti általánosítások elmélyült kidolgozásáról. A kanti filozófia viszont ebben az értelemben a következő képet mutatja: az igazi közvetlen eleven gyakorlat kimarad vizsgálódásai köréből, de ugyanakkor rendkívül élesen kidolgozza a legáltalánosabb világnézeti kérdésfeltevéseket. A gyakorlat és világnézet elszakítása rokonítja a két filozófust egymással, de ez az elszakítás — a két különböző fejlődés eredményeként — más-más irányú. De akár a gyakorlat felől szakítjuk meg a világnézet felé való emelkedést, akár a világnézet felé való emelkedés felől szakítjuk meg a gyakorlatba való átmenetet: az eredmény csakis az agnoszticizmus lehet.

Természetesen ilyen helyzetben, amikor a gyakorlat ennyire messzemenően távoli lehetőség csupán, amikor egy filozófia ennyire elszakad a valóság-

tól, mint a kanti filozófia, annak más okai és alapjai is vannak. Ugyanis minden filozófia, amely a német polgárságnak ezt a gyakorlattól való elszakadottságát és gyengeségét fejezi ki, csak arra képes, hogy a gyakorlat igényeit elvont teológiai formában fejezze ki. Kant előtt Leibniz és Wolff, akiknek filozófiájából Kant kiindult, s Kant után Schelling és Hegel útja mutatják, hogy minden olyan filozófiának, amely egy gyakorlat nélküli polgárság elméleti megtámasztása kíván lenni, s ugyanakkor nem akarja elvetni a valóság objektivitását, szükségképpen objektív idealizmusba kell torkollnia. Leibniz kiindulópontja ezen a téren az objektív polgári lehetőségek számbavétele volt. Ezeket simította hozzá azokhoz a feltételekhez, amelyeket végeredményben a korabeli porosz állam nyújtott. Így Leibniz híres, már Voltaire által gúnyolt tétele, amely szerint ez a világ minden lehető világok legjobbika, semmi mást nem fejez ki, mint azt, hogy a polgárságnak az adott feudális keretek között kell meglelnie a maga helyét. Ezekbe az adott keretekbe éppen úgy beletartozik a nagy tervező, az isten képzetének elfogadása, mint ahogy az előre elrendezett harmóniatétele is.

Ugyanakkor azonban ezen az alapon tudományosan túl lehet lépni a newtoni mechanika világképén, amely nem ad helyet a dialektikus mozgás számára. Folytatni lehet még Poroszországban a spinozai „more geometrico" kérdésfeltevését a lényeg tekintetében, közeledni lehet a dialcktika számos kérdéséhez már a kiindulópontban is. A leibnizi filozófia idealizmusa és teológiába ágyazottsága azonban semmiképpen nem felelt meg Kantnak, hiszen az előbbiekből eredően Leibniz azt hangoztatta, hogy az ideavilág objektivitását el kell ismerni. Kant valóban felébredt a hume-i szavak hallatára, s Hume elfogadása maga is lerombolta az egész idealista szükségszerűség fogalomra alapozott Leibniz—Wolff-féle rendszert. Lerombolta az isten által megteremtett előzetes harmónia rendszerét. Így Hume szkepticizmusa nagyon is pozitíven befolyásolta Kantot, aki a felvilágosodás gondolatvilágát, amely nem tűrte meg az isten képzetet a természetfilozófiában, éppen a szkepticizmusból kiindulva állíthatta szembe a Leibniz és Wolff teremtette filozófiával.

Ezzel a hume-i szkepticizmus új környezetbe és összefüggésbe kerülve alapvetően megváltoztatja jellegét. Hume-nál a szkepticizmus elsősorban a materializmus ellen irányult, itt a szkepticizmus főként az objektív idealizmus ellen irányul. De éppen ez az objektív idealizmussal folytatott vita hozza létre Kant ingadozását idealizmus és materializmus között, amelyről Lenin a *Materializmus és empiriokriticizmus*-ban beszél. Egyfelől ugyanis Kant elismeri a tudatunktól függetlenül létező objektív valóságot, s így a felvilágosodás szellemében szembehelyezkedik Leibniz és Wolff rendszerével. Másfelől azonban ezt a magánvaló dolgot megismerhetetlennek tartja, s így agnosztikusan jár el. Így kerül be a magánvaló fogalma Kant filozófiájába mint központi fogalom. De olyan középpont ez, amelyről Kant maga semmit sem tud elmondani, amelyről nem is lehet elmondani semmit sem. Így a leglényegesebb kérdésben megadja a felvilágosodás filozófiájának az elismerést. Viszont a gyakorlat hiánya következtében ezt azzal együtt teszi, hogy összekapcsolja ezt agnoszticizmussal, és így ismereteinket nem az objektív valóságból eredezteti, hanem merőben szubjektívnek tartja.

A kanti filozófia általános kérdésfeltevéseinek áttekintése

Kant ingadozása idealizmus és materalizmus között részben annak köszönhető, hogy Kant — mint láttuk — a pusztán szemlélődő, csakis elmélet-

ben élő idealizmusnak a képviselője. Személyes élete, ez a rendkívül filiszteri élet, amelyben minden szabályosan zajlott le a felkeléstől kezdve az étkezéseken át a königsbergi egyetemi előadásokig és a sétáig, szinte determinálta őt arra, hogy a világtörténelem legelvontabb filozófiáját teremtse meg. Ez a filozófia elismeri ugyan a valóság létezését, de azt zárójelbe teszi az emberi gondolkodás számára, és utána teljesen idealista alapon konstruálja meg az egész filozófiai építményt. Ez a zárójel, amelybe Kant a valóságot teszi, az első kritikának, *A tiszta ész kritikájának* egyik alappillére. Ez a zárójel az emberi megismerés számára sohasem oldódik fel.

Kant filozófiájának kettős jellege azonban abból is kiviláglik, hogy számára ez a zárójelbe tétel kettős jelentőségű. Egyfelől ugyanis az anyag zárójelbe tételét jelenti, mint olyan dolog zárójelbe tételét, amelyről nincs értelme filozofálni, másrészt viszont ugyanez a filozófiai gesztus jelenti az istenképzet zárójelbe tételét is, amelyről szintén nincs értelme filozofálni. Ezzel az utóbbi vonással Kant ismeretelméletileg a francia materializmus nagy ateista eredményeinek félszeg, félénk, de ismeretelméletileg egészen határozott átplántálójává válik. S amint az anyag objektíve létezik, de csak mint noumenon, amelyet el lehet gondolni és semmit sem tudunk róla, úgy isten létének a kérdését is át lehet helyezni a noumenonba, amelyről semmit sem lehet megtudni, s így ezt a kérdést az emberi értelem számára értelmetlennek tartja.

Az emberi értelem csak szubjektív a priori, tehát a tapasztalatot megelőző kategóriákkal dolgozhat, és ugyanígy a priori szemléleti formákkal, mint a tér és idő.

Ahhoz, hogy a kanti filozófia alapvető kérdésfelvetéseit megértsük, figyelembe kell vennünk Kant természettudományos kiindulópontját, mert enélkül az apriorizmus érthetetlen marad számunkra. Kant számára a megismerés filozófiája a fizikára vonatkozó ismeretelmélet. Az egész gnoszeológia nem más számára, mint a fizikai világ megismerésének elmélete. Amíg Spinozánál és részben Leibniznél a „more geometrico", a matematikai módszer uralkodik, addig azt mondhatnánk, hogy a kanti filozófiában az ismeretelméleti felépítés „more physico" történik. A geometriai módszerek ugyanis — amint azt a megelőző tapasztalatok világosan bizonyítják — vagy a materializmus valamilyen formájához vezetnek, vagy pedig az objektív idealizmushoz. Ha ugyanis matematikailag pontosan akarunk levezetni törvényszerűségeket, akkor vagy az anyagnak mint szubsztanciának feltevéséből kell ezeket a törvényeket következtetnünk, vagy pedig fel kell tenni egy olyan órásmestert, aki a világot a matematikai törvények ismeretében és azok szerint elrendezi, és így a kiszámított, előre elrendezett harmónia jegyében alkot.

Kant, aki kénytelen a materializmust elkerülni, hiszen annak semmi talaja gyakorlat nélkül nincsen, és az objektív idealizmust el akarja kerülni, mert legalábbis a fizikai kutatás számára fel akarja szabadítani a valóságot, és ezért az isten ellen szegül, nem fogadhatja el a matematikai módszert és kidolgozza a filozófia fizikai módszerét. Mindebben ezen túlmenően még egy reális és nagyon is materialista törekvés rejlik, amely állandóan megbúvik a kanti filozófiában. A matematikai módszertől a fizikai felé való fordulás lépést jelent a konkrét anyagi valóság megismerése irányában. Így a kanti filozófiának általános elvont következtetéseivel szemben a fizikai kiindulópont előrehaladást mutat a konkrét jelenségek felé.

Így Kant filozófiája, természettudományos kiindulópontját tekintve, egyáltalán nem más, mint a newtoni fizika filozófiai megalapozási kísérlete.

A newtoni tételek azok, amelyek végeredményben teljesen figyelmen kívül hagyják a dolgok mibenlétét, a magánvalót, s csakis azt célozzák, hogy a lehető legnagyobb pontossággal megállapítsák a dolgok közötti viszonyokat. Ezek a viszonylatok Newtonnál nem magukból a tárgyakból erednek, hanem bizonyos alaptörvényeket teljesítenek be. Kant azután a newtoni objektív idealizmus helyére a szubjektív idealizmust teszi, és a teret és az időt a legnagyobb határozottsággal gondolkozásunk természetéből vezeti le.

Jellemző arra, hogy a kanti ismeretelmélet számára mennyire a fizika módszertana a fontos, hogy Kant *A tiszta ész kritikájával* nem az ész, hanem az értelem törvényeit dolgozza ki. Vagyis azokat a tapasztalati megalapozás nélkül is általánosan érvényes és szükségszerűen helytálló tételeket és a természettudománynak azokat a legfelsőbb törvényeit, amelyeket a természet metafizikájának lehetne nevezni. Mivel azonban a fizika kategóriái matematikailag leírhatók — legalábbis többségükben —, ezért az ismeretelmélet nem terjedhet túl az emberi megismerésbe, a fizikai megismerésbe beletartozó dolgokon, vagyis azon, amit matematikailag meg lehet ragadni. Így ezért Kant a tényleges természettudományból kizárja a pszichológiát és a kémiát (megjegyezzük, hogy ezek a tudományok még ebben az időben mint tudományok nem léteztek, s ez menti Kant eljárását) mint puszta leíró tudományokat, amelyeket ennek megfelelően nem kell filozófiailag megalapozni.

Így tehát láthatjuk azt, hogy Kant apriorizmusa kettős forrásból áll elő. Egyfelől a gyakorlat nélküli német valóságba akarja Kant átvinni a francia felvilágosodás gyakorlatból eredő eredményeit és vívmányait, kiűzve a tudományból az istent. S itt nagyobb következetességgel jár el, mint egyes francia elődei, akik, mint pl. Voltaire, a newtoni fizikából deisztikus következtetéseket vontak le, és feltették az első mozgató létezését. Másfelől viszont ismeretelméletileg meg akarja alapozni a newtoni fizikát.

Mindennek jegyében egyfelől zárójelbe kell tennie a materializmust, másfelől szembe kell fordulnia az előtte uralkodó objektív idealizmussal már csak azért is, mert ezt igen nehéz összeegyeztetni egy fizikai világképpel. Viszont ez a filozófiai alapvetés szűknek bizonyult a tudományok egész sora számára, s így Kant hiába teremtett meg egy filozófiai világképet — ismeretelmélete elől zárva maradtak mindazok a problémák, amelyeket egyéb tudományok vetnek fel. A fizika viszont a maga newtoni formájában olyan tudomány, amelyben elképzelhető hipotézis (természetesen ez a hipotézis korlátozott), az, hogy azok a formák, a gondolkodásunk természetéből eredő szemléletek, amelyekben felfoghatjuk — ismét csak gondolkodásunk kategóriái alapján — a valóságos dolgok egymáshoz való viszonyait, de sohasem magukat a dolgokat. Így válik nála tér és idő a transzcendentális esztétikában puszta szemléleti formává, másfelől a kategóriák így válnak nála puszta szubjektív elvekké a transzcendentális dialektikában.

S mindez annak érdekében történik, hogy a newtoni fizikának az istent kizáró, a világegyetemből kiutasító magyarázatot adjon. De éppen ezért történik az is, hogy ezek a szemléleti formák, kategóriák nem velünk született eszmék, mint Leibniznél, ami az objektív idealizmus megalapozása lenne, hanem az emberi értelem működésének módozatai. Éppen ezért fontos Kant számára, hogy az értelem ne csak a priori analitikus ítéleteket alkosson, amelyek nem teremtő erejű ítéletek, hanem teremtőképes szintetikus ítéleteket is. Enélkül ugyanis az emberi ész tevékenysége csak meglevő eszmék boncolgatása lenne, vagyis fel kellene tételezni a velünk született eszméket.

Viszont, ha az értelem a priori módon a maga szerkezete révén képes új és kiindulópontjánál többet mondó ítéletek alkotására, logikai alapon, akkor bizonyítva van az, hogy az emberi értelem alkotó jellegű, hogy ehhez az értelmi fejlődéshez nem kell feltétlenül felvennünk a velünk született eszméket, sem a tapasztalatból nem kell kiindulni. A tapasztalat természetesen számításba jön Kantnál a kategóriák és a szemléleti formák használatakor, de csak a jelenségszféra kiindulópontjaként, nem pedig mint magának az értelemnek és az értelmi kategóriáknak a teremtője.

Így a metafizika elleni fellépésben, amely kétségtelenül felvilágosító jellegű, Kant végül is ahhoz a furcsasághoz jut el, hogy nála az isten és az anyag egy szintre helyeződve kizáratnak a vizsgálódás köréből. Ezek kimaradnak az értelmi elgondolások közül, és az értelem, vagyis az emberi megismerés számára csak a jelenségvilág van nyítva a newtoni értelemben. Így azután ki kell zárni a természet világából mindazt, ami megzavarja ezt a jelenségvilágot, ki kell zárni a kémiát, a biológiát, a pszichológiát, az antropológiát és a társadalmat, koncentráltan a fizikára kell irányítani tekintetünket, s akkor megteremtjük a filozófiát a fizika módszerével, mint ahogyan Spinoza ezt geometriai módszerrel tette. Külön kérdés, hogy ez a módszer a valóság egésze számára már Kant saját principiumai szerint is szűknek bizonyul. S Kant azt is jól látja, hogy ez a módszer, bármennyire logikusan épüljön is fel, végeredményben belső szférájában is kibékíthetetlen ellentmondásokhoz, antinómiákhoz vezet. — A lényeg az, hogy a kor fizikai világképének megvan a megfelelő német filozófiája, amely alkalmas arra, hogy newtoni alapon teoretizáljunk minden gyakorlat nélkül.

Így az idealizmus és materializmus közötti ellentmondás Kant filozófiáján belül valóban azzal az eredménnyel jár, mint ezt Jakoby igen szellemesen megjegyezte: „Kant rendszerébee nem lehet belépni a realizmus (értsd materializmus — H. I.) feltevése nélkül, de ezzel a feltevéssel nem lehet megmaradni benne." A gyakorlat ugyanis, amelyet Kant kiküszöböl, az anyagot; a megismerhetetlen, csak elgondolható, csak noumenonként megjelenő anyagot magánvalóból nekünk valóvá tenné. Ezáltal azonban felborulna az egész kanti építmény. Ebben az esetben kiderülne, hogy a Kant által szubjektívnek tartott kategóriák magának az anyagnak, a valóságnak objektív tulajdonságai. Csakhogy ha gyakorlat nincs, akkor az anyagot zárójelbe kell tenni. Ebben az esetben az anyagból nem vezethetők le bármilyen közvetettség árán sem a kategóriák, hanem szükségképpen az emberi értelem berendezéséből kell őket származtatni, még akkor is, ha végeredményben szélsőséges ellentmondásokba kerülnek egymással. Kant azonban — mint láttuk — semmiképpen nem oldhatta fel a zárójelet.

Így teremtődik meg egy egészen különös filozófia. Ez a filozófia természettudományos szempontból semmi másra nem alkalmas, mint a newtoni fizika gyakorlattól elszakított elméleti megértésre és megmagyarázásra. Ez fejeződik ki abban, hogy Kant a megismerőképességek közül elsőnek az értelmet tárgyalja, amelynek a priori alapelve a törvényszerűség. Ezt az alapelvet pedig kizárólag a természetre lehet alkalmazni. Ennek eredménye, hogy szükségképpen felmerül más megismerőképességek lehetősége, amelyek a valóság más területeire érvényesek. Ezért Kant végeredményben egyetlen módszerrel közeledhetik minden egyes általa feltételezett megismerőképességhez a kritikaival. Meg kell rajzolnia az egyes megismerőképességek érvényességi körét és határait. Meg kell állapítania, mire alkalmazhatók, és mire nem, és elsősorban

meg kell határoznia azokat a területeket, ahol az általa említett és tárgyalt felfogóképesség hatásköri túllépést követ el.

Így az értelem nem foglalkozhat a magánvaló dologgal és az istennel mint noumenonokkal, csak a phaenomenonnal. Ezért az értelem vizsgálódási körén ezek túlesnek. Persze ennek ellenére — amint ezt Kant maga is igen jól tudja — ezek a képzetek léteznek. Ezért, miután az emberi értelem elől elzárta ezeket a képzeteket, kijelöli helyüket az erkölcsben. Így kezd formálódni az, amit Hegel gúnyosan kanti lélekzsáknak nevezett. Formálódik pedig annak eredményeként, hogy a kanti filozófia nem a természet és társadalom általános törvényszerűségeinek általánosítását igyekezett megadni, hanem kizárólag egyetlen természettudományos területnek a fizika területének, s azon belül is egyetlen elméletnek, a newtoninak. Ez annyira szigorúan következetes nála, hogy itt még saját fiatalkori elméletét az égitestek keletkezéséről is figyelmen kívül hagyja. Amennyire a newtoni elméletre adott körülmények között ráhúzható volt a kanti ismeretelmélet, annyira nem lehet azt más területen a legcsekélyebb módon sem érvényesnek tekinteni, sem pedig a fizika egészére nem lehet érvényesnek tartani. Nem véletlen, hogy a fizika Einstein—Planck-féle forradalma a múlt század végén meghúzta még az újkantizmus lélekharangját is.

De Kant maga is tudja, hogy ez a filozófia szűkös. Látja, hogy amit ő A tiszta ész kritikájában kidolgozott, nem vonatkozik, és nem is vonatkozhat a filozófia egészére, hanem kizárólagosan annak egy részére, mégpedig az értelemre. Tehát még több lelki képességet kell felvennünk ahhoz, hogy valami mást is meg lehessen magyarázni, mint a fizikai világot. Így azután a megismeréshez a legkülönbözőbb lelki képességek szükségesek, szinte minden különálló területnek rendelkeznie kell a maga sajátos lelki képességeivel, amelynek megvannak a maga főtörvényszerűségei, s ez a képesség csak bizonyos területeken alkalmazható. Így azután ebben a lélekzsákban, amelynek nincs valóságos pszichológiai kiindulópontja, amely lényegében a kanti módszertan szülötte, fel lehet lelni minden valóságos dolognak megfelelő a priori alapelvet is, amelyet nem tartalmazhat más, mint egy egészen különálló lelki képesség.

Itt azonban meg kell állnunk egy pillanatra. Természetesen igen sok filozófiában felmerült már pozitív vagy negatív formában a lelki képességek egymáshoz való viszonyának problémája. De talán még soha nem fordult elő ez olyan széttagoltságban és szétválasztottságban, mint éppen a kanti filozófiában. Ugyanis például az objektív idealizmus számára egészen természetes az emberi lelki képességek egysége. Az emberi tudat természetének egységét itt nem biztosíthatja más, mint a teleológia egysége, amelyet isten rendezett el. Az emberi tudat nem más itt, mint az isteni egység visszfénye, és így az ember a maga lelki képességeit ebből az egységből bontakoztatja ki.

A felvilágosodás korabeli materializmus megint csak egy absztrakt természeti egységet tételez fel. A valóság, a gazdag természeti valóság belső egységéből következik az emberi tudat egysége is, hiszen az emberi tudat ezt az egységes valóságot tükrözi vissza. Természetesen az emberi tudat a legkülönbözőbb formában, lehetőségek stb. között képezi le a valóságot, de maga a valóság diktálja az emberi képességek sokféleségét és fejlődését, s a valóság egysége ilyen módon végső fokon az emberi tudat egységét is biztosítja. Az a valóság azonban, amely Kantnál létezik, megismerhetetlen, semmiféle egységet nem biztosíthat az emberi tudat számára. De ugyanígy nem biztosíthat semmiféle egységet az isten sem, akinek létét Kant ki akarja kapcsolni az emberi megismerésből.

Mivel Kant szerint elénk csak a jelenségek tárulnak, s ezeket is csak szubjektíve tudjuk felfogni, a lelki képességek egysége levezethetetlenné válik. Egészen különböző lelki képességekre van szükség ahhoz, hogy a valóságra alkalmazható legyen a tudat. Így minden jelenségterület számára legalább egy lelki képességet kell megadni, különben a filozófia Kantnál lehetetlenné válnék az illető területtel kapcsolatban. Ezért ha Kant tárgyal egy valóságterületet, akkor annak ki kell dolgoznia a megfelelő lelki képességet éppen azért, mert az emberi tudatvilág egységének megrajzolásához a valóságos gyakorlatból kellene kiindulnia. Ennek elmulasztása csakis lélekzsákot hozhat létre. A dialektikus materializmus számára ilyen problémák azért nem léteznek, mert a dialektikus materializmus az emberek elé táruló valóságnak és az emberi gyakorlatnak természetes egységéből indul ki. Így az emberi tevékenység egyetemessége s ennek a tevékenységnek társadalmisága válik alapjává az emberi tudat belső egységének.

Látjuk tehát, hogy Kant kiindulópontjának ellentmondásossága következtében, teremtett egy olyan problémát, amellyel később meg kell birkóznia. A lélekzsákon lehet gunyolódni vagy lehet elvetni, de mégis jár bizonyos előnyökkel. Ugyanis minden rosszban lévén valami jó, éppen a lélekzsákjelleg teszi lehetővé azt, hogy Kant egy fordított irányban és arányban, de mégis kidolgozza az emberi tudat egységén belüli különbségeket, a tudat sajátos területeit és kategóriáit. Így a kanti rendszerben levő nagy hiányosság egy más szempontból igen komoly eredményekhez juttatja a kritikai filozófiát. Így válik Kantnál központi problémává a tudat egyes résztendenciáinak beható elemzése.

Kant maga nagyon jól érzi azt, hogy ismeretelméletéből teljesen hiányzik az emberi gyakorlat. Így a következő lelki képesség, amelynek megvizsgálását céljául tűzi ki, éppen a gyakorlat vizsgálata. De milyen gyakorlat az, amelyet Kant feltételez? Mint ez az előbbiekből — úgy gondoljuk — világosan kitűnt: ez a gyakorlat Kant számára nem is lehet az eleven érzéki gyakorlat, vagyis a valóságos emberi praxis. Kant az egész emberi gyakorlatot legfeljebb az etikumban, az etikai magatartásban látja. S mint az ismeretelméletben a fizikai világ csak egy része volt a megismerhető — és megismerendő — világnak, és Kant csak erre koncentrált, úgy a gyakorlat vizsgálatában, *A gyakorlati ész kritikájában* Kant az emberi gyakorlatot leszűkíti az etikai cselekvésre, az emberi erkölcsiségre.

Azt természetesen Kant igen világosan látja, hogy az etikum a megismeréshez képest külön szférát jelent. Ennek a különleges szférának az a fő jellegzetessége, hogy — amint ezt már Hume-nél láttuk — lehetetlen tagadni, hogy összefügg az emberek közötti viszonyokkal általában, s ebből következően nem lehet a megismeréstől mereven elszigetelni. Persze ha Kant a gyakorlat totalitásából indulna ki, ha világosan látná azt, hogy a társadalmi munka jelenti minden ember lelki képesség és viszonylat alapját, világos lenne számára a megismerés és az etikum valódi összefüggése. A kanti filozófia számára azonban éppen a gyakorlat a gyenge oldal, és még a gyakorlatot, az emberi élet morális gyakorlatát is úgy kell megkonstruálnia, hogy ennek az ég világon semmi köze ne legyen az eleven gyakorlathoz. Így végeredményben Kantnál a „more physico" elv végighúzódik még az etikán is. Az etikát úgy konstruálja meg, hogy az éppen olyan formálisan és mechanikusan legyen érvényes, mint az ismeretelmélet tételei érvényesek a mechanika törvényeire. Továbbá az etikában is arra törekszik a königsbergi filozófus, hogy az etikát éppen úgy

kiragadja a társadalmi élet ontológiájából, mint ahogyan azt a fizikával meg lehetett tenni, és az egyedi eseteket éppen úgy a legáltalánosabb mozgástörvényekre vezesse vissza, amint arra példát nyújtott az ismeretelméletben.

Így *A gyakorlati ész kritikája*, a második „kritika" legalább annyira elvont és nem gyakorlati, mintha a „tiszta ész" problémáit elemezné Kant. Ez a bírálat végül is abba a formális normába torkollik, hogy „cselekedj úgy, hogy cselekedeted normává válhassék mindenki számára". Ez az ún. kategórikus imperativus, amely ki akarja kapcsolni a társadalmi helyzetek egyediségét, amely abszolút formális jellegű, kétségtelenül a rousseau-i morálfilozófia leggyengébb oldalának német átültetése a maga külsőlegességében. Ez már nem az ész, hanem az értelem parancsa Kantnál (hiszen, ha az értelemhez tartoznék, akkor a kérdésfelvetés ismeretelméleti jellegű lenne), és egyben az emberi szabadság megvalósulása. Az etikumnak ez a merev elválasztása a megismerés területétől és az egész gyakorlati tevékenység korlátozása erre a parancsra azzal, hogy nem veszi számba azt, hogy egyén és nagy társadalmi célok között számos közvetítő elem, intézmény stb. van, elvonatkoztat magától az erkölcsi tartalomtól. Így válik formalistává minden olyan etika, amely a társadalomból általában és nem konkrét társadalomból vezeti le az ember erkölcsiségét.

Ez a formalizmus abból ered, hogy Kant, a német kispolgárság filozófusa, az emberi cselekvést csak formálisnak tarthatja, hiszen a polgárság gyakorlata Németországban nem több, mint az új formák betartásának és kialakításának követelése. (Csak zárójelben jegyezzük meg, mint ezt a tételt bizonyító konkrét példát, hogy az *Ármány és szerelem* Miller Lujzájának tragédiája azért következik be, mert kikényszerítik tőle egy levél megírását, valamint azt is, hogy eskűt tegyen arra, hogy a levél kikényszerítettségét nem árulja el senkinek. Ő pedig megtartja eskűjét, úgy jár el, mintegy három évvel megelőzve a kanti gyakorlati ész bírálatát, mintha ismerné a kategórikus imperativuszt.)

Végeredményben ez az erkölcs nem más, mint a polgári erkölcs maga a maga formalizmusában, s elsősorban Németország tehetetlen polgárságának erkölcse. Ennek maximális teljesítménye az, hogy Miller, a zenész, kidobja a lakásából a kancellárt, de eszébe sem jut, hogy a kancellárt esetleg a kancellári hivatalból is ki lehetne dobni. De ezzel a formalizmussal Kant egyben a polgári morál későbbi tendenciáit is előlegezi. Ez a polgári erkölcs nem más, mint a játékszabályok formális betartásának megkövetelése: a közerkölcs és magánerkölcs teljes szétválasztása. A későbbiekben, a negyvennyolcas forradalmak bukása után ez az erkölcstan a legtermészetesebben hódít. A közerkölcsben minden jogosult, hiszen ott egy magasabb indítékú észparancs követésről van szó, amíg a magánerkölcs rigorozitásának eszméit a polgárság legalábbis formálisan fenntartja.

Kantnak ez a rigorózus, rendkívül szigorú erkölcstana, amely már szinte aszkétikus jellegű, és mélyen összefügg a protestantizmussal, tehát nem véletlenül éli másodvirágzását negyvennyolc után. A kategórikus imperativuszban a polgárság olyan normát talál, amelyhez legalább is a magánéletben tarthatja magát. Ez a szűkös erkölcstan kívül rekeszti az erkölcsi szférán az egész polgári gyakorlatot, s így ott aztán, a nem kimondottan etikai szférában szabad a vásár. Mivel nem a gyakorlatot, hanem csakis a morális gyakorlatot tárgyalja, s ezen belül is csak magánerkölcsi érvénnyel, a kanti etika igen szűkössé válik. Hiszen az embereknek nem morális, hanem valóságos gyakorlatuk van, s ennek a valóságos gyakorlatnak van egy etikai oldala. Etikát csak ezzel a gyakorlattal

összefüggően lehet kidolgozni. Ez a szűkös és éppenúgy rigorózus erkölcstan, amely eltekint az ember egész érzéki lényétől, vágyaitól és törekvéseitől — s ennek alapját igen sokan pl. Franz Mehring (lásd Mehring, *Zur Geschichte der Philosophie*. Prága 1933. 58 és köv. o.), helyesen látják részben Kant életvitelében — ismét csak logikusan jut el az erkölcs és boldogság merev szembeállításához. A boldogság ugyanis nemcsak a szabadságot, hanem az ember érzéki lényének megelégedettségét is tartalmazza. Így feltétlenül el kell jutnia oda, hogy az ember a történelmi fejlődés folyamán az ész és az ész parancsai segítségével egyre szabadabbá válik, de ennek fejében egyre inkább le kell mondania a boldogságról. Mindebből számunkra most az a legfontosabb, hogy lássuk: a kanti etika a maga filiszteri jellege következtében, fizikai mechanikus módszere következtében kihagyja a számításból a konkrét élő és lélegző embert. Nemcsak az emberi megismerőképességet kapcsolja ki az etikából, hanem kikapcsolja egyben az emberi értékvilágot is s az ember valóságos konkrét lényét. A kanti.etikának ez az oldala, amelyet ki kellett domborítanunk, mert enélkül nem lehetne megérteni *Az ítélőerő kritikájának* kérdésfeltevését.

Van azonban a kanti etikának még egy olyan mozzanata, amely nagy szerepet játszik abban, hogy *Az ítélőerő kritikájának* létre kellett jönnie. Ez a magánvaló problémájához kapcsolódik. A magánvaló ismeretelméleti megismerhetetlenségének kulcsa — mint láttuk — abban van, hogy Kant a gyakorlatot kiküszöböli a filozófiából. Most már akármilyen — ha még oly privát — gyakorlat szemügyre vétele esetén is el kell tűnnie a magánvaló dolog megismerhetetlenségének. Ezt a következtetést Kant valóban le is vonja az etikában. Itt már eltűnik a magánvaló megismerhetetlenségének a különállása. Eltűnik, mégpedig olyan módon, hogy a magánvalót Kant ismét szubjektivizálja, és belehelyezi az emberek természetébe, azonosítva a magánvaló dolgot a szabadsággal. A szabadság pedig legott létrejön, ha a kategórikus imperativusznak engedelmeskedünk.

De amint a materialisták az etika területére lépve tüstént idealistákká váltak, úgy az istent kizáró idealisták az etika területén hirtelen istenért kiáltoznak, mert számukra az etikumot nem biztosíthatja más. Különben teljességgel elképzelhetetlen számukra az etikum, amelyet egy érzékfeletti szubsztrátumnak kell biztosítani. Ha nem maga a társadalmi valóság válik az etikum alapjává, nem lehet mást tenni, mint feltételezni egy olyan objektív lényt, amely a parancsot, a kategorikus imperativuszt belénk helyezte. Így az isten léte Kantnál, éppen úgy, mint etikus példaképénél, Rousseau-nál is, az egyedüli lehetséges biztosítéka annak, hogy a rendkívül korlátozott, a konkrét mozgástól elszakított, pusztán az erény formalizmusára épített etikának valamilyen objektív érvényt lehessen adni. Így a polgári filozófia, amely már eljutott az istenképzet kiküszöböléséhez az egyik oldalon, még egy jakobinisztikusan elvont erkölcstanban is, még egy aszkétikus erkölcstanban is kénytelen visszahozni az isten képzetét, éppen az erkölcstan teljes aszkétizmusa miatt.

Így azután Kant, aki elválasztotta az etikát a megismeréstől, továbbá mindezeket az emberi érzéki lényétől, az ellentmondásoknak egész sorozatával kerül szembe. Adva van egy ismeretelmélet, amely az objektív valóságot megismerhetetlennek jelenti ki, amely kiküszöböli a gyakorlatot, amely kiküszöböli az istent, amely nem veszi tekintetbe az ember érzéki lényét, valóságos tudatát. Továbbá van egy etika amely a valóságosan megismerhetetlent megismeri, amely valamilyen gyakorlatot feltételez, amely tételezi az istent, de

amely még mindig nem veszi tekintetbe az ember valóságos konkrét lényét, ahol a filozófia még mindig ember nélküli filozófia marad. Továbbá van egy megismerőképességünk, amely alkalmas a fizikai világ megismerésére, és egy megismerőképességünk, amely alkalmas irányítani bennünket a magánerkölcs területén, a megismerőképesség, illetve a megkívánóképesség, de ezek között semmiféle kapcsolat nincsen.

Így ír erről maga Kant: „A természetfogalmak révén történő törvényadás az értelem útján történik, és teoretikus. A szabadságfogalom révén történő törvényadás az ész révén történik, és pusztán praktikus. Az ész csakis a praktikusban lehet törvényadó: [a természet] teoretikus ismerete szempontjából csak (mintegy törvénytközlően az értelem közvetítésével) adott törvényekből, következtetések révén vonhat le eredményt, mely törvények mégis mindig megmaradnak a csak természetnél." (L. Első bevezetés Az ítélőerő bírálatához II.) Majd később még világosabban: „De az, hogy e két különböző terület — mely nem a törvényadásban, de az érzéki világban szüntelenül korlátozódik — nem képez e g y e t, onnan ered, hogy a természetfogalom tárgyait a szemléletben, de nem magukbanvaló dolgokként, hanem puszta jelenségekként teszi elképzelhetővé, viszont a szabadságfogalom, mely tárgyában egy magábanvaló dolog, nem lehet a szemléletben elképzelhető." (Uo.)

Az ítélőerő kritikája mint a Kant teremtette lelki képességek közötti szakadék áthidalási kísérlete

Mivel a két lelki képesség, az ész és az értelem között semmiféle átmenet nem lehetséges, a két terület között nincsen semminemű reális kapcsolat, Kant nehéz helyzetbe kerül. Ezen a königsbergi filozófus úgy segít, hogy megírja a harmadik „kritikát", amelyben átmenetet akar teremteni a két képesség között, hogy valamilyen módon mégis biztosítsa az emberi egységet. S mi más biztosíthatná ezt az egységet, mint maga az ember az antropológiai teljességében. S ha a gyakorlatot mint egységet biztosító tényezőt nem vettük fel kiindulópontnak, akkor ebből logikusan következik, hogy semmiféle más módon nem is lehet megtalálni ezt az egységet, mint ezen az alapon.

Ha valaki figyelmesen követte eddigi fejtegetéseinket, világosan fogja látni, hogy Kantnál a lelki képességek széttagolásának lélektelensége mögött mi rejlik. Ennek titka az, hogy éppen azért képtelen az embert mint konkrét érzéki lényt felfogni, mert számára a gyakorlat puszta teoretikus aktivitás. De hiába kísérli meg Kant azt, hogy egyfelől megteremtse az értelem filozófiáját és ezzel az ismeretelméletet, másfelől megalkossa az ész filozófiáját az etikumot, ha hiányzik és menthetetlenül hiányzik az ember a maga szenvedélyeivel, affektusaival, érzelmeivel és érzékiségével. Továbbá Kant a maga korának magas tudományos színvonalán állva nem nyugodhat bele abba, hogy éppen itt kiiktasson egy területet. Ugyanis bizonyos tudásokról, mint a földmérésről még nyugodtan kijelentheti azt, hogy nem igazi tudás, mert a tudománynak puszta korollárriumához tartozik, de magát az antropológiát nem számíthatja ilyen tudások közé. Azt világosan látja, hogy sem az antropológiát, sem pedig a biológiát nem lehet egyszerűen levezetni a fizikából úgy, amint azt a kémiával és a földméréssel tette (vö. Első bevezetés utolsó bekezdésével ahol

Kant a többi között ezt írja: „Tehát éppoly kevéssé tartozik a tiszta geometria problémáinak megoldása annak (a filozófiának — H. I.) egy különös részéhez, vagy a földmérés éppoly kevéssé érdemli meg egy gyakorlati geometria nevét, hogy így különböztessük meg a tiszta geometriától, mint a geometria egy második részét, ahogyan és még kevésbé lehet a kísérletek és megfigyelések mechanikai vagy kémiai művészetét a természettan praktikus részének tartani").

Így azután Kant számára világossá válik, hogy itt egy egészen új mozzanatról van szó, amelyet nem lehet az erkölcsi elvekből levezetni. Hogyan lehetne ugyanis erkölcsi elvekből levezetni azt, hogy nekem valami tetszik, hogy bennem az jó benyomást kelt, gyönyört ébreszt? Csak úgy, ha az etikám nem olyan, mint Kanté, vagyis ha nincs kizárva belőle az élvezet, a boldogság, a jókedv. Ha viszont az etikum független a tetszéstől és nem-tetszéstől, a konkrét tárgyakkal kapcsolatban felmerülő reakcióktól, amelyek spontán jellegűek is az első pillanatban, akkor természetesen az esztétikumot el kell szigetelni az etikumtól.

Így jön azután létre Kantnál mintegy közvetítőelemként az értelem és az ész között az ítélőerő. S így szerepel a gyönyör és kedvetlenség érzése mint közvetítő a megismerő és megkívánóképesség között, az értelem törvényalkotása és az ész parancsai között. Így az ítélőerő hivatása az, hogy valamilyen módon helyreállítsa a Kant által szétdarabolt emberi totalitást. Éppen ebből a szempontból érthetjük meg azt, hogy miért oszlik *Az ítélőerő kritikája* két olyan részre, amelyeknek egymáshoz látszólag semmi közük nincs és nem is lehet. Az első rész ugyanis az esztétikai ítélőerő kritikáját nyújtja, tehát tárgya az esztétikum, vagy ahogy ez Kantnál felmerül: a szépség. A másik rész a teleológiai ítélerő bírálata, amelynek tárgya a természet filozófiája, mégpedig az organikus természet, vagyis a biológia szférájának filozófiája. Soha még Kant előtt, sem Kant után nem jutott filozófusnak, sem senki ember fiának eszébe, hogy ezt a két egymástól különböző heterogén területet egyetlen közös megismerőképesség alá próbálja rendelni. Ugyanis mi köze van az esztétikának a biológiához? Úgy gondoljuk, hogy reális gondolkozással csak igen távoli, mégpedig a lényeg szempontjából elhanyagolható összefüggést vagy közösséget lehet a két terület között megállapítani. Kantnál is úgy tűnhetik a fölületes szemlélő előtt, hogy az esztétika és a biológia szféráját valahogyan kihagyta a két előbbi „kritikájából". Viszont nagyon is ragaszkodott a hármassághoz, mint ez az első bevezetéshez fűzött utolsó megjegyzéséből kiderül: „Elgondoltatónak találják sokan, hogy felosztásaim a tiszta filozófia terén majdnem mindig háromrészűek. Ez azonban a dolog természetéből következik. Ha a priori kell történnie egy felosztásnak, akkor az vagy *analitikus* lesz az ellentmondás tétele alapán, és akkor mindenképpen két részes (Quodlibet ens est aut A aut non A) (bármilyen létező vagy A vagy nem A) vagy pedig *szintetikus:* és ha ebben az esetben a priori, nem pedig a priori fogalomnak megfelelő szemléletből, *fogalmakból* kell levezetni, akkor aszerint, ami a szintetikus egységhez általában megkövetelhető — ti. 1. feltétel 2. egy feltételezett 3. a fogalom mely a feltételezett a feltételével való egyesüléséből ered — a felosztásnak szükségképpen trichotomikusnak kell lennie".

Itt is a dolog természetéről magáról van szó egy egészen más értelemben. Kant ugyanis itt nem a formák rabjaként menekül ilyen önkényességbe. Azért jutott el erre a következtetésre, mert itt, amennyire transzcendentális és apriorisztikus módszertana megengedte, természetszerűen a konkrét embertől akart kiindulni. Hiszen csak a konkrét ember teremtheti meg az egységet a szétszakadozott lelki képességek között. Így Kantnál az esztétika kérdés-

feltevése egyáltalán nem esztétikai jellegű, sőt mi több nem is általában filozófia jellegű, hanem lényegileg antropológiai természetű.

Más esztétikáknak ilyen kérdései vetődnek fel: Mi a szép? Vannak egyes esztétikák, amelyek azt kérdik: hogyan lehetséges művészet? Ismét mások így kérdeznek: mi az esztétikum köre? Kant kérdésfeltevése az: hogyan lehetségesek ízlésítéletek, mi az ízlésítélet első mozzanata? S ebben az eddigieket át nem gondoló olvasó számára valóban megdöbbentő kérdésfeltevésben benne rejlik Kant egész kiindulópontja az esztétika terén. Elsősorban antropológiai oldalról akarja megalapozni az esztétikai szférát. Így bizonyos értelemben azt kell mondanunk hogy Kant nemcsak a Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről) című munkájában foglalkozott az esztétika előtanulmányaival *Az ítélőerő kritikáját* megelőzően, hanem az *Antropológiá*jában is. O. Schlapp ismeri fel elsőnek, anélkül hogy levonná a megfelelő következtetést: Kant éppen az antropológiáról való gondolkodása közben jutott el az esztétikai problémákhoz. (Lásd O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urtheilskraft (Kant tanítása a lángészről és az Itélőerő kritikájának keletkezése) Göttingen 1901. 115. o.) Kizárólag ezen az alapon válik érthetővé az, hogy miért tárgyalja Kant az esztétikát ugyanazon megismerőképességen belül, mint a biológia filozófiáját. Ugyanis az antropológiai kiindulópont rokonítj egymással a két lényegében elütő szférát.

Mielőtt egy-két konkrét alapkérdést megvizsgálnánk *Az ítélőerő kritikájá*val kapcsolatban, éppen az itt felmerülő kérdést kell tisztáznunk. Van-e jogosultsága az antropológiai szempontnak az esztétikával kapcsolatosan? Az idealizmus alapján az antropológiához való menekülés szükségszerű eredmény akkor, ha az idealizmus következetesen végiggondolt módon antinómiákhoz vezet. Igen jellemző ebből a szempontból az, hogy Kant után megtörtént ez a Husserl-iskola esetében is, amely antropológiai iskolává lett, sőt Nicolai Hartmann is élete végén egészen hasonló okokból az antropológia felé fordult, s az ő iskolája is, amint ezt Arnold Gehlen példája is mutatja, antropológiai jelleget öltött.

Természetesen külön kérdés azonban az, hogy az antropológia kiutat jelent-e az idealizmus számára, és ismét más kérdés az, hogy jogosult-e arra, hogy az esztétikát lényegileg antropológiai-pszichológiai kiindulópontok alapján tárgyalja. A szubjektív idealizmus, amely tagadja a visszatükrözés, a mimézis alapvető tényét, ha esztétikát akar létrehozni: csakis ilyen kiindulópontú lehet. De túlmenően a szubjektív idealizmus szükségszerű követelményén is, hangsúlyoznunk kell, hogy ebben a kiindulópontban van egy igen lényeges részigazság. Ugyanis a művészet és minden esztétikai élvezet lényeges sajátsága az, amint Lukács György kimutatta (lásd *A realizmus problémái. A művészet és az objektív igazság* című tanulmányt, Hungária 19—65. o.), hogy sohasem szakadhat el az ember antropológiai lényétől. Más szóval az az esztétikum mindig a szépségen keresztül hat, és másképpen nem is hathat. Következésképpen, amikor az esztétikum megragadja az objektivitás lényegét, amikor műalkotássá válik, csakis az ember érzéki lényére építhet.

Másfelől azonban az antropológiai kiindulópont az idealizmusban mindig annak eltakarására szolgál, hogy az idealizmus éppen szóban forgó fajtája képtelen a történetiséget megragadni az esztétikai szférán belül. Így a történelmi problémafelvetést itt mindenütt antropológiai általánosítások helyettesítik. Ez természetesen azzal a következménnyel jár, hogy nem az esztétikum,

mint esztétikum kerül a tárgyalás középpontjába, hanem a szépség, amely szűkebb is, tágabb is az esztétikum területénél. Az esztétikum valóban hozzákötődik az érzéki világhoz, s ennyiben az idealizmusnak igaza van, ha antropológiai kiindulópontú, az esztétikum azonban nem csupán az ember antropológiai lényéhez kötődik. Maga az ember antropológiailag-történetileg fejlődik, s ami a legfontosabb: az antropológiai szférában még csak az esztétikai élmény feltételét lehet tetten érni, s nem magát az esztétikumot a maga lényegében s teljességében. Az esztétikum mélyen összefügg az ember történeti lényével. Tehát nem az emberrel általában, hanem a történeti emberrel, az ember történetiségével.

Ebben az értelemben az antropológiai kiindulópont árulkodik Kant egész filozófiai építményének egyik alapvető gyengeségéről. Kant ugyanis teljességgel feladja, s mivel az objektivitást elveti, természetesen fel is kell, hogy adja a régi, még Arisztotelésznél megfogalmazódott filozófiai álláspontot, amely szerint az ember zoón politikon, tehát társadalmi lény. Ehhez a zoón politikon elképzeléshez, idealista oldalról Hegel és materialista oldalról Marx — még ha nem is kimondottan, de az egész életművön végigvezetve — teljes határozottsággal hozzáfűzik azt, hogy az ember nemcsak zoón politikon, hanem zoón historikon is. Vagyis az ember társadalmi-történelmi lény. Így az ember minden érzéke, tehát antropológiailag megrögzített tulajdonságai is történelmileg fejlődnek. Persze ezen túlmenően az emberi lélektan az emberi tudat, amelyre az esztétikai élmény irányul, még mozgékonyabban történeti, és változó, mint az érzékek. Így két különböző ütemű történeti szféra az, amivel az esztétikai hatás kapcsolatba kerül. Így az ember esztétikai érzéke történelmileg fejlődő és változó, egyre gazdagodó érzék.

Kant persze — álláspontjából következően — egyetlen pillanatra sem képes arra, hogy itt a valódi összefüggést mutassa be és fejtse ki. Ugyanis azt kellene kimutatnia, amire lényegileg csak utalások vannak nála, hogy az esztétikum antropológiai kötöttsége csak kezdete az esztétikumnak és annak lényege sokkal mélyebben van. Ehhez azonban az esztétikumot a valóságos emberi történelmi fejlődésből kellene levezetnie. Ennek a történeti fejlődésnek leírása vagy legalábbis hisztorikus szemléletű érintése helyett Kantnál itt legfeljebb megindulások vannak, amit módszerének a valósággal való és belső ellentmondásai kényszerítenek ki. Ilyenkor aztán Kant utal egy felsőbbrendű megismerőképességre, az intelligibilisre, de az ember antropológiai lényének az esztétikummal való sokoldalúan dialektikus kapcsolatát már képtelen feltárni.

Mindez — mint láttuk — könyörtelen szükségszerűséggel következik a gyakorlatnak abból a szűkös felfogásából, amely a gyakorlatot kizárólag az erkölcsre szorítja le. Ennek a korlátozásnak, valamint Kant szubjektív idealizmusának legsúlyosabb következménye az, hogy Kant legfeljebb a lelki képességek egymás mellé sorakoztatásáig juthat el. Így bármennyire is kapcsolatot akar teremteni az ítélőerő révén értelem és ész között, etikum és megismerés között, végeredményben nem a megismerőképességek egymásból való történeti levezetése történik meg itt, hanem csak a kritikai filozófiában támadt űrt tölti be, nevezetesen az antropológia és a biológia területén mutatkozó hiányokat kísérli meg kiküszöbölni az ítélőerő segítségével. Így azonban az ítélőerő által megteremtett kapcsolat a két első értelmi képesség között csak puszta logikai konstrukció maradhat.

Logikai konstrukció marad annak ellenére is, hogy az esztétikum valóban komoly szerepet tölt be a megismerés és a gyakorlat közötti kapcsolatban.

Hiszen valóban a művészet egy bizonyos vonatkozású megismerés eredményeit popularizálja, népszerűsíti (anélkül, hogy ez volna az egyetlen vagy fő feladata), s bizonyos esetekben valóban a gyakorlatba való áttételben is segítséget nyújt. Másfelől a művészet a gyakorlat problémáit először tükrözi vissza úgy, hogy ez mint tárgyiasított visszatükrözés a tudományos elmélet számára is közvetíti a gyakorlat eredményeit. Itt tehát gyakorlat és művészet közötti kölcsönhatás két irányú mozgásban jelentkezik. Ezekben az esetekben azonban nem egyszerűen megismerésről, hanem a társadalmi megismerés totalitásáról van szó, s nem etikai gyakorlatról, hanem a társadalmi gyakorlat totalitásáról.

Az idealizmus, amely a valóságot és az emberi megismerést lényegileg csak szembeállítani tudja, s amelynek számára lét és tudat abszolút ellentétet jelentenek, természetszerűleg az esztétikában látja meg egyedül a két szubsztancia közötti kapcsolat lehetőségét. A valóságban azonban lét és tudat, amint erről Lenin beszél, csak ismeretelméleti szempontból jelentenek abszolút ellentétet, ontológiai vagy egyéb szempontokból ez az abszolút ellentét nem létezik. Így a dialektikus materializmuson belül, a materialista módon egységesen felfogott valóságon belül nem kell szakadékokat áthidalni az esztétikum segítségével. Viszont az idealizmusnak még legfejlettebb formáiban is számolnia kell a szakadékáthidalás feladatával. Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy éppen ezt a tendenciát dicséri meg Hegel is akkor, amikor a kanti esztétikáról beszél: „Ez az alap (az esztétikáé — H. I.) legáltalánosabb meghatározása szerint az, hogy a művészeti szépben olyan középhelyzetet ismertek fel, amely feloldja s az egységre visszavezeti a magában véve absztrakt, nyugvó szellemnek és a — külsőleg megjelenő, vagy mint szubjektív érzés és kedély, benső — természetnek ellentétét és ellentmondását. A *kanti* filozófia ezt az egyesítőpontot már nemcsak szükségletnek érezte, hanem határozottan fel is ismerte és a képzet elé hozta." (Lásd Hegel, Esztétikai előadások. I. köt. Ford.: Zoltai Dénes, Akadémiai Kiadó, 1952. 56—57. o.)

Így tehát az, ami az idealizmus számára az abszolút ellentétek feloldásának szükséglete, a materializmus számára inkább a megkülönböztetés, az elkülönítés szükségleteként marad meg, s természetesen a történelmi fejlődés kibontakoztatása alapján történik. Az ilyen differenciák megrajzolásának legfőbb módszere az egységes gyakorlat történelmi totalitásából való kiindulás, ahol is a gyakorlat lényege a valóság történelmi átalakítása. De éppen a disztinkciók terén, amelyeket az idealizmus dolgozott ki, sokat tanulhatunk Kanttól és különösen leggazdagabb művéből, *Az ítélőerő kritikájá*ból.

Ahhoz, hogy az ítélőerő kritikájának valóságos funkcióját megérthessük, még egy pillantást kell vetnünk arra a helyzetre, mely a német művészetben *Az ítélőerő kritikájá*nak megírása idején uralkodott. Ennek a vizsgálatnak szükségességét sok szempontból kétségbe lehet vonni, elsősorban annak alapján, ami benne él a köztudatban, hogy Kant lényegileg egészen járatlan volt a művészetben s ezen belül különösen kora művészetében. A valóságban azonban, amint ezt a Kant-előadásokról készült egyetemi jegyzetek alapján Schlapp megmutatja (i. m. 403. o. l.), Kant kitűnően ismerte Gottsched, Klopstock, Lessing, Herder és Wieland műveit. Másfelől a kor német művészete nemcsak *Az ítélőerő kritikája* szempontjából igen fontos és perdöntő kérdés, hanem a mű közvetlen hatástörténete szempontjából is. Ezen a területen a nagyon is nem praktikus Kant rendkívül praktikusnak mutatkozik. A kanti esztétika ugyanis teljes mértékben megfelel a kor német művészete elé állított feladatoknak.

Az a kor, amelyben *Az ítélőerő kritikája* megjelenik, a Heine által művészi korszaknak nevezett periódus. Ennek a korszaknak jellegzetessége az, hogy a művészek mintegy sánctáborba vonulnak, s ebben a sánctáborban védik magukat a kor Németországában az összes káros hatásoktól, azoktól a szörnyű körülményektől, amelyeket a német mizéria okoz. A német irodalomnak ez a „sziget" jellege, elszakítottsága magától a valóságos német fejlődéstől a szó konkrét értelmében, természetesen a lényeg tekintetében nem jelent elszakadást a kor német problémáitól, hiszen enélkül nem születhetnék meg egy nagy irodalom. Jelenti azonban azt, hogy a német irodalom kényszerű módon lemond ebben az időszakban a politikai gyakorlatról és a felvilágosodás egész Európán áthömpölygő eszméit egy sziget keretébe zárja be. Ezen a szigeten azután a szépség és harmónia kultusza uralkodik. Ez a kultusz egyaránt jelent harcot a német elmaradottsággal és a kapitalizmus elembertelenítő, embert széttagoló és művészetellenes hatásával.

Kant fő sajátsága ebben a tekintetben abban áll, hogy mint a polgárság gondolkodója az emberi megosztottságot és szétdaraboltságot közvetlenül adott létezőnek tekinti, de hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi egység helyreállítására. S éppen az esztétikában kísérli meg ennek az egységnek a megkonstruálását. Az ő esztétikája éppen úgy tükrözi ezt a kísérletet, az utolsó nagy polgári kísérletet az egyszer már szétdaraboltan látott ember egységének elméleti helyreállítására, mint ahogyan tükrözi a kor német esztétikai szférájának sziget jellegét. Az elszigetelési tendencia és az egységteremtő tendencia ugyanannak a törekvésnek két oldala a kanti módszertanban, s ezért előbb leválaszt, majd egységet mutat be akkor, amikor az esztétikai szféráról beszél. Ez az „elszigetelés" a német művészi szigetnek éppen úgy ideológiája, mint ahogyan az emberi egység helyreállítására való törekvés összevág a harmóniaeszménnyel. Ezt a problémát feltétlenül fel kellett vetnünk, mielőtt *Az ítélőerő kritikájának* egyes részletproblémáit elemeznénk, annak ellenére is, hogy a hatástörténettel kapcsolatban ismét szólni fogunk erről a kérdésről. Ugyanis ennek az összefüggésnek áttekintése nélkül kevésbé volna érthető a kanti kérdésfelvetések egészen sajátos módszertana. Ezt a kapcsolatot igen világosan mutatja az is, hogy mennyire szükségszerű az antropológiai érdeklődés ebben a korszakban, amit világosan bizonyít Goethének egy Winckelmannal foglalkozó fejtegetése:

„. . . mert az önmagát egyre fokozó természet végső terméke a szép ember. Bár ritkán hozhatja csak létre, mert eszméinek nagyon is sok feltétel szegül ellene, és még az ő mindenhatósága számára is lehetetlen sokáig megmaradnia a tökéletességben . . . Ezzel szemben most fellép a művészet; mert miközben az ember a természet csúcsán áll, önmagát ismét valami egész természetnek tekinti, amelynek újra csúcsot kell kihoznia magában. Evégből fokozza magát, miközben minden tökéletességgel és erénnyel átitadódik, választékosságot, rendet, harmóniát és jelentést hív segítségül . . ." (idézi: Lukács, *Goethe és kora*. Hungária, é. n. 202—203. o.) Látni fogjuk a továbbiakban, hogy az itt Goethe által kifejtett elemek, az antropológiai kiindulóponttól kezdve egészen az „új csúcsokig és az erénnyel való átitatottságig" szerepet játszanak a kanti esztétikában — természetesen a kanti megfogalmazásokban és viszonylatokban. De a motívumok azonossága tagadhatatlan, s így a kanti esztétika megértéséhez szükséges tekintetbe venni a művészi korszak jellegzetességeit.

Tehát *Az ítélőerő kritikájának* fő érdeme az, hogy az embert mint érzéki lényt természetellenesen negligáló ismeretelmélettel és még természetelle-

nesebben negligáló etikával szemben, az embert állítja középpontba. Éppen azt az emberi egységet akarja helyreállítani, amely szükségképpen megbomlott az előző két kritikában. S ha *az ítélőerő kritikáját* úgy fogjuk fel, mint azt a művet, amelyben kísérlet történik arra, hogy egy lelki képesség segítségével az etikum kategóriáit alkalmazzuk az értelem vagyis az ismeretelmélet tárgyaira, akkor látni fogjuk, hogy Kant elmélete nagyon is egybeesik a művészi korszak költőinek törekvéseivel. S noha Kant előfeltevései már a polgári világból erednek, míg Goethe és Schiller előfeltevési nagyobbrészt — legalábbis esztétikai téren — az antikvitásból (részben Winckelmann közvetítésével), és számukra előfeltétel az, ami Kantnál az esztétikum eredménye és egy kellés, de mégis ez a gondolati közösség és érintkezés teszi lehetővé azt, hogy *Az ítélőerő kritikája* legalábbis egyik alaptendenciájában, a művészi korszak egyik jellegzetes esztétikájává váljék.

Az esztétikai ítélőerővel kapcsolatos problémák

a) Az érdek kikapcsolásának értelmezése

Kant jó ideig nagyon húzódozott az esztétikai kérdések felvetésétől. Ennek nyilván az volt az oka, hogy Kant ismeretelméletileg csak a legáltalánosabb fogalmakat közelíti meg, az etikában is az a törekvése, hogy az egyediséget és a különösséget elkerülve az egyes ember cselekvéseit a legáltalánosabb parancsokra, valamint az észfogalomra vezesse vissza. Így mindaz, ami nem egészen általános, kívül esik a gondolatkörén. *A tiszta ész kritikájának* első kiadásban még azt mondja az esztétikai ítéletekről, hogy „lehetetlen a szép kritikai megítélését észelvek alá rendelni és a szép szabályait tudománnyá tenni, mert az elgondolt szabályok vagy kritériumok — forrásuk alapján — pusztán empirikusok, és sohasem felelhetnek meg a priori törvényeknek, amelyek alapján ízlésítéletünknek a priori kellene irányulnia".

Ugyanennek a műnek második kiadásában ez a tétel már sokkal óvatosabb megfogalmazásban található. Itt már csak arról beszél, hogy a szépség megítélésének forrásait nem lehet *meghatározott* a priori ítéletek alapján tárgyalni. Végül is *Az ítélőerő kritikájának* megírására tehát nem speciális esztétikai érdeklődés, hanem az előbb említett problémák kényszere vitte rá. S éppen ezért válik számára az a priori ízlésítéletek lehetősége a kiinduló kérdéssé, mégpedig úgy, hogy szerinte az esztétikai tárgy a gyönyör és a kedvetlenség érzését kelti fel. Következésképpen Kant kikapcsolja a tárgyalásból a szépség objektív alapját, és az esztétikai ítéletet pusztán szubjektívnek tartja. S ez nemcsak rendszeréből érthető meg, hanem abból, hogy átveszi a szokványos esztétika előítéletét, amely az esztétikumot azonosítja a szépséggel. Ez az azonosítás természetesen feltétlenül idealizmushoz vezet. S már itt is hangsúlyoznunk kell, hogy Kant számára az előbbiekkel összefüggésben a szépségről alkotott ítéletek első forrása a természet, s ennek következtében a természeti szépet előbb tárgyalja, mint a művészetet, ami megint mélyen összefügg ezzel a szubjektivizmussal.

Az ilyen fajta kérdésfelvetés okát már az előbbiekben megkíséreltük megvilágítani. Kant állandó igénye az apriorizmusra természetszerűen nem is tesz lehetővé mást, mint egy szubjektív kiindulású esztétikát. Az antropológiai kiindulópont pedig szükségessé teszi a gyönyör és kedvetlenség érzésének

vizsgálatát. De éppen az idealista kiindulópont nem magyarázhatja meg közvetlenül azt, hogy Kant számára miért elsődleges a természeti szépség a művészivel szemben. A materializmusban ugyanis a természeti szépségből való kiindulás a mechanikus tükrözéselmélet következménye. Vonatkozik ez Csernyisevszkijre és Diderot-ra egyaránt.

Kantnál viszont a tükrözés kategóriája csak a művészet problémájánál merül fel, közvetetten és alkalmilag. Hogy Kant mégis a természeti szépséget tárgyalja elsőnek, ennek az az oka, hogy egyéni lélektanilag a természeti szép élménye úgy tűnik, mintha megelőzné a művészeti szépséget. Így Kant ezen a téren is elfogadja a felvilágosodás kiindulópontját. Ennek a kapcsolatnak azonban nemcsak pozitív jelentősége van. Éppen úgy ahogyan a felvilágosodás képtelen volt az esztétikumot a gyakorlat totalitásából levezetni, a gyakorlatot még inkább elszegényítő Kant természetszerűleg még képtelenebb volt erre, s így a természeti szépség élménye — mint olyan, amelyben a gyakorlat közvetlenül nem játszik szerepet — nála előtérbe kell hogy kerüljön. A kétféle élmény — természeti és a művészeti szépség egymáshoz való viszonyát nem szabad hierarchikusan vagy akárcsak időbeli egymásutániság keretében felvetnünk. Az ember esztétikai érzékét az ember társadalmi tevékenysége s ezen belül munkatevékenysége termeli ki. Igen hosszú folyamatnak kell tekintenünk azt az utat, amelyet az emberi nem megtesz addig, amíg az egyszerű mimézisből, amely sokszor mindenféle mitikus kultusszal keveredik, eljut az esztétikumig, amely természetesen nem az ember antropológiailag vele született tulajdonsága. Az összemberi gyakorlat s ezen belül a mimézis gyakorlata is nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy kialakuljon az esztétikai érzék, amely képessé tesz a szépség — akár a természeti, akár a művészeti szépség — felismerésére, illetve megteremtésére. A szépségeszmény sem függ tehát össze közvetlenül az ember antroplógiai lényével, hanem minden ízében történeti, s ezért a szépségideál maga is állandóan változik. (Ismét hangsúlyozzuk, hogy a szépségideál csak vonatkozásban áll az esztétikummal, de nem azonos vele.) Ezért azt mondhatjuk, hogy mindazok a mai esztéták, akik az ember esztétikai érzékének és tevékenységének levezetését a természeti szép tárgyalásával kezdik, vagy a felvilágosodás esztétikájához vagy Kanthoz csúsznak vissza, mivel nem rajzolják meg az esztétikum valódi dialektikáját, a konkrét esztétikai gyakorlatot.

Így azután a kanti esztétika vizsgálatai a tetszés és nem tetszés vizsgálatával kezdődnek, s teljesen szubjektivista jellegűek. Az esztétikai ítélet sajátságát Kant mindenekelőtt abban látja — szokott kritikai módszerének megfelelően —, hogy a tetszés csak akkor esztétikai jellegű, ha nem függ össze érdekkel. Ez az érdeknélküliség az esztétikai ítéletben a vulgáris magyarázatok szerint elsősorban és csupán azt jelentené, hogy Kant tagadja az esztétikum osztálymeghatározottságait. A valóságban azonban itt egy más területen pozitív mag rejlik. Kantnál ez a kategória ugyanis arra szolgál, hogy az esztétikumot egyfelől leválassza az etikumról, másfelől a tartalmatlan érzékiségről. A csak az érzékiségben, a „puszta érzékekben" tetszetős dolgokat Kant kellemesnek nevezi. A kellemes és szép ilyen elválasztása azért igen nagy jelentőségű, mert itt többről van szó, mint „az irokéz Sachem" esetéről, akinek Párizsban semmi sem tetszett jobban, mint a lacikonyha. A kellemességtől való elválasztás nemcsak azt jelenti, hogy esztétikailag számba nem jövő ítéleteknek jelentjük ki azokat, amelyek ilyeneket mondanak ki; ez a hús szép, mert jó lenne megenni, hanem kimondja azt is általában, hogy semmi köze az esztétikumhoz annak, ami a puszta érzéki színvonalon tetszetős.

Így ez a meghatározás kivonja az esztétikum köréből azokat a jelenségeket, amelyek az első pillanatra, az első hatásra tetszetősnek tűnnek, de valójában ennél a közvetlen érzéki hatásnál semmilyen mélyebb tartalmuk nincsen. Az antropológiai esztétikának, mint amilyen a Kanté, nagyon kell hangsúlyoznia ezt a negativitást, hiszen maga az antropológiai kiindulópont semmi biztosítékot nem nyújthat ez ellen a téves értékelés ellen. Így ezen az alapon záródik ki Kantnál az esztétikai szférából a giccs is. A giccs jellegzetessége az, hogy az első pillanatban kedvező érzéki benyomást kelt, a kellemesen hangzó dallamok vagy a szép tájak képe révén hat, s mégis a legesztétikátlanabb dolog.

Az érdeknélküliség megkövetelése azonban nem pusztán a csak érzéki élvezetet okozó tendencia ellen irányul, nemcsak erről választja le ezzel Kant az esztétikumot, hanem a moráról is. A moralizáló szempont, pl. Rousseaué is, idegen az esztétikai ítélettől. Kétségtelen az, hogy Rousseau művészetellenessége plebejus talajból táplálkozott, a francia filozófus ugyanis azért utasította el a művészet létjogosúltságát, mert „a nagyok hiúsága a nép verejtékét olyan nélkülözhető dolgokra pazarolja" (lásd 2. §). A valóságban ilyen szempontok, amelyek már régebben vallási oldalról, pl. az őskereszténységben, majd később az eretnek mozgalmakban felmerültek, esztétikailag teljesen jogosulatlanok. Jellemző, hogy ez a moralizáló szempont polgári plebejus szemléletű művészeknél egészen a legutóbbi időkig felmerül, s még Tolsztojnál is komoly szerepet játszik.

Az ilyen moralizáló érvek hangsúlyozása az osztálytársadalmak korában azzal járt, hogy a művészetet elutasították, s így ebből is látható, hogy ez a kérdésfeltevés messze jár az esztétikumtól. Igaza van tehát Kantnak abban, amikor ilyen értelemben kikapcsolja az esztétikából az érdeket. Ez természetesen nem jelenti, és nem is jelentheti az érdekek minden fajtájának kikapcsolását az esztétika szférából. A jelző nélküli érdek Kantnál a moralizáló ítéletre vonatkozik, és a pusztán kellemesre mint olyanra, amelynek valóban nincsen szerepe és nem is lehet az esztétikai ítéletben. A puszta kellemesség esztétikai elfogadása ugyanis azt jelentené, hogy az esztétikumban hatalmas szerepet juttatunk az egyesnek, holott az egyes színvonalán érvényes az a tétel, hogy „de gustibus non est disputandum", vagyis az ízlésekről nem lehet vitatkozni. Más szóval akkor az ízlés egyénileg változnék. Másfelől a morális megítélés egy rousseau-i-kanti értelemben az esztétikai ítélet normatív általánosságát jelenti, ami nem adna semmiféle fejlődési és változatossági lehetőséget az esztétikumnak, amelynek pedig éppen ez az egyik legjellegzetesebb vonása.

Ha valaki elfogulatlanul olvassa *Az ítélőerő kritikáját*, feltétlenül feltűnik neki a következő: Kant a mű elején, ahol a maga kritikai analitikus módszerével jár el, főként a leválasztást helyezi előtérbe. Itt elszigeteli az esztétikai ítéletet az egyéb filozófiai szféráktól, hogy habár szubjektíven, de mégis külön speciális törvények alapján ragadhassa meg az esztétikum lényegét. Ennek okát láttuk már az előbbiekben. Azonban a gondolatmenetben előrehalad — éppen úgy, ahogyan a *Tiszta ész kritikájá*hoz viszonyítva az esztétikai ítéletekkel kapcsolatban általában megváltoztatta a véleményét —, az anyag objektív gazdagsága szinte rákényszeríti arra, hogy később ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket egyszer már átvizsgált s mint az esztétikus számára értékteleneket elvetett, még egyszer átvizsgálja. Így mindazok, aki a közkeletű Kant-esztétika-képből indulnak ki, és fellapozzák *Az ítélőerő kritikájá*nak 41. és 50. paragrafusát, meglepetéssel vehetik tudomásul, hogy Kant érdektelenség-kategóriája mennyire messze esik az újkantiánus érdektelenség kategóriától.

Ezekben a paragrafusokban ugyanis arról beszél, hogy a szépséghez intellektuális és empirikus érdek kapcsolódik. Mi kényszeríti rá erre a korrekcióra, kiegészítésre Kantot? Elsősorban az, hogy észreveszi a következőt: ha az esztétika ennyire szubjektív kiindulópontú, akkor hiába dobja ki az ingereket és a szubjektív érzékiséget az esztétikai szférából, semmi sem biztosíthatja az esztétikai ítélet objektivitását.

Hiába kísérli meg Kant azt, hogy a szubjektivitástól menekülve feltételezzen egy közös érzéket, egy tudatot általában, egy „sensus communis"-t, amely biztosítja az esztétikai ítéletek érvényességét. Ezek az ítéletek szubjektívek maradnak mindaddig, amíg eredetei álláspontját mereven érvényesíti. Ebben az értelemben igaza lenne Herdernek, aki a *Kalligoné*ban, Kanttal vitázó esztétikai írásában így ír: „Elég szegénységi bizonyítványa a kritikai filozófiának az, ha az, ami neki tetszik, nem gyönyörködteti, ami gyönyörködteti, azt nem tudja becsülni, amit becsül, az nem tetszhet neki, s nem is gyönyörködteti, sem nem tetszhetik neki". Kantnál azonban ezeknek a kategóriáknak megvan a maguk határozott értelmük. S így egyre közeledve az esztétika szféra gazdagságához, ugyanazokat a kategóriákat, amelyeket a mű elején Kant még elutasított, mint nem esztétikaiakat, a mű végén nem általánosan, hanem különös jelzős formában visszaveszi. S itt az előbbiekből következően a jelzők szerepe igen fontos. A mű elején Kant érdektől és fogalomtól mentes esztétikai ítéleteket követel meg, a mű végén egy bizonyos fajta érdeket és fogalmat az esztétikai ítéleten belül egyenesen megkíván. Mindez mutatja azt, hogy ami Kant szerint absztrakt értelemben kívül esik az esztétika szférán, konkrét értelemben mégis hozzátartozik.

Még érdekesebb azonban az, hogy azt a Kantot, aki még a gyakorlati észből, az etikából is kikapcsolta a társadalmiságot, itt a valóságos tények nyomása rákényszeríti arra, hogy figyelembe vegye a társadalmiságot. A szépséggel kapcsolatos esztétikai érdekről pl. megállapítja a következőt:

„Empirikusan érdekessé a szép csak a *társadalomban* válik: és ha feltesszük, hogy az embernek a társadalomhoz való ösztöne természetes, az erre való alkalmasság és hajlam a *társaságban* élő ember mint társadalomra meghatározott teremtményigényéhez, tehát mint a *humanitáshoz* tartozó sajátság járul, akkor nem hiányozhat az sem, hogy az ízlést mint mindannak megítélő képességét kelljen tekinteni, aminek segítségével *érzéseinket* mindenki mással közölhetjük, egyszóval mint annak elősegítőjét, ami mindenki hajlamát elvárja". (41. §) S valóban, mindaddig szükség van az érdek kikapcsolására az esztétikai ítéletből, amíg az esztétikumot elválasztva a társadalomtól szubjektívnak tekintjük. De maga az esztétikum általános közölhetősége, az esztétikai ítélet általános érvénye is a társadalomra utal. Így ha egy más vonatkozásban is, de felmerül *Az ítélőerő kritikájá*ban az érdekfogalommal kapcsolatban mondottak korrekciója.

Az érdekfogalom igazi tartalmát valóban nem biztosíthatja semmi más — akár a művészetekkel, akár a természettel kapcsolatban —, mint maga a társadalmiság, az ember társadalmisága, és semmiképpen sem az ember önmagában. Az „embernek önmagában" mint kategóriának sincs értelme, és egy nem létező lénynek természetesen semmi szüksége nincs esztétikai élvezetre. Így ebben az értelemben puszta antropológiai szempontból tekintve a művészetnek éppen úgy nem volna értelme, mint ahogyan nem lenne értelme a puszta moralitás szempontjából sem. Persze Kant maga is megjegyzi, megijedvén a társadalmiság feltevésétől, hogy „ez az indirekt, a szépséghez a

társadalom iránti hajlamból járuló érdek, számunkra nem fontos itt" (uo.), hiszen csak azt vettük szemügyre, ami az „ízlésítéletben a priori". De azt is tudja, hogy „ha már fel kellett fedni egy az ízlésítélettel összefüggő érdeket, akkor az ízlés felfedné megismerőképességünk egy átmenetét az érzéki élvezettől az erkölcsi érzéshez". De Kant már utólag ijedezik, előbb ki kellett mondania az empirikus, vagyis társadalmi érdeket az ízléssel kapcsolatban.

Ugyancsak — de a természeti szépre korlátozva — beszél Kant egy másik, az ízléssel kapcsolatos érdekről is. Ezt intellektuális érdeknek nevezi (lásd 42. §). Szerinte az intellektuális ítélőerőnek van meg az a szerepe, hogy „a priori meghatározzon egy tetszést, mely törvénnyé tehető mindenki számára anélkül, hogy ítéletünk valamilyen érdeken alapulna, de mégis *létrehoz egy ilyen érdeket.* Az előbbi ítéletben fellépő gyönyört és kedvtelenségét az ízlés, az utóbbit a morális érzés gyönyörének és kedvetlenségének nevezzük" (i. h.). Így azután szétfoszlik a kanti érdek nélküli tetszésről szőtt olyan legenda, mintha a kanti esztétika a l'art pour l'art első elméleti megalapozása lenne. Ennek helyében ott találjuk az intellektuális érdek fogalmát, amely semmiképpen nem egyeztethető össze a „poésie pure" fogalmával, hanem ebben az értelemben már közel kerül a társadalmiság és az emberi gyakorlat teljes összefüggésben megfogalmazott marxista esztétikában is szerepet játszó gondolathoz. S ezen még az sem változtat, hogy Kant, kiindulópontja alapján, a mű végéig makacsul ragaszkodik az érdeknélküliség feltételéhez az esztétikai ítélet esetében. De ennek az érdeknélküliségnek a tartalma most már, az előbb említett paragrafusok fejtegetései után, csupán arra korlátozódik, hogy elválassza az esztétikumot a puszta kellemestől és a katexochén morálistól.

Természetesen meg kell jegyeznünk azt, hogy Kantnál a művészet önállóságának hangsúlyozása egészen más funkciót tölt be, mint később az ún. l'art pour l'art. A művészet különálló szférájának kijelölése ebben az időszakban ugyanis nem pusztán történelmi előrelépés, hanem egyben a „sánctábor" ideológiának, a költészet önvédelmének is jelentős eszköze. Ez a védelem a kor feudális uralkodóival és kor politikájával szemben elősegítette a művészeti fejlődést. Bizonyos azonban az is, hogy Kantnál, ha nincs is szó a l'art pour l'art-ról, hiszen éppen az intellektuális érdek bevezetése mutatja, hogy Kant milyen irányban gondolta a megoldást, mégis van egy pont, amelybe az újkantiánusok (természetesen a königsbergi gondolkodó eredeti tendenciáit elferdítve) belekapaszkodhattak. Kantnál ugyanis az érdeknélküliség és az érdek dialektikája valóban az esztétika egyik fontos problémája. Viszont ez a dialektika Kantnál nem eléggé szerves. Ilyen módon nyílik lehetőség arra, hogy később a Kant-magyarázók és követők ezt a nem-szerves dialektikát szétbontva, annak pusztán egyik oldalát kiemelve és misztifikálva teremtsenek Kantból előfutárt a l'art pour l'art számára. Amint azonban bizonyos, hogy a kanti dialektika hézagossága, szervetlensége erre lehetőséget ad, úgy az is bizonyos, hogy maga Kant sohasem jutott volna el a XIX. század második felének polgári laposságáig, s felettébb elbámult volna azon, hogyha az ő filozófiájára hivatkozók elméleteit olvasta volna.

Kantnak, aki filozófiájának egészét, mint a felvilágosodás rousseau-ista vonalának átplántálója és jó német filiszter, egyaránt az etikára építi, végül is annyira nem célja az esztétikumnak az etikumtól való elválasztása, hogy az ő megfogalmazása szerint a szép nem más, mint az erkölcsi jó szimbóluma. Az esztétika legfontosabb záróköve nála az 59. paragrafus, ahol már a következő megállapításhoz jut el: „Nos azt mondom: a szép az erkölcsi jó szimbóluma:

s csak ebből a szempontból (tehát olyan vonatkozásban, ami mindenki számára természetes, s amit mindenki más számára kötelességként tehetünk) tetszik azzal az igénnyel, hogy mindenki helyesli, aminél is a kedély tudatában van a puszta érzéki benyomások okozta gyönyör iránti fogékonyságon túlmenő megnemesedésnek és felemelkedésnek is, és ezt a más értéket ítélőerejének hasonló maximája alapján becsüli. Ez az *intelligibilis*, mire, mint hogy az előbbi paragrafusban utaltunk rá, az ízlés kitekint . . ." Vagyis az erkölcsi szférától az esztétikait elszigetelő Kant végül is az esztétikait, ha nem is közvetlenül, de közvetetten az etikai szférával rokonítja.

Kant esztétikájának ez az ellentmondása azután igen szorosan összefügg azzal, hogy Kantnál a társadalmiság csak utólagos korollárium ként kapcsolódik be az esztétikai szférába. Ugyanis a művészet valóságos tárgya és anyaga a reálisan és objektíven létező emberi társadalom, illetve a társadalom és a természet anyagcseréje folytán létrejövő és változó viszony ember és természet között. Így a társadalmi gyakorlat nem egy morális értelemben, hanem egész gazdagságában, belekerül az esztétikum szférájába, s az esztétikai szférán belül el nem hanyagolható. Természetesen abban Kantnak nagyon is igaza van, hogy maga a morál nem tárgya a művészetnek, az esztétikumnak. Csupán a középkori moralitások írói, vagy később egyes esetekben a moralitás álláspontján álló írók kísérelték meg azt, hogy a moralitást magában tegyék meg a művészet tárgyául. Példa erre Tolsztoj, akit ez az elmélet vezetett — szerencsére ritkán — egyszerű tandrámák megírásához.

A valóságban azonban sem a moralitás, sem az erkölcsiség, sem az erkölcsi szokások önmagukban nem lehetnek művészi tárggyá. Kant nagyon jól érezve ezt, beszél arról az intelligibilisről, amelyre csupán irányul az esztétikai tevékenység. Sőt mi több, a szépséget szimbolikusan fogja fel éppen azért, hogy maga az etikai szféra csak elgondolható legyen, nem pedig tárgy, hogy az esztétikumban csak szimbolikusan lehessen ábrázolni, nem pedig közvetlenül. A valóságban azonban a művészet módszere nem tekinthető szimbolikusnak általában, hanem a maga területén nagyon is konkrét. Így Kant a maga rendszerén belül csak a szimbolizmus feltevésével képes megközelíteni azt, ami a valóságban konkrét s nem egyszerűen morális jellegű.

Ennek a kérdésnek az a sajátsága, hogy az esztétikai szféra valóban kapcsolatban van a morállal, de csak igen közvetetten.

A közvetítő elem a történelmi-társadalmi fejlődés. A morál és a történelem fejlődésmenete azonban felettébb divergens. A történelmi fejlődés és az erkölcsfejlődés nagyon egyenlőtlenek. A konkrét erkölcsiség, az etikum mindig a konkrét történelmi követelmények és az ezekkel összefüggő erkölcsi követelmények egybejátszásából áll. A marxizmus klasszikusai nagyon mélyen különböztették meg egymástól a konkrét történelmi szempont és a világtörténelmi szempont igazságát. Például a polgárságnak konkrét történelmi szempontból van igaza a feudalizmussal szemben, amikor a kapitalizmus felé tart, a parasztságnak — az összes parasztmozgalmakban felmerülő egyenlősítési tendenciájával — egy világtörténeti szempontból van igaza.

Az etikum nem más, mint a konkrét történeti és világtörténeti szempontok harcának eredője, dialektikus egysége. Így hangsúlyoznunk kell azt, hogy a morál és történeti mozgás, helyesebben a történeti mozgás és a morál (mert a morál mindig a konkrét történeti mozgás alapján alakul és fejlődik) dialektikus játéka jelenti a művészet általános tárgyát. Ez realizálódik helyenként a moralitás és legalitás ellentétében, mint az *Antigoné*ban, a történetileg meg-

haladott tendenciák új moralitással összefüggő legyőzésében, mint a shakespeare-i vígjátékokban stb.

Tárgyunktól igen messze vezetne, ha itt kifejtenénk a műalkotások tárgyfelvetésének ezt az alapproblémáját. De hangsúlyoznunk kell, hogy Kant problémafelvetésében éppen ennek a belső problematikának a keresése rejlik. S ha ő az etikai meghatározottságot elsősorban a természeti szép élményénél hangsúlyozza azon az alapon, hogy „a művészet virtuózai" igen sokszor nem feddhetetlen erkölcsű emberek, akkor ez két okból történik. Egyfelől a filiszter kifogásait halljuk itt a művészek ifjúkori „bohémiája" ellen, másfelől Kant kiindulópontjának tévessége is indokolja ezt, mert ő itt sem az objektív műveket, hanem az egyént vizsgálja meg. Miután azonban mélyebben vizsgálja meg a zseni és a művészeti szép fogalmát, végül is a szépség egészére kiterjeszti a morális jó szimbolikus jellegét. S ha Kant csak szimbolikus formában tudja is itt kifejezni azt, amit mi úgy jelöltünk meg, hogy az esztétikai tárgy nem más, mint az etikum maga, vagyis a történelmi mozgás és a konkrét moralitás egymásbajátszása, végül mégis ezt kell megközelítenie az adott valóság alapján.

Igy tehát elmondhatjuk, hogy Kant kísérlete az esztétikának az etikától való elhatárolására azzal végződik, hogy az esztétikumot — egy nem közvetlen, hanem elvont közvetett módon — az etikum szolgálatába állítja, ahelyett, hogy tárgyát jelölné még. Ezzel lényegileg a felvilágosodás gondolatkörén belül marad, noha abból a dialektika irányában igyekszik kitörni. Ha Lessing a színpadot végül is a nézők erkölcsi iskolájának fogja fel, akkor a kanti gondolatkör csak kezdeteiben különbözik ettől. Így azután egyáltalán nem tekinthetjük véletlennek azt, hogy ezt a problémát Schiller, a német költő kiindulva a kanti filozófiából általában és a kanti esztétikából különösen a következőképpen fogalmazza meg. Nem elég tehát szerinte, hogy az értelemnek minden felvilágosodása csak annyiban érdemel figyelmet, amennyiben visszahat a jellemre, ez a felvilágosodás bizonyos értelemben éppen a jellemből származik, „mert a fejhez való utat a szív révén kell megnyitni. Az érzékelőképesség kiképzése tehát a kor sürgős szükséglete . . ." (lásd: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* 8. levél). Majd a kilencedik levélben így folytatja: „De nincs-e itt esetleg egy kör? A teoretikus kultúrának a praktikushoz kell vezetnie, és praktikusnak mégis a teoretikus feltételének kell lennie? A politikában való minden javulásnak a jellem nemesedéséből kell kiindulnia — de hogyan nemesedjék egy barbár alkotmány befolyása alatt? Tehát ebből a célból olyan eszközöket kell keresni, amelyeket az állam nem ad meg, s ahhoz nyitnak meg forrást, ami minden politikai rontás ellenére tisztán és ragyogóan megmarad." S nem véletlen az sem, hogy Schiller éppen az esztétikai szférában, a művészetben leli meg azt hatalmas erőt, amelyet keres, mert „az emberiség elvesztette méltóságát, de a művészet mégis megmentette azt, és megőrizte jelentős kövekben: az igazság a csalódásban él tovább, és az utánzott képből áll újra helyre az eredeti". (I. h.)

Az, hogy Schillernél a kanti esztétikánál határozottabb és dinamikusabb képet kapunk az esztétikum szerepéről, egészen bizonyos. De legalább ennyire világos az is, hogy Kant ilyen kérdésfeltevése milyen mélyen összefügg korának művészi sánctáborával és e sánctábor praktikus lehetőségeivel. Az érdeknélküliség fogalmának tehát az is egyik funkciója Kantnál, hogy leszámolva a reális helyzettel, ti. azzal, hogy Németországban az ő korában a művészet nem közvetlen politikai áramlatok sodrának kifejezője, nem lehet egy politikai áramlat részévé, hanem az előkészítés feladatát látja el. Így válik azután az

esztétikum nála az erkölcsi jó szimbólumává, mivel célja az emberi jellem megnemesítése, előkészítése, tisztántartása.

Nagyon jellemző ebből a szempontból, hogy noha Schiller elsősorban a kanti etika hatása alatt állt, mégis úgy látta: a kanti filozófiából az következik, hogy a gyakorlatnak a művészet területén kell összpontosulnia. Ezzel az egész gyakorlat-kérdést az etikáról átteszi az esztétikába. Ezzel ugyan korántsem változik meg az egész koncepció idealista jellege, de mindenesetre lépés ez objektív idealizmus irányába, és a koncepció maga mozgékonyabbá, dinamikusabbá válik. Ezzel — legalábbis részben — eltünteti a kanti esztétika merevségeit. Schiller esztétikája tehát éppen az érdeknélküliség kategóriájában mondja ki a kanti esztétika titkát. Olyan érdeknélküliség ez, amely kényszerű, amelyet Kant minduntalan visszavon, amely végső fokon egy magasabb rendű érdek alá történő rendelődést jelent — ha közvetetten is — a konkrét helyzetben. Persze, az ezzel kapcsolatos ellentmondások a kanti esztétikán belül — mint láttuk — éppen arra vezethetők vissza, hogy Kant képtelen a gyakorlatot a maga érzéki totalitásában felfogni.

b) *A különösség esztétikai és teleológiai érvényéről*

Ahogyan az eddigiekből láttuk: az ítélőerő sajátsága Kantnál abban áll, hogy — mindenekelőtt antropológiai jellegéből következően — ízlésítéleteket alkot, mégpedig olyan ízlésítéleteket, amelyek éppenúgy a prioriak, mint az értelmi ítéletek. Az ítélőerőnek azonban az a további sajátsága Kantnál, hogy egészen speciális szerepe van az egyes, különös és általános viszonyában.

„Az ítélőerő általában — írja Kant — az a képesség, hogy a különöst úgy gondoljuk, mint amit az általános tartalmaz. Ha az általános (a szabály, az elv, a törvény) adott, akkor az ítélőerő, mely a különöst ez alá rendeli (még ha az ítélőerő mint transzcendentális a priori meg is adja a feltételeket, melyeknek megfelelően lehet csakis az általános alá rendelni) *meghatározó*. Ha viszont a különös adott, mihez meg kell találnia az ítélőerőnek az általánost, akkor az ítélőerő *reflektáló*. (L. Bevezetés IV.)

Kant természetesen itt a különösséget szubjektív módon mint ismeretelméleti kategóriát fogja fel. A valóságban azonban a különösség nem ismeretelméleti jellegű, hanem objektív valóságkategória, vagyis ontológiai fogalom. De annak ellenére, hogy Kant itt félreismeri a kategória jellegét, igen nagy jelentőségű marad az a felfedezése, hogy a különösségnek nagy szerepe van az esztétikumban — anélkül hogy az esztétikai szféra egyedüli meghatározója lenne. De talán még fontosabb az, hogy a biológiáról szóló filozófiát erre a szempontra építi rá. Ugyanis Kant előtt a különösség jelentőségét annyira nem ismerték fel, hogy nem választották el az egyeditől, és úgy kezelték, mint ezzel ekvivalens kategóriát. Kant tehát az első, aki felismeri a különösség nagy jelentőségét, sőt ezen túlmenően látja azt is, hogy a különösség megragadása két irányból történhet.

A megragadás egyik módja a meghatározó ítélőerőé. Ez a természet ontológiájában annyit jelent, hogy a meghatározó ítélőerő a különösségnek azt az esetét ragadja meg, amikor a természet legáltalánosabb nemei fajokban specifikálódnak. Ugyanennek az ítélőerőnek esztétikai értelme az, hogy az általános művészi szemlélet egyedi esztétikai megvalósulása szintén tartalmazza a különösséget is. Másfelől az ún. reflektáló ítélőerő természetfilozó-

fiailag azt a folyamatot jelenti, amikor a természeti fejlődés folyamán régebbi fajok integrálódásából előállanak új nemek. Ez természetesen bonyolult fejlődés, amelyet Kant itt tételez: ennek lényege az, hogy a fajok bizonyos egyedei hasonló tulajdonságokat öltenek (itt egymáshoz közelálló fajokról van szó), s ezek új organikus nemmé alakulnak. A nemek fajokra való lebontódása és a fajok nemekké való szerveződése mint spontán folyamat egyaránt törvényszerű az organikus valóságban. Itt a dialektikus mozgás megragadására való törekvés mutatkozik meg Kantnál.

Persze Kantnál az organikus fejlődés dialektikájának megsejtéséhez és az antropológia dialektikájához is feltétlenül szükséges egy határozott túllépés a *Tiszta ész kritikájában* megadott rendszer metafizikus lezártságán. S amint az esztétikában — ahogyan láttuk —, ha alkalmilag is, de vissza kellett térnie a „zoón politikon", az ember mint társadalmi lény koncepcióhoz, hogy megmagyarázhassa a széppel kapcsolatos „empirikus érdeket" annak ellenére is, hogy módszertanilag csak az elszigetelt embert vizsgálja, úgy a temészetfilozófiában ezzel párhuzamos helyzet állt elő. A természetfilozófiában vissza kellett Kantnak térnie ahhoz a kiindulóponthoz, amely saját zseniális fiatalkori gondolata volt, amikor az égitestek keletkezésének elméletét írta meg. Fel kellett tehát elevenítenie a természet történeti felfogását. Arra, hogy ez a természettörténeti szempont már alapjául szolgál a természetfilozófiai elgondolásoknak, általában jellemző, hogy Kant egyik kisebb természetfilozófiai írásában így beszél:

„A *természetrajzot* és a *természettörténetet* általában azonos értelemben tekintjük. Csakhogy világos: a természeti dolgok ismerete, ahogy *most vannak*, még mindig maga után vonja azt a kívánságot, hogy megtudjuk, milyenek *voltak* egykor, és milyen sor változáson mentek keresztül, hogy mindenütt a jelenlegi állapotukba kerüljenek. A természettörténet, amely mind a mai napig hiányzik, megtanítja majd nekünk a föld változásait és ezen belül a földi teremtmények változásait (a növényekét és állatokét), amelyeket a természeti viszontagságok révén szenvedtek el, és ezeknek a törzs ősképétől való, ebből eredő különböző eltéréseit. Ez valószínűleg egy sor különböző fajtát ugyanazon nem fajaihoz vezet vissza, és a mostani természetrajz oly iskolás módszerét átépíti egy értelmes fizikai rendszerbe." (L. Immanuel Kant's *Werke*. Leipzig 1912. II. köt 587. o. Von den verschiedenen Rassen der Menschen.)

Mint látjuk, a természet történetisége nélkül nem vetődhetnek fel dialektikus kategóriák a természetfilozófiában, s így a különösség kategóriájának feltétele a történetiség. A természet történetiségének ez a feltevése azután éppen úgy nagy hatást gyakorolt Goethére és Schillerre, mint a különösség kategóriájának kiemelése. Ez az út filozófiailag közvetett módon előkészíti a talajt a darwinizmus számára, ahol ezek a kategóriák már reális összefüggésben jelennek meg. Másfelől azonban nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a különösség olyan kategória, amely mint ontológiai kategória nemcsak a szerves természet vizsgálatában fontos, hanem az esztétikai szféra specifikus tárgyának és kiindulásának is az alapját jelenti. Éppen ezért a különösség olyan kategória, amely ismét csak alkalmas arra, hogy megindokolja a Kantnál felmerülő kapcsolatot az esztétikum és az organikus élet között (persze mindig figyelembe kell vennünk, hogy a kategóriai körök közössége csak egy formális filozófián belül jelenthet reális kapcsolatot).

A különös általános ontológiai jelentőségét s ezen belül szerepét az esztétikai szférában, valamint a kanti különösségfogalom hatástörténeti tényezőit

már kitűnően megrajzolta Lukács György *A különösségről* írott művében (Akadémiai Kiadó, 1957.). Itt bebizonyította Lukács azt is, hogy a kanti filozófia általában s ezen belül *Az ítélőerő kritikája* nem lezárást és nagyszerű összefoglalást jelent filozófiatörténeti szempontból, hanem főként új dialektikus lehetőségek megnyitását. Így Kantban elsősorban a nagy kérdésfeltevőt kell látnunk. Az olvasót erre a műre utaljuk ebben a tekintetben már csak azért is, mert — tekintettel előszavunk jellegére — nem szándékozunk megismételni az ott leírottakat, hanem az ott felvetett problémánk egy aspektusát ragadjuk ki.

Arról kell beszélnünk, ugyanis, hogy Kant akármennyire is ismeretelméletileg veti fel a problémát, ez mégis valóságkategória marad. Minden egyes dolog a valóságban bizonyos szempontból általános, különös és egyes vonások hordozója is. A megismerésben természetesen tükröződik az, hogy az egyes viszonylatoknak hol a helyük a valóságban, mennyiben egyesek, különösek és általánosak. Hiszen ez objektív összefüggés, és a tudat ezt az objektív összefüggést mindenkor tükrözi is. Magának a tükrözésnek, a tudatnak kategóriáiban azonban a különösség sajátosan jelenik meg, hiszen ez a tudati kategóriákon belül nyeri el a helyét. Így az objektív különösség a tudaton belül a megismerés folyamatán belül más szerepet játszik, mint az objektív valóságban.

Az, ami ontológiai kategóriákban egyes, annak a megismerésen belül a szemlélet felel meg. Ha az ontológiai kategóriákat a megismeréshez viszonyítjuk, azt kell látnunk, hogy amint a szemlélet az egyes, úgy a fogalom az általános színvonalán áll. Az pedig, ami a kettő közötti terület, s az objektivitásban a különösségnek nevezhető: a megismerési folyamaton belül a képzet területe. Ahogyan a különös magában hordozza mind az egyesnek, mind pedig az általánosnak a mozzanatait, úgy a képzet tartalmazza magában egy bizonyos síkon az eleven érzéki szemléletnek a motívumait, s bizonyos területeken pedig előremutat a fogalmi általánosítás felé.

Igy az, hogy Kant a különöst a meghatározó és reflektáló ítélőerő szempontjából — említett természetfilozófiai értelmén kívül — megkettőzi, még egy másik igen fontos mozzanatnak is hordozója. Persze, hogy ezt felfedjük, le kell számolnunk azzal, hogy Kant itt idealista misztifikáció formájában beszél a különösségről s az idealizmus az ontológiai kategóriát játszi könnyedséggel csúsztatja át egy ismeretelméleti kategóriába, s úgy kezeli, mintha ismeretelméleti lenne. Ha ettől elvonatkoztatunk, akkor fogjuk látni ennek a gondolatnak sajátos mélységét ismeretelméleti vonatkozásban is. A kétféle ítélőerő titka ismeretelméleti vonatkozásban abban áll, hogy ezzel Kant lényegileg a kétféle képzet feltevésére ad utalást. Eddig bizonyítottuk, hogy a természeti szférában a kétféle különös nagyon is valóságos feltevés. A mostani feladatunk a kétféle képzet létének bizonyítása. A művészet szempontjából ugyanis a különösség kategóriájának az ontológiain túlmenő ismeretelméleti jelentőségét is fel kell fednünk. Az esztétikai gyakorlat ugyanis nem pusztán azt jelenti, hogy magában az objektív tárgyban felfedi a különösség specifikumát. Ezt nem teheti meg másként, mint hogy saját kategóriáival is játszik. Így Kant különösség-kategóriáját ebben az értelemben kell felfognunk. Hiszen a képzet — amelynek jelentőségét Kant csak a művészi gyakorlatban ismeri fel, amikor azt mondja, hogy a természeti szép maga szép dolog, a művészeti szép: szép képzet egy dologról — ismeretelméletileg éppen az a különös, amelyben a szemléleti tartalmak egyesülnek a fogalom irányába mutató elemekkel.

De ekkor vetődik fel a kérdés: ha Kant a különösséget ilyen ismeretelméleti kategóriaként fogja fel, akkor hogyan lehetséges, hogy az esztétikai ítéletet olyan mereven elválasztja a fogalomtól, amint azt *Az ítélőerő kritikájának* 6. paragrafusában teszi. Csakhogy itt is az ismétlődik meg, amit már láttunk egy ízben az érdeknélküliség kategóriájával kapcsolatban. Kantnak az a kijelentése ugyanis, amely szerint az esztétikumban a fogalomnélküliség szférájával van dolgunk, éppen annyira nem merev, mint az érdeknélküliség kategóriája. Az a Kant, aki a mű elején le akarja választani az esztétikumot és a művészetet a megismerésről, s így mereven elszigeteli a fogalmaktól, később egy más értelemben egy sajátos fogalmat tart az esztétikai szféra alapjának.

Az ízlésítéletek vizsgálata kapcsán ugyanis Kant belebonyolódik az ízlés antinómiáiba, amelyeknek az az alapjuk, hogy a fogalomnélküliség esetében semmi sem biztosítja azoknak az ízlésítéletek objektív érvényét, amelynek meglétét Kant felteszi. Mivel a„sensus communis" feltevése egymagában nem elegendő ahhoz, hogy az ízlésítéleteknek objektív érvényt biztosítson, a kritikai filozófia a következő fejtegetésre kényszerül:

„Az ízlésítéletnek valamilyen fogalomra kell vonatkoznia: különben nem tarthatna igényt semmiképpen sem arra, hogy, hogy mindenki számára szükségképpen érvényes legyen". Majd később így ír: Egy antinómia feloldásánál felmerül az a lehetőség, hogy két, egymásnak látszólag ellentmondó tétel valójában nem mond ellent egymásnak, hanem megállhat egymás mellett . . . Ugyanis azt a fogalmat, amin egy ítélet általánosérvényűségének alapulnia kell, a két egymással szemben álló ítéletben egyféle jelentésben tételezzük fel, s mégis két ellenkező prédikátumot mondunk ki róla. Így a tézisben a következőképpen kell hangzania: az ízlésítélet nem alapul *határozott* fogalmakon; az antitézisben viszont: az ízlésítélet mégis egy, habár *határozatlan* fogalmon alapul (ugyanis a jelenségek érzékfeletti szubsztrátumának fogalmán), és azután nincs többé ellentét a kettő között." (59. §)

Ezzel lejátszódott itt is ugyanaz, amit szemügyre vettünk az érdeknélküliség fogalma esetében. Kantnál az analízissel, a tagadással kezdődik a munka, a szintézis ezt követi. Azt, amit Kant — mint az esztétikumhoz nem tartozót — a mű elején elvetett, visszahozza egy más formában a mű végén. De a fogalom jelentőségének hangsúlyozása az esztétikai szférán belül nem csupán az esztétikai ítélet érvényét érinti, hanem az eddigiekből következően éppen a különösséggel kapcsolatban érinti az esztétikum egész szféráját is, sőt mi több, ennek éppen a lényegét. Láttuk, hogy Kant az esztétikailag szép tárgyat és az esztétikailag szép művészi alkotást a képzet kategóriájának bevezetésével különbözteti meg egymástól. Persze Kantnál — éppen idealizmusa miatt — ez a különválasztás sohasem lehet teljes mértékben megalapozott, de ebben a megfogalmazásban is elbújik egy latens, Kantnál állandóan jelenlevő materialista tendencia. Most számunkra az a lényeges, hogy Kant a művészi gyakorlatot illetően a képzet kategóriát használja, amely ismeretelméletileg megfelel a különösségnek.

Ezzel azonban a kanti esztétika kérdésfeltevésének egyik legnagyobb és polemikusan kifejtett értékét kell megvizsgálnunk a következőkben. A művészet a különösség megragadásában a képzet területén működik, s igen fontos szerepe van a megismerés Lenin jellemezte dialektikus útjában. Lenin a *Filozófiai füzetek*ben arról beszél, hogy megismerés az eleven szemlélettől az elvont fogalomig emelkedik. Itt azonban a közbeeső mozzanat a képzet mozzanata. S amint a szemlélet az egyest, a fogalom az általánost, úgy a képzet a

különöst jelenti a megismerésen belül. Csakhogy ezáltal felmerül az a dilemma, hogy a képzet, amely — mint láttuk — ilyenképpen a műalkotás alapkategóriája, végeredményben csak előzetes foka a fogalomnak, hiszen a megismerés folyamán pusztán a fogalmat megelőző lépcsőfokot jelent. A képzet szerepe azonban ezzel nem merült ki. Az egyszer elért fogalom esetében ugyanis a fogalom nem maradhat meg többé a fogalom színvonalán, hanem a gyakorlatban ismét visszatér ahhoz a valósághoz, amelyből vétetett. Ekkor ismét keresztül megy a gondolkodás, a képzet és a szemlélet formáin.

Így tehát kialakul egy második képzet, egy fogalommeghatározta képzet is, éppen a gyakorlat követelményeinek eredményeképpen. Így a fogalom ebben a második képzetben már elemként benne van. Ebben az értelemben lehet ismeretelméletileg elmondani azt, amit Kant a kétfajta (meghatározó ítélőerő alapján létrejött és reflektáló ítélőerő alapján létrejött) különösségről elmondott. Ugyanis ez a kétfajta különösség — a különöstől az általános és az általánostól a különös felé haladó egyaránt — vagy ontológiai mozgástendencia, s akkor történetinek kell lennie (ebben az értelemben a teleológiai ítélőerőnél vannak nekifutások Kantnál), másfelől abban az esetben, ha megismerésről, a megismerőképességről van szó, ennek csak a képzet kategóriáival kapcsolatosan van értelme. Éppen a képzet lényeges vonása az, hogy egyfelől az általános felé halad az egyesből, a szemléletből kiindulva, másfelől a fogalom birtokában visszafordul az egyes felé. Az utóbbi esetben a fogalom nem az elméleti cél, hanem a gyakorlat eszköze. Ebben az értelemben is következik Kant különösség-felfogásából, s ennek a kategóriának valódi ismeretelméleti áttételéből az, hogy neki mindenféleképpen el kell jutnia a határozatlan fogalom feltevéséig.

Persze, a határozatlan fogalom feltevése éppen úgy, mint a különösnek mint önálló szférának feltevése Kantot szükségképpen vitába keveri az objektív idealizmussal. Az objektív idealizmus ugyanis, ha racionalista alapról indul el, okvetlenül magasabbrendűnek fogja tartani a fogalmat, mint a képzetet. Ez a vonal elvezet Leibniztől Baumgartenen át egészen Hegelig, aki a képzetet csak mint fogalom előtti stádiumot tudja felfogni. Így Hegel a művészetet történelmi értelemben is úgy ábrázolja, mint a filozófiát és a tudományos gondolkozást megelőző szférát, amelynek a valódi tudományos gondolkozás létrejöttekor el kell halnia, és át kell adnia a helyét a filozófiának. Az objektív idealizmus irracionalista válfaja viszont, amint ezt Schellingnél láthatjuk, az intellektuális szemlélet jegyében magasabb polcra helyezi a művészetet, mint a tudományt. Kant természetesen felveszi a harcot az objektív idealizmusnak őelőtte legjellegzetesebb álláspontjával, Baumgartenéval, aki az esztétikumban, a leibnizi elméletet követve, zavaros fogalmak megvalósulását látja. Kant a határozatlan fogalom kategóriájával s az esztétikum ismeretelméleten túllépő etikum felé közelítésével teremti meg a baumgarteni kategória ellenpárját.

Kant különös-fogalmának ezt a vonását nem ismeri fel természetesen az idealista esztétikatörténet, pl. Croce és Baeumler. Benedetto Croce az esztétikájában Kantot egyszerűen Baumgarten követőjének ábrázolja. Ennek alapja nála az, hogy Baumgarten is, Kant is végső fokon a racionális megismerésében látták a megismerés lényegét, míg Croce belesüllyed az irracionalisztikus intuicionizmusba. „Nos, milyen eszméje volt Kantnak a művészetről? — kérdezi Croce. Furcsának fog hangzani erre a mi feleletünk, annak, aki ráemlékszik nyílt és heves harcára Wolff iskolája, és a szépnek olyatén fogalma ellen,

hogy az egy zavarosan felfogott tökéletesség, mégis meg kell mondanunk, hogy Kant eszméje a művészetről alapjában véve ugyanaz volt, mint Baumgartené és iskolájáé". (Croce, *Esztétika*. Budapest, Rényi Károly kiadása é. n. 275. o.) S lényegében hasonló alapon kísérli meg kimutatni Kant és Baumgarten közös vonásait Baeumler is, aki *Az ítélőerő kritikájáról* írott könyvében azt akarja bizonyítani, hogy Kant elsőként jutott el az irracionalizmus küszöbéig, s így mindazt, amit Baumgarten felvetett, racionalisztikus módon tovább fejlesztette, hogy végül is eljusson az érthetetlen szférájáig.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy mindkét hasonló jellegű álláspont tévedésen alapul. A közösség Baumgarten és Kant módszerében egyedül az, hogy mindketten a racionalizmus álláspontján állnak. A határozatlan fogalom puszta feltevése azonban nemcsak a Baumgarten elleni polémiát jelzi, hanem ezen túlmenően azt is megmutatja, hogy Kant pozitív értelemben lép túl Baumgartenen, amikor Baumgarten alapkategóriája helyére egy fontosabb és sokatmondó alapkategóriát helyez. Igaz, Kant az idealizmusa, valamint a gyakorlattal való kapcsolat hiánya következtében képtelen ennek a határozatlan fogalomnak igazi mibenlétét levezetni, s így csupán a szubjektív módon felfogott különösség kategóriára apellálhat. Bizonyos azonban az is, hogy a második képzet itt, ha bármilyen elvontan is, de megközelíti a fogalomtartalmú képzet kategóriáját, amely az első naiv képzetet felülmúlva, de azzal együtt végeredményben a művészi szemlélet alapjává válik. (Pusztán megjegyezzük, hogy itt van az ismeretelméleti alapja annak, amit Schiller *A naiv és szentimentális költészet* különbségéről kifejt. A naiv költészetben ugyanis — így nevezi Schiller a klasszikát — még lehetőség volt arra, hogy az elsődleges képzet szerepe túlnyomó legyen. A szentimentális költészet, vagyis a bonyolultabb problémákkal számoló modern költészet esetében már a második, a fogalomtartalmú képzet dominál.)

Igy a különösség a képzet kategóriáján belül nyeri el szubjektív értelmét. A művészi tevékenység szubjektív oldalát csak ennek a kategóriának jegyében lehet megragadni, éppen úgy mint ahogyan a különösség objektív értelmét csakis a természettörténeti fejlődés belső dialektikája adhatja. Erre vezethető, vissza az, hogy Kantnál mindkét (az esztétikai és a teleológiai) ítélőerő esetében egyaránt fontos kategória a meghatározó és a reflektáló funkció, vagyis az is, hogy a különöshöz az általánosból jutunk el, s az is, hogy az általánoshoz a különösből emelkedünk fel. De éppen ezért egészen természetes az, hogy a határozatlan fogalom ebben az összefüggésben nyeri el értelmét. Így a különösségnek és határozatlan fogalomnak egyaránt csak akkor van az esztétikai szférában talaja, ha egyfelől feltesszük a Kant által esztétikailag empirikus érdeknek nevezett társadalmiságot egyfelől, másfelől azt a morális tartalmat, amelyet Kant intellektuális érdeknek nevezett, vagy — másként — az intelligibilis szubsztrátumra való kitekintésnek hívott.

КАНТ: КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

Иштван Германн

Работа посвящена в первую очередь эстетическому вопросу третьей «критики» Канта. В ней указывается на то, что для Канта рассмотрение вопроса о способности суждения было логической потребностью, вытекающей из способа воззрения предшествующих произведений. Эту логическую потребность, о которой во введении к своему труду пишет

и сам Кант, подкрепляла и общественная потребность. В связи с этим автор изображает произведение Канта как связанное со своеобразными потребностями «художественного периода» (Кφψ]⁶, pε[²*;ε), с теми оборотнительными укреплениями, которые поэты воздвигли для защиты от вмешательства немецких князьков. Так конкретный исторический смысл «чистого художественного устремления», так часто упоминаемого — в первую очередь неокантианцами (Форлендер, Кохен и др.) —, заключен именно в этой связи. На основании кантовского формализма и субъективного идеализма, естественно, сложились такие кантовские тенденции, которые приводят к декадентским устремлениям современного периода, но сам Кант — введя категории неопределенного понятия и интеллектуального интереса — показал себя гораздо более глубоким мыслителем, чем тот, каким его представляют некоторые его последователи.

В работе указывается, далее, не то, что связывание философии природы и эстетики вовсе не представляет у Канта случайной и произвольной игры. Дело в том, что Кант считает искусство гения инстинктивным творением, т. е. полагает, что основной его категорией является бесцельная целесообразность так же, как и для органической природы. В статье оспаривается интерпретация Канта, данная представителями философии истории духа, и показывается, что философия истории духа с необходимостью не может понять великой попытки Канта обозреть общие проблемы своей эпохи с единой рациональной точки зрения.

KANT: THE CRITIQUE OF JUDGMENT

István Hermann

The study mainly treats the aesthetical aspects of Kant's third critique. He points out that for Kant the discussion of judgment was a logical necessity following from the views in his previous works. This logical necessity, which Kant himself described in the introduction to the Critique, was supported by social necessity too. Thus the author describes Kant's work as being related to the peculiar needs of his Kunstperiode, to that protective „structure" built by the poets against the German petty monarchs. Historically speaking the pure artistic attempt mentioned so often by the neo-Kantiant (Vorländer, Cohen, etc.) acquires a concrete meaning in this context. Naturally Kantian formalism and subjective idealism provide a basis for such tendencies which point to the decadent attempts of modern tiems, but Kant who introduced the categories of intellectual interests and indeterminate concepts proves to be a much deeper thinker than certain of his followers believe.

Furthermore, the study points out that Kant's relation of natural philosophy to aesthetics is not accidental or a deliberate attempt for Kant regards the art of the genius as intuitive creation. Thus he assumes that its fundamental category is undirected purs posiveness, just as he holds this to be characteristic of organic nature. The study argues against Kant's interpretation of the history of ideas and proves that this history does not necessarily value that great effort which Kant puts forth to formulate a uniform rational view on the universal problems of the age.

Az elidegenedés problémája a marxizmusban

ÁGH ATTILA

Kevés filozófiai probléma van napjainkban, melyet olyan széles körben tárgyalnak és vitatnak, mint az elidegenedés problémáját. Szinte valamennyi társadalomtudomány érdekelt e kérdésben, sőt a művészetek is — elég, ha csak pl. Kafka, Sartre, Camus, Fellini munkásságára gondolunk. A probléma fontossága és átfogó volta már önmagában is mutatja, hogy többről van itt szó, mint múló „szellemi divatról", s ezt igazolja a filozófia — ezen belül a marxista filozófia — története is. A két világrendszer küzdelmének és szocialista társadalmunk fejlődésének elvi kérdései azok, melyek rendkívül élesen és sürgető igénnyel vetik fel az elidegenedés problémáját.

Napjainkban nem kell már az elidegenedés probléma tanulmányozásának fontosságát különösen bizonygatni, a kutatók előtt elsősorban a konkrét kidolgozás feladata áll, mivel az messze elmaradt az igényektől. A különböző társadalomtudományok művelői, írók, sőt újságírók is egyre gyakrabban használják az elidegenedés fogalmát, sokszor konkrétan meghatározott tartalom nélkül, s így fennáll annak a veszélye, hogy a kategória használata valamilyen elméleti varázsszerré változik át, mely részletes, a dolgok sajátosságainak megfelelő elemzés helyett egy csapásra „megoldja" a problémákat. Ezért az alábbi tanulmányban megkíséreljük röviden összefoglalni az elidegenedés problémájának történetét és tartalmát.

Bár az elidegenedésre vonatkozó kutatások rohamosan haladnak előre — különösen a fiatal Marx munkásságát illetően —, korántsem lehet még egységesen kialakult álláspontról beszélni a marxista filozófiában az elidegenedésre vonatkozólag. Ennek oka nemcsak abban keresendő, hogy a kutatás a kezdeti stádiumában van — ami maga is okozat —, hanem mindenekelőtt abban a sajátos helyzetben, melyet az elidegenedés problémája a XX. századi filozófiában elfoglalt. Ezért, mielőtt az elidegenedés tartalmának vázolására kísérletet tennénk, fel kell mérnünk azokat a tényezőket, melyek az eddigi kutatás körülményeit meghatározták. Másrészt, egységes álláspont hiányában az elidegenedés problémájának ismertetése egyben állásfoglalás is, s nem tekinthető egyébnek, mint a marxizmus klasszikusai elidegenedésre vonatkozó kutatásai értelmezésének.

Az elidegenedés marxi elméletének történetéhez

A marxizmus fejlődésének jelenlegi fokán az elidegenedés felfogása a munkák többségében még magán viseli a probléma megközelítésének dogmatikus korlátozottságát. Itt nem elegendő csupán arra utalnunk, hogy a személyi

kultusz időszakában hogyan torzult el a marxizmus, és korlátozódott néhány — bár többnyire alapvető — probléma feldolgozására és a velük kapcsolatos kategóriák használatára. Ennél többről van szó. Századunk 30-as éveitől kezdve majdnem napjainkig a marxizmus néhány problémáját és kategóriáját a különböző polgári és revizionista áramlatok egyszerűen kisajátították, s a marxizmus meghamisítására használták fel — vonatkozik ez mindenekelőtt az elidegenedésre. A dogmatizmus előretörése következtében a marxizmus ezekben a kérdésekben defenzívára szorult, már csak azért is, mert a klasszikusok munkásságának ezen területeit elhanyagolták, sőt tudatosan „elsüllyesztették". Ismeretes, hogy a személyi kultusz évei alatt a Szovjetunióban csaknem lehetetlen volt hozzájutni Marx és Engels összes műveihez, s hasonlóképpen volt ez — bár kisebb mértékben — Lenin munkáival is.

Így került az elidegenedés problémája az antropológiával egyetemben az antimarxista irányzatok fegyvertárába. Ettől kezdve a kategória egész története összekapcsolódott a fiatal Marx „humanistává" minősítésének koncepciója alapján a marxizmus „átértékelésével", s vezetett általában a „fiatal" és a „késői" Marx szembeállításához. Az elidegenedés problémája a Gazdasági-filozófiai kéziratok 1932-es megjelenésétől a marxizmus meghamisításának, s a marxizmus elleni támadásnak fő formájává vált[1] és maradt is napjainkig, s ugyanakkor belekerült különböző polgári irányzatok — egzisztencializmus, neotomizmus stb. — filozófiai rendszerébe.

Mivel a marxizmus kialakulása — néhány igen színvonalas kezdeményezéstől eltekintve[2] — egészen a legutóbbi évekig az egyik legelhanyagoltabb kérdése volt a marxista filozófiának, a fiatal Marx kutatása a különböző antimarxista irányzatok „szabad vadászterületévé" vált, s a marxista filozófia képviselői csak arra szorítkoztak, hogy elhárítsák a polgári és revizionista filozófusok támadásait. Különösen jellemző ez a második világháborút követő időszakra, amikor ezek a támadások fokozódtak,[3] s a probléma dogmatikus elutasításának részleges leküzdésével az elidegenedés az 50-es évek második felében részletesebb tárgyalást nyert, de kizárólag negatív, kritikai jelleggel.[4] Az elidegenedés elméletét úgy fogták fel, mint valami szükséges rosszat, ami a marxizmus kialakulásából adódik, úgy tekintették, mint a marxizmus korai, még nem adekvát kifejtését, melyben a marxit megelőző filozófiák hatása mutatkozik meg, s melyet aztán később Marx „levetkőzött". Ugyanilyen álláspont alakult ki Marx fiatalkori munkásságának valamennyi problémájával — történetfilozófiájával, antropológiájával — szemben is. Ennek az álláspontnak a továbbfejlesztése az a felfogás, mely az elidegenedés problémáját a ka-

[1] Lásd J. P. Mayer: Egy kiadatlan Marx munkáról. Rote Revue, Zürich 1931. január; H. de Man: Az újra felfedezett Marx. Der Kampf, 1932/5—6.; H. Marcuse: Marx újonnan felfedezett kéziratairól. Die Gesellschaft, 1932/8.

[2] Gondolunk elsősorban M. Lifsic „Marx és az esztétika" c. munkájára. Moszkva, 1933.

[3] Lásd pl. P. Bigo: Marxisme et Humanisme, Paris 1953.; M. G. Lange: Marxismus Leninismus, Stalinismus, Stuttgart 1955.; J. Calvez: La pensée de Karl Marx. Paris 1956.; J. Hyppolyte: Études sur Marx et Hegel. Paris 1955.; A marxizmus „kutatására" indult 1954-ben a Marxismusstudien c. nyugatnémet folyóirat (Tübingen) az evangélikus filozófusok (E. Thier, Y. Fetscher) szerkesztésében.

[4] R. Garaudy: Marxizmus és humanizmus. Kossuth, 1959; R. Garaudy: Az „elidegenedés" fogalmáról. Voproszi Filoszofii, 1959/8.; T. I. Ojzerman: Az elidegenedés kérdése és a marxizmus mai „bírálói". Magyar Filozófiai Szemle, 1962/2.; E. M. Szitnyikov: Проблема «отнуждения» в буржуазной философии и фальсификаторы марксизма. Moszkva 1962.

pitalizmus, a társadalmi élet szféráin belül pedig az áru- és pénzfetisizmus területére „száműzi", mivel az utóbbinak tárgyalása a Tőke I. kötetben nyilvánvaló.

Az ötvenes évek elejétől azonban megélénkült a fiatal Marxra vonatkozó marxista kutatás, s ez igen értékes eredményeket hozott,[5] ha bizonyos mértékig ezek az ismérvek jellemezték is. A szocializmus építésének elvi kérdései azonban a marxizmus eddig elhanyagolt területeinek újra előtérbe állítását követelték meg, fellendül az etika, a személyiségelmélet, a filozófiai antropológia kutatása. Mindezek Marx korai munkásságára irányították a figyelmet, s ennek nyomán megkezdődött a marxi elidegenedés elmélet rekonstruálása is. Megjelent néhány munka,[6] mely már nem az elidegenedés polgári érrtelmezése bírálatát tekinti elsőrendű feladatának, és filozófiatörténeti értékelését sem tartja önmagában elegendőnek, hanem az elidegenedés kategóriáját élő, p o z i t í v kategóriának tekinti, s kísérletet tesz értelmezésére, a történelmi materializmus marxi rendszerében elfoglalt helyének rekonstruálására. Ez az álláspont egyre elfogadottabbá válik, s ha a pozitív kimunkálás csak az első lépéseknél tart is az elidegenedés tárgyalásában, annyi mindenesetre már megállapítható, hogy az ez irányú munka a szocializmus építésének és ennek következtében a különböző társadalomtudományoknak reális igényét elégíti ki.

Az elidegenedés problémája a filozófia történetében

Az elidegenedés leszűkített, korlátozott felfogása a filozófiatörténeti tárgyalásában együtt jár a kategóriának és a problémának a klasszikus német filozófiából, kiteljesedett formájában pedig Hegel filozófiájából való eredeztetésével. Ez kettős következménnyel jár. Egyrészt az elidegenedés fogalma mint a spekulatív idealizmus terméke rendkívül absztrakt, szinte kozmikus értelmezést nyer — így érthetővé válnék, miért „vetkőzte le" Marx. Másrészt elvész a probléma jogosultsága, nem mutatkoznak meg azok a társadalmi fejlődésben rejlő okok, melyek a filozófiatörténet hosszabb korszakán keresztül felszínen tartják. A probléma ugyanis — a kibontakozó kapitalizmus ellentmondásai elméleti feltárása során — már jóval Hegel előtt felvetődött s, mint látni fogjuk ezek az ellentmondások adják Hegel elidegenedés elméletének reális tartalmát is. Így Marx nem a német klasszikus filozófia által létrehozott spekulatív, a valóságtól távol álló elméletet vett át, hanem a kapitalista társadalom ellentmondásai rendszerének elemzését folytatta és emelte magasabb szintre.

Az elidegenedés (alienatio) kategóriája a jogi gyakorlatban keletkezett, még jóval a filozófiai megfogalmazása előtt. Egyszerűen megfogalmazva az eladás (elidegenítés) szituációját fejezi ki, melyben a tárgy gazdát cserél, más ember tulajdonába kerül. Innen adódik alapvető értelmezése: elválás, szembe-

[5] L. N. Pazsitnov: У истоков революционного переворота в философии. Szocekgiz, 1960.; A. Cornu: Маркс Энгельс жизнь и деятельность. I—II. Moszkva 1959—61. T. I. Ojzerman: A marxista filozófia kialakulása. Kossuth 1964.

[6] J. N. Davidov: Труд и свобода. Moszkva 1962.; J. N. Davidov: Lefebvre és „elidegenedési elmélete". Valóság, 1964/2.; I. Sz. Narszkij: Az „elidegenedés" fogalom történeti-filozófiai értelmezéséről. Filoszofszkie Nauki, 1963/4.; Márkus György: Marx fiatalkori művei és napjaink társadalomtudománya. Valóság 1964/4.

kerülés. Használata kezdettől fogva a tulajdon mozgásához rögződik, s ennek kapcsán első elméleti alkalmazására az angol politikai gazdaságtanban került sor.

A probléma előtörténete során — a klasszikus német filozófiát megelőző időszakban — nem történik meg az elidegenedés rendszeres feldolgozása és elméletté formálása, s ez nem is volt lehetséges, hiszen csak a kapitalizmusban fordul elő kifejlett állapotban, tehát a probléma maga is csak a kapitalizmus kiteljesedésével válik döntő jelentőségűvé, s rá jellemző jelenségek — melyek az elemzés alapját adják — is csak akkor bontakoznak ki tiszta formában. Így a probléma előtörténete időszakában csak egyes utalásokat találhatunk, pl. Hobbes filozófiájában, vagy a probléma bizonyos gazdasági megközelítését, mint az angol politikai gazdaságtanban. Rousseau az egyetlen, aki részletesebben foglalkozik az elidegenedés problémájával, de elidegenedés elméletet még nem találunk nála. A probléma története ebben a vonatkozásban még feltáratlan, itt további kutatásokra van szükség.

A probléma tulajdonképpeni története a klasszikus német filozófiával kezdődik. Kant az, aki először megfogalmazza a problémát, mely szerves része Fichte és Schelling filozófiájának is. Kiteljesedését a Marx előtti filozófiában kétségtelenül Hegelnél látjuk, de Hegelnél is jóval többről van szó, mint valami absztrakt, spekulatív kérdésfeltevésről. A klasszikus német filozófiában az elidegenedés problémája ontológiai síkon jelentkezik. A valóságos társadalmi problémák ontológiai síkra való átvetítése a sajátos német fejlődés következménye, ti. a reális társadalmi ellentmondásokat csak ontológiaivá absztrahálva tudták feloldani. Elidegenedéselméletük az absztrakt megközelítés és a probléma ontologizálása ellenére számos reális mozzanatot tartalmaz, így semmi esetre sem „kompromittáló" az elidegenedéselméletre nézve, hogy első rendszeres megfogalmazását a klasszikus német filozófia műhelyében nyerte.

Az elidegenedés ugyanazt a szerepet játssza Hegelnél, mint a teremtés a vallásban, csakhogy a filozófiai absztrakció magasabb fokán. Az abszolút szellem a tevékenysége során elidegenedik önmagától, külsővé, saját máslétévé válik, s ezzel létrehozza a tárgyi világot, a természetet. Hegel rendszerének az az alapgondolata, hogy az abszolút szellemnek önmaga megismeréséhez szabadon ki kell bocsátania önmagából a saját ellentétét, melyben mint egy tükörképben szemlélheti magát. Az elidegenedésben, vagyis máslétében azonban nem érzi jól magát, a tárgyi világból ki akar törni a tiszta absztrakciók birodalmába, végezni akar az elidegenedéssel, de ugyanakkor jól tudja, hogy ez az időzés a tárgyi világban szükséges, mert csak így ismerheti meg önmagát. Az abszolút szellem útja a tárgyiasságon keresztül nehéz és fáradságos (Hegel Odüsszeiának nevezi), a természet és a társadalom intézményei idegenek a világszellemtől, mert dologiak, eltárgyiasultak. Ezen a fáradságos úton tér vissza a szellem önmagához, az eszméhez mint eszméhez a megszüntetett tárgyiasságban, a felismerésben. A szubjektum felismeri magát az objektumban, s a megismerés révén az objektum visszatér a szubjektumra, feloldódik benne, létrejön a kettő egysége, a szubjektum—objektum azonossága mint abszolút tudás.

Az elidegenedés fenti ontológiai rendszere spekulatív jellege ellenére a realitás számos mozzanatát rejti magában. Az abszolút szellem mozgása az emberi megismerés mozgását írja le, s ilyen értelemben feltétlenül érvényes az, hogy az ember saját lényegét csak eltárgyiasítva, a humanizált természeten keresztül ismerheti meg, sőt csakis így hozhatja létre. Ennyiben a fentiek kap-

csolódnak Hegel egyik legzseniálisabb filozófiai felfedezéséhez, az ember önteremtésének elméletéhez, munkahipotéziséhez.

Számunkra azonban jóval fontosabb az elidegenedés ez utóbbi vonatkozása, az, mely az emberi tevékenységgel kapcsolatos. Bár hangsúlyoznunk kell, hogy Hegel filozófiájában ez a két — ontológiai és társadalmi — vonatkozás elválaszthatatlanul összekapcsolódik, s éppen ez a hegeli elidegenedéselmélet sajátossága. Hegel meglátta azt, hogy az emberek társadalmi tevékenysége kikerül ellenőrzésük alól, céljukkal ellentétes következményre vezet, s eredményei szembekerülnek velük. Ezzel Hegel megragadta az elidegenedés alapvető kérdését, s azt megvizsgálta a különböző társadalmi formációkban, részkérdésekben is számos újat és eredetit nyújtva. Hegel elemezte az emberi tevékenységet mint munkatevékenységet is, de a sajátos társadalmi feltételek között végzett munkát azonosította a szubjektum objektiválódásával általában, s így az elidegenedést mint eltárgyiasulást értelmezte, melyből az egyetlen kiút a megismerésen keresztül vezet. Hegel szerint az ember egyszerre szellemi-társadalmi *és* fizikai-individuális lény, s ahhoz, hogy a többi emberrel a kapcsolatot felvegye, individualitását társadalmilag realizálni kell, munkatevékenységet kell folytatnia, tárgyat, terméket kell előállítania, mely ugyanakkor saját szellemi lényegének ellentmond.

Marx a hegeli elidegenedés elmélet bírálatában leszögezte, hogy egyrészt a társadalmi tartalmat elfedi az absztrakt ontológiai séma, másrészt a szubjektum-objektum egységének tételezése miatt az elidegenedés bizonyos értelemben csak látszólagos, s harmadrészt, mivel az elidegenedés megszüntetése csak a felismerésben történik, ez a megszüntetés illuzórikus. Mindent egybevetve, Marx egyaránt bírálta az elidegenedésnek eltárgyiasulásként, illetve az ember külsővé válásaként való felfogását, s az elidegenedést egy meghatározott társadalmi-történeti szituációban végzett munkára értelmezi, ezért az elidegenedés nála társadalmi-gazdasági kategóriává alakul át. Így a hegeli elidegenedés elmélet marxi kritikája elvezetett az elidegenedés tényleges megszüntetése elméletének kidolgozásához a marxi filozófiában. Ennek előzménye volt azonban az ifjúhegeliánus iskola kialakulása és válsága, a hegeli elmélet marxi kritikája.

Az ifjúhegeliánusok az elidegenedést leszűkítették a tudati elidegenedésre, s ezt mint vallási elidegenedést tárgyalták. Fő képviselőik, D. Strauss és B. Bauer, elsősorban azt a kérdést vizsgálták, hogyan keletkeznek és hogyan válnak uralkodókká az emberre és a társadalomra vonatkozó hamis nézetek. Strauss ezt a közösség által alkotott mitologikus nézetek hagyománnyá válásával, Bauer pedig az öntudat teremtményeinek elidegenedésével magyarázta, melynek során az öntudat által alkotott absztrakciók önállósulnak az emberrel szemben. A vallás kritikájának komoly politikai jelentősége volt az akkori Németországban, de ők radikalizmusuk korlátainál fogva megmaradtak az elmélet síkján, bíztak a kritika mindenható erejében, s ezzel lényegében megmaradtak a hegeli filozófia keretein belül, ezt szubjektív idealista irányban átértelmezve.

Fordulatot jelentett az ifjúhegeliánus filozófiában — egyben az elidegenedés felfogásában és Hegel kritikájában is — Feuerbach fellépése. Feuerbach volt az, aki először tette a hegeli rendszer alapjait s ezzel az elidegenedés idealista értelmezését kritika tárgyává, így számára az elidegenedés problémája a filozófia alapkérdése materialista eldöntésének eszközévé változott. Elidegenedés elmélete elválaszthatatlanul összekapcsolódik antropológiájával,

mellyel itt nem foglalkozhatunk, csupán arra kívánunk utalni, hogy a feuerbachi elidegenedés elmélet lényege az, hogy az embertől elidegenednek lényegi tulajdonságai, természetfeletti létezővé szublimálódnak, s megszemélyesülnek isten alakjában, mely ily módon magában foglalja az emberi nem mindenhatóságát. A vallási elidegenedés tárgyalásán túl Feuerbach nagy érdeme, hogy mindenfajta filozófiai idealizmust az elidegenedés termékének fogott fel, s így tárgyalta a hegeli filozófiát is. Végeredményben azonban ő is megmaradt az elidegenedés tudati aspektusánál, nem szélesítette a problémát társadalmivá, nem tudta megragadni „világi alapját", s az elidegenedés feloldása nála is illuzórikus marad: felvilágosítás révén rá kell vezetni az embereket a lényegüknek megfelelő életmódra, s ez majd társadalmi méretekben megszünteti az elidegenedést.

Fontos még az elidegenedés elméletek és a fiatal Marx fejlődése szempontjából Hess munkásságára kitérnünk. Hess Feuerbach antropológiájából és humanizmusából indul ki, de társadalmilag, s főleg gazdaságilag sokkal jobban konkretizálja. Az elidegenedést úgy értelmezi mint a magántulajdon rendszeréből adódó társadalmi jelenséget, mely elszakítja egymástól és szembeállítja egymással az embereket, konkurrenciát szít köztük és egoistává teszi őket. Az elidegenedés legfőbb megtestesülésének a pénzt tartotta, melynek szinte misztikus hatalmat tulajdonított. Hess sok olyan gondolatot vetett fel, mely pozitív hatással volt a fiatal Marx fejlődésére, a 40-es évek közepétől azonban mindjobban vakvágányra jutott a fejlődése, egyre jobban előtérbe került nála az etizáló szemlélet és az anarchizmus, s az ún. „igazi szocializmus" megalapítója lett.

Ez a rövid és igen vázlatos filozófiatörténeti áttekintés is mutatja, hogy az elidegenedés problémája mélyen benne gyökerezik az újkori filozófia történetében, ennek különösen a kapitalizmus teljes kibontakozását követő szakaszában. Az elidegenedés elméletek éppen a kapitalista társadalom lényegét, az emberi világ elembertelenedését, az emberrel való szembefordulását akarták megragadni, s így közvetlen előzményül szolgáltak a kapitalizmus marxi kritikájának, s egyben ezen állapotok meghaladásának, a tudományos szoializmus elméletének.

Az elidegenedés problémája a fiatal Marx filozófiájában

Az elidegenedéssel kapcsolatos társadalmi-filozófiai problémák elválaszthatatlanul összekapcsolódtak a klasszikus német filozófia fejlődésével, így mi sem természetesebb, mint hogy a fiatal Marx számára e problémák és a velük kapcsolatos kategóriák kora filozófiai anyagában adottak voltak. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy egy új filozófiai álláspontot először csak a réginek a fogalmaival és fordulataival lehet meghatározni, s ennyiben Marx filozófiájában az elidegenedés játszhatott volna olyan átmeneti szerepet, mint a klasszikus német filozófia más, átmenetileg átvett és alkalmilag használt kategóriái. Szerintünk azonban másképp áll a helyzet, s ennek oka az, hogy az elidegenedés problémája reális probléma, melynek feltárására és adekvát, rendszeres kifejtésére Marx az egész munkássága során törekedett. Másrészről szembe kell néznünk a szakirodalomban oly gyakori felfogással, mely a marxi elidegenedés fogalmat hegeli és feuerbachi átvételének tekinti. Szerintünk ez nem áll, s nem következik abból, hogy Marxnak — mint minden filozófusnak — a készen

talált gondolati anyagból kellett kiindulni. Nem áll először azért, mert Marx sohasem vette át sem „a" hegeli, sem „a" feuerbachi elidegenedés fogalmat, értelmezést, hanem „csak" egyes elemeiket, s ezeket is igen lényeges módosításokkal, másodszor a kategóriák átvétele nála meghatározott társadalmi-filozófiai problémakörhöz kapcsolódik, s más lévén maga a társadalmi szituáció is, amely a filozófiai elemzést kiváltotta, más funkciója lett a fogalomnak is Marx filozófiájában, harmadszor, amikor Marx az elidegenedés problémáját mélyebben elemzi és a kategóriát sűrűbben kezdi használni, akkor — 1843 őszétől — a klasszikus német filozófián kívül nemcsak az angol politikai gazdaságtan, hanem a francia felvilágosodás elidegenedéselméletét is tanulmányozta már.

Az elidegenedés problematika fejlődése a fiatal Marx munkásságában egybeesik általában vett filozófiai fejlődésével. Amennyiben Marx utolsó fiatalkori művének A német ideológiát tekintjük, ebben a szakaszban elidegenedéselméletének három nagyobb állomását különböztetjük meg: az 1844 előtt írt munkákat, a Gazdaság-filozófiai kéziratokat, illetve a Szent családot és a Német ideológiát.

Az elidegenedés problémája már Marx doktori disszertációjában felbukkan, bár bizonyos mértékig még hegelizáló, ontológiai értelmezésben. A hegeli elidegenedéselmélet ontológiai koncepcióját azonban még fejlődésének kezdetén sem vette át, az elidegenedést mindenekelőtt mint társadalmi problémát értelmezte. Ez kitűnik a disszertációból is, melynek hangvételére elsősorban a harcos ateizmus a jellemző. Marx bekapcsolódott az elidegenedésről folyó vitába, mely a 30-as évek végén már javában folyt az ifjúhegeliánusok között, s ebben a helyzetben maga is a vallási elidegenedés kutatásába kezdett. Jóllehet munkái ebből az időszakból nem maradtak fenn, bennük — pl. a keresztény művészetről szóló írásában — tudomásunk szerint ilyen kérdéseket tárgyalt. 1842-ig szorosan együttműködött Bauerrel — maga az együttműködés ténye is mutatja Marx ilyen irányú érdeklődését ebben az időszakban —, de korántsem fogadta el teljesen Bauer álláspontját, az eltérés már a disszertációból nyilvánvaló. 1842-től Feuerbach hatása kerül előtérbe, akinek éppen a vallási elidegenedésre vonatkozó elmélete gyakorolja rá a legnagyobb befolyást. 1843-ban Hess-szel állt a legszorosabb kapcsolatban, akinek hatása azonban már a vallási elidegenedés problémakörén túlvezeti.

A marxi elidegenedéselmélet kialakulására a fenti filozófusok gyakorolták közvetlenül a legnagyobb hatást, emellett közvetve maguk is közvetítették Hegel vagy — mint pl. Hess — a francia felvilágosodás és a politikai gazdaságtan hatását. Marx azonban egyikük koncepcióját sem fogadta el teljes egészében, fejlődése tehát nem fogható fel úgy, hogy az egyik álláspontról a másikra helyezkedett, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy fejlődése meghatározott szakaszában egyik vagy másik filozófus álláspontjához állt legközelebb. Velük való kapcsolata egyúttal álláspontjuk kritikája volt, mely fokozatosan haladt előre saját álláspontjának kidolgozásával, s kb. 1845-ben fejeződött be a feuerbachi antropológia bírálatával. Ezzel párhuzamosan 1843 elejétől megkezdte a klasszikus angol politikai gazdaságtan és a francia felvilágosodás közvetlen tanulmányozását is. Csak ennek a bonyolult kölcsönhatásnak a figyelembevételével tudjuk feltárni Marx elidegenedésre vonatkozó nézeteinek fejlődését és saját elidegenedéselmélete kialakulásának folyamatát, mely sokkal bonyolultabb, több mint a hegeli elidegenedéselmélet „kritikai átvétele".

Első fontosabb publikált írásaiban, a Rheinische Zeitungban megjelent cikkekben már érinti az elidegenedés problémáját, de bennük — nyilván a

publicisztikai jellegükből következően is — nem teszi még közvetlen kutatás tárgyává. Ezekben a cikkekben az elidegenedés a fetisizált tudat jelenségeként szerepel, erre a közvetlen indítást nyilván a vallási elidegenedés problematikája adja. A tárgyalt témák azonban már politikai kérdésekkel kapcsolatosak, ezek a Rheinische Zeitung-időszak végén elvezetik Marxot a gazdasági kérdések felvetéséhez is. A marxi elidegenedéselmélet tehát a vallási, majd az általában vett tudati elidegenedésből indul ki, s a politikai elidegenedés vizsgálatán keresztül a gazdasági szféra elidegenedésének tárgyalásához eljutva alakul ki.

1843-ban, amikor az elidegenedés problémáját lényegében először kezdi elemezni már a Rheinische Zeitung-beli tapasztalatok állnak Marx mögött, melyek következtében eljutott a magántulajdonnak és az államnak mint a fennálló társadalom alapjainak felismeréséig, s kezdi látni már a magántulajdon központi jelentőségét is. A magántulajdon társadalmi szerepe, a magántulajdon és az állam, vagyis a „polgári társadalom" és a „politikai állam" viszonya az, ami Marx munkásságában felveti az elidegenedés problémáját. Marx filozófiájában ettől fogva a kapitalista társadalom kritikájának, gazdasági-társadalmi struktúrája elemzésének fő formája az elidegenedéselmélet kidolgozása volt.

Látnunk kell tehát, hogy Marxot az elidegenedés problémájához mindenekelőtt a reális társadalmi ellentmondások vezették el — ebből a szempontból döntő a Rheinische Zeitungnál folytatott tevékenysége —, másrészt 1843-ra feldolgozta mindazt, amit a klasszikus német filozófia és az ifjúhegelianizmus nyújtani tudott az elidegenedés kérdésében. Az ún. „kreutznachi" kéziratban (A hegeli jogfilozófia kritikája. A hegeli államjog kritikája 261—313. §) még a hegeli problémakörön belül mozog, a hegeli államjog bírálatának formájában tisztázza saját nézeteit. Az elidegenedés problémája ugyanakkor kezdettől fogva Marx rendszerező törekvéseihez kapcsolódik, kezdetben csak az állam, később már az egész társadalom vonatkozásában.

A kreutznachi kéziratban az elidegenedés problémáját már sokkal szélesebb síkon veti fel, nemcsak mint az állam problémáját, hanem mint az egyes társadalmi szférák kölcsönhatásának, nem adekvát viszonyának kérdését vizsgálja, e viszony alapját keresi és találja meg a magántulajdonban, s az állam létrejöttében ennek a következményét látja meg.

Az elidegenedés problémájának differenciált elemzése azonban nem feltétlenül kapcsolódik még az elidegenedés kategóriájának használatához Marxnál, maga a fogalom a fenti munkában csak ritkán fordul elő, átmenetileg más fogalmak kerülnek előtérbe (pl. Trennung, Vermittlung stb.). Másfelől viszont a probléma differenciált elemzését a vele kapcsolatos kategóriák gazdasága is mutatja, mivel maga az elidegenedés rendszerező kategória, kategóriák rendszere tartozik hozzá, melynek kialakulása már a kreutznachi kéziratban megkezdődik, s még a Tőke köteteiben is tart.

Az elidegenedéselmélet az első konkrét megfogalmazását a Deutsch-Französische Jahrbücher-ben megjelenő Marx-cikkekben nyeri el. Ez a fordulat abban áll, hogy Marx az elidegenedést összekapcsolja az emberi emancipáció problémájával, mely a kommunizmus elméletének első, még igen absztrakt marxi megfogalmazása. Az emberi emancipáció nem más, mint az ember visszatérése az elembertelenített világból igazi lényegéhez, visszanyerése önmaga által. Ám Marx ezt a feuerbachi tételt elmélyíti, konkrét társadalmi tartalommal tölti meg, s a politikai és emberi emancipáció szembeállításával a polgári forradalmon túlmenő szocialista programot ad. A zsidókérdéshez c. munkában

már megtalálható az elidegenedés probléma első vázlatos kifejtése, s alkalmazásának területe is kialakul, egyrészt általános történetfilozófiai kategóriaként a társadalom fejlődésének leírására, a kapitalizmus elméletének megalapozására szolgál, másrészt egy konkrét társadalmi-gazdasági alakulat, formáció, illetve egyes szférái elemzésére szolgál, jelzi ezek mozgásában egyes elemek egymásnak meg nem felelését, kiváltó okaikra való fordított visszahatását, egyszóval a fejlődés egyoldalúságát, eltorzulását. A zsidókérdéshez c. munkájában jellegzetesen fonódnak össze az elidegenedés különböző értelmezései, a kiindulópont a polgári társadalom-politikai állam hegeli szembenállása, ezt kibővíti a vallási elidegenedés feuerbachi elméletével, melynek azonban világi alapját is igyekszik megadni, s ennyiben túllép Feuerbachon is, az elidegenedést társadalmi-gazdasági problémává mélyíti, s a pénzt tekinti elsődleges megtestesítőjének. Ez viszont már Hess hatására utal, s a fentieket a tárgy elidegenedése irányában fejleszti tovább. A zsidókérdéshez c. munka jól mutatja, hogy Marx a különböző elidegenedés elméleteket hogyan ötvözi minőségileg magasabb egységgé.

A zsidókérdéshez c. munkának azonban egy komoly hiányossága van, itt még nem kapcsolódik egybe az elidegenedés fenti két — konkrét társadalmi és történetfilozófiai — vonatkozása, nem jelenik még meg az a társadalmi erő, amely saját tevékenységével összeköti a kettőt. Ezt a hiányosságot számolja fel A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés c. munkájában, melyben megjelöli a proletariátust mint azt az osztályt, melynek történelmi hivatása az elidegenedés megszüntetése. Ezzel az elidegenedés felszámolását reális alapokra helyezi, a történelem mozgásától, az osztályok harcától teszi függővé, s a folyamatát az elmélet és a gyakorlat egységeként ragadja meg ezekkel a ma is megszívlelendő szavakkal: „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg *szellemi* fegyvereit".[7] A tudományos szocializmus első tételszerű megfogalmazása tehát az elidegenedés elmélethez kapcsolódik, s bár Marxnál később az egyes problémák konkrét tárgyalásánál a közérthetőség, a polemikus jelleg, vagy éppen a kérdés részjellege miatt az elidegenedés problematika háttérbe szorul, de munkásságában a továbbiakban az egyes elidegenedett társadalmi formációk s szféráik elemzése mindvégig elválaszthatatlanul összekapcsolódik annak a történelmi folyamatnak az elemzésével, mely felszámolásukra irányul, a kommunista társadalommal mint a megszüntetett elidegenedés társadalmával való szembeállításukkal.

Itt említenénk meg, hogy a tudományos szocializmus másik megalapítója, s később Marx legközvetlenebb munkatársa és barátja, Engels, fiatalkori munkásságában maga is érintette a fenti problémákat, és több oldalról elemezte az elidegenedés jelenségeit, a vallási elidegenedésen túl már utalt a magántulajdon, a pénz és az elidegenedés rendszere közötti összefüggésre, valamint az állam elidegenedésére, s elemzése során maga is alkalmazta az elidegenedés kategóriáját. Ez a tény még jobban kidomborítja az elidegenedés probléma jelentőségét a tudományos szocializmus kialakulásában.

A különböző feldolgozások egyetértenek abban, hogy Marx munkásságában 1843-ban egy szakasz lezárult. Ebben a szakaszban Marx az állandó politikai fejlődés eredményeképp eljut a proletár szocializmusig, s bár még következetlenül, de lényegében már a materializmusig is. Eddig politikai fejlődése volt a hajtóereje elméleti fejlődésének, míg a következő szakaszban

[7] MEM I. Bp. 1957. 390. o.

(1843—48) politikai álláspontja lényegében már nem változik, csak tovább konkretizálódik. Az utóbbi időszakban dolgozza ki Marx a történelmi és dialektikus materializmus alapjait, azaz filozófiai rendszerét, s ez az elidegenedéselmélet továbbfejlesztésével egyértelmű. Az első szakaszban Marx filozófiai fejlődése az elidegenedés probléma fokozatos társadalmi konkretizálódását eredményezte, mely együtt járt elődei elidegenedéselméletének részleges leküzdésével. 1844-től azonban már saját nézetei rendszeres kifejtését tekinti fő feladatának. Ez történik meg a korai marxizmus egyik központi jelentőségű munkájában, a Gazdasági-filozófiai kéziratokban.

A Kéziratok jelentőségét sokan elemezték már, értékelték az elidegenedéselmélet szempontjából is, ezért csak néhány alapvető kérdést kívánunk érinteni, az elidegenedés rendszerének és alapformáinak, a kapitalista társadalom gazdasági struktúrája elemzésének és az elidegenedés történelmi útjának kérdését.

Marx — saját bevallása szerint — a hegeli államjog kritikája során eljutott addig a felismerésig, hogy a jogi viszonyok és az állam nem érthetők meg önmagukból vagy a szellem fejlődéséből, hanem a „polgári társadalomból" (ti. a társadalom gazdasági rendjéből) vezethetők le,[8] s ezért Marx 1844 tavaszán nekilátott a polgári társadalom „anatómiája" vizsgálatának. Ennek a vizsgálatnak eredménye a Kéziratok, ahol először jelenik meg a marxizmus egységes rendszerként, először ömlik össze a marxizmus három forrása, különösen az angol politikai gazdaságtan és a klasszikus német filozófia. Marx — ahogy az Előszó bizonyítja — rendszeresen fel kívánta dolgozni a társadalom egyes területeit, s ebben a munkában a gazdaság és a társadalom többi szféráinak viszonyát vette volna vizsgálat alá. Ami megvalósult, az több is, kevesebb is ennél. A Kéziratok számos más kérdést is felölel, ugyanakkor azonban a gazdasági viszonyok elemzését még nem tudja teljesen elvégezni.

Azok a közgazdászok, akiknek munkásságát Marx megkezdte feldolgozni, a magántulajdont öröknek, megváltozhatatlannak, az ember természetéből adódónak tekintették. A Kéziratok alapproblémája viszont a magántulajdonnak és a magántulajdonon alapuló társadalom történetiségének, elidegenedett, embertelen jellegének bemutatása, amire a Rheinische Zeitungnál töltött időnek tapasztalatai késztették Marxot. Marx tehát azt tekintette fő feladatának, hogy a magántulajdont levezesse, történetiségében feloldja. A magántulajdon elemzése annak a tevékenységnek az elemzésévé változik át, amely a magántulajdont létrehozza, s ez a tevékenység az elidegenedett munka. Így válik az elidegenedett munka fogalma a Kéziratok központi kategóriájává.

A magántulajdonnak az elidegenedett munkából való levezetettségét a Kéziratokban sokan kétségbe vonják, pedig elég egyértelműen kimondja Marx,[9] s csak később utal rá, hogy „ez a viszony átcsap kölcsönhatásba".[10] A magántulajdonnak az elidegenedésből való levezetése kétségtelenül komoly fordulat a magántulajdon tárgyalásában. De ez a levezetés elvont logikai séma marad, társadalmi-történeti konkretizálás nélkül. Marxnak fel kell tennie a kérdést: „Miképpen . . . jut el az *ember* oda, hogy *munkáját külsővé-idegenné tegye*, elidegenítse? Miképpen van az elidegenülés az emberi fejlődés lényegében megalapozva?[11] A kérdés exponálása után a válasz elmarad, a kézirat meg-

[8] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1953. 4. o.
[9] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp. 1962. 53. és 55. o.
[10] Uo. 53. o.
[11] Uo. 54. o.

szakad, Marx akkor még nem tudott közvetlenül megválaszolni a kérdésre. A Kéziratok azonban mégis választ ad ad arra, hogyan jön létre az elidegenedett munka, az a tevékenység, amikor az ember „munkájában nem igenli, hanem tagadja, — nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi".[12] Marx válasza erre a munkamegosztás.[13] Ez megmutatkozik már a Kéziratokban, de teljesen nyilvánvalóvá válik a Német ideológiában, s Marx és Engels egész további munkásságában. A magántulajdon és az osztálytársadalmak keletkezésének történelmi útját Marx még nem tudja felvázolni, a kapitalizmust megelőző formációkra is csak utal,[14] ellenben komoly és rendszeres elemzését nyújtja az elidegenedés alapformáin keresztül.

Marx abból a „tényből" indul ki, hogy a munkástól munkája terméke elidegenedik, s mint tőle független, önálló hatalom kerül vele szembe, sőt a termelőt aláveti magának, saját törvényeinek. Itt mutatkozik meg a döntő túllépés Hegelen: Marx az eltárgyiasulás nem minden formáját tekinti elidegenedésnek, s nem a szubjektumból az objektumba való átmenetet tekinti annak, hanem az eltárgyiasulásnak csak azt a sajátos formáját, amikor a munkás nem saját szükségletére termel, s ezért számára „a tárgyiasulás mint a *tárgy elvesztése* jelentkezik."[15] A tárgy elidegenedésétől mint ténytől jut el a „fogalomig", az elidegenedett munkáig: „Hogyan léphetne szembe a munkás idegenül tevékenységének termékével, ha magában a termelés aktusában nem idegenülne el önmagától: Hiszen a termék csak a tevékenység, a termelés összefoglalása."[16]

Bár határozottan és egyértelműen leszögezi, hogy az elidegenedés rendszerén belül az elidegenedett munka a meghatározó oldal, kifejtésére mégsem fektet nagy súlyt, s a későbbi Marx-munkákban központi szerepe is eltűnik, előtérbe kerülése a Kéziratokban nyilván a magántulajdon levezetésével kapcsolatos. Annál bővebben kifejezést nyer a tárgy elidegenedése mint az emberek és dolgok világának szembekerülése, s az utóbbinak uralma, aminek megtestesítőjét változatlanul a pénzben látja, s a pénz kapcsán foglalja össze az elidegenedés szituáció alapvonásait, az emberek közti viszonyok tárgyi közvetítettségét (a társadalmi viszonyok eldologiasodását): „A *pénzben* . . . az elidegenült dolognak az ember *feletti* teljes uralma kerül megjelenésre."[17] „A pénz . . . a dolgok általános felcserélése és visszájára fordítása."[18] A pénz uralma még nem eléggé megalapozott a társadalmi termelés struktúrájában Marxnál, de a továbbiakban, ahogy az elidegenedésnek ez az oldala egyre jobban előtérbe kerül, Marx konkretizálja mint az önállósult csereértéknek a termelésből adódó társadalmi hatalmát, mindenhatóságát.

Az elidegenedés marxi elemzése nem valami absztrakt emberi problémát taglal, hanem konkrétan a kapitalista társadalom gazdasági és osztályviszonyaiból kiindulva a kizsákmányolás kérdését veszi vizsgálat alá. A tárgy elidegenedése úgy jelenik meg, mint az egyik ember alávetése a másik ember-

[12] Uo. 48. o.
[13] Lásd Márkus György elemzését: Az ifjú Marx ismeretelméleti nézetei. Magyar Filozófiai Szemle, 1960/3. 429. o.
[14] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 40., 60—61. o.
[15] Uo. 45. o.
[16] Uo. 47. o.
[17] Uo. 143. o.
[18] Uo. 96. o.

nek, a dolgok és az emberek világának ellentéte mint az embereken belüli és az emberek közötti ellentét. Marx tehát az elidegenedés elméletét a kapitalista társadalom társadalmi-gazdasági struktúrája elemzésére használja fel. Van azonban ennek az elemzésnek egy igen komoly hiányossága: a társadalom egészének mozgása helyett Marx még csak az egyes individuum tevékenységét vizsgálja, s az individuumnak saját tevékenységéhez való viszonyából akarja a társadalmi élet egészét levezetni, ami természetesen megoldhatatlan. A Kéziratoknak ezt a módszertani sajátosságát nevezi Márkus György „metodológiai individualizmusnak".[19] Ennek következménye az, hogy Marx a Kéziratokban csak az egyes tőkés és munkás absztrakt ellentétéig jut el, a történelmi fejlődés elemzésére sokszor nem a társadalmi mozgástörvényekből, hanem a fejlődés eredményéből mint célból indul ki, tehát a teleologikus szemlélet maradványai tapasztalhatók nála. Másrészt jellegzetes vonása a Kéziratoknak az emberi természettel, lényeggel való operálás — a marxi filozófiai antropológia elemzésére itt nem térhetünk ki —, s bár nem ez dominál, mégis találkozunk a kapitalista társadalom erkölcsi alapon való elítélésével és a kommunizmus szükségszerűségének az ember lényegéből való levezetésével. Ezek a Kéziratokban kifejtett elidegenedéselmélet legfontosabb korlátai, de ezek alárendelt mozzanatok már a Kéziratokban is. A későbbiekben Marx a metodológiai individualizmussal teljesen leszámol, az antropológiai elemzést teljesen alárendeli a társadalminak, s elidegenedéselméletét a társadalmi-történeti fejlődésben alapozza meg — az előzmények már a Kéziratokban adottak.

A Kéziratokban kifejtett elidegenedés rendszer alapjait az elidegenedett munka és a tárgy elidegenedése adják, s Marx rájuk alapozva az elidegenedés egész rendszerét ki akarta fejteni, egyrészt az elidegenedés alapformáinak kiemelésével, másrészt a társadalmi-gazdasági kategóriáknak egymásból való levezetésével. Azt, hogy Marxnál az elidegenedésnek egy rendszeréről van szó, Marx szövege is tanúsítja, maga is „ezen egész elidegenülés"-ről beszél,[20] s később kifejti, hogy az elidegenedés és a magántulajdon segítségével ki lehet fejteni az összes „nemzetgazdasági" kategóriákat,[21] illetve arra utal, hogy a magántulajdon megszüntetése egyben megszüntetése „minden elidegenülés"-nek.[22] Az elidegenedés két további alapformáját az emberi lényeg elidegenedésében mint elembertelenedésben s az embernek embertől való elidegenedésében látja. Az emberi lényeg elidegenedése megmutatkozik egyrészt a természet elidegenedésében, másrészt az embernek a „nem"-től, az emberiségtől való elidegenedésében. Az elidegenedésnek ezzel a felosztásával nem találkozunk többé Marxnál, bár amit az egyes kategóriákkal kapcsolatban kifejtett, az visszatér a későbbi munkákban is. Nem sikerül Marxnak az elidegenedés rendszerét mint a kategóriák rendszerét sem következetesen végigvinnie, a megoldás csak a Grundrisse-ben és a Tőke köteteiben születik meg.

Marx megkísérli az elidegenedés történelmi útját is felvázolni, bár mint említettük, keletkezését nem tudja még történeti konkrétsággal megragadni. Marx ebben a munkájában már az árutermelő társadalmak jelenségének fogja fel az elidegenedést, s létrejöttét a naturálgazdálkodásról az árutermelésre való átmenet következményének tekinti. Amíg az emberek saját közvetlen fogyasz-

[19] Márkus György: Az ifjú Marx ismeretelméleti nézetei. 426—434. o.
[20] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 45. o.
[21] Uo. 54. o.
[22] Uo. 69. o.

tásukra, tehát a használati érték miatt termeltek, addig az elidegenedés nem léphet fel, a termék nem válik el a termelőtől. Az árutermelésen belül Marx határozottan elkülönít két szakaszt, a kapitalizmus előtti időt, amikor a közvetlen személyi kapcsolat még elfedi az emberek közötti dologi viszonyokat, s a kapitalizmust, az emberek közti viszony teljes eldologiasodását, s utal arra, hogy a kapitalista magántulajdon szükségszerűen győz a földbirtok, a „fél magántulajdon" felett,[23] s ezzel az elidegenedés kiteljesedik.

Ez a kép azonban Marx történeti ismereteinek és a kérdésre vonatkozó kutatásainak korlátozott volta miatt nem egységes. Nem látja még, hogy már a naturálgazdálkodás feltételezi bizonyos formákban a társadalmi munkamegosztás meglétét, s éppen a munkamegosztás további szélesedése és mélyülése vezet az árutermelés kialakulásához. Ezek a kérdések a Kéziratokban még homályban maradnak, így az elidegenedésnek a munkamegosztásból való levezetése — ami maga is csak kikövetkeztethető Marx szövegéből — bizonyos mértékig ellentmond az elidegenedés megjelenése és az árutermelés összekapcsolásának. Marx további munkásságában azonban az elidegenedés történelmi útja részletes kidolgozást nyer, s a fenti ellentmondás is feloldódik. Ennek első kísérlete a Német ideológia, amelynek elemzésekor erre a kérdésre újból visszatérünk.

Marx azt még nem tudja konkrét elemzés alá venni, hogyan zajlik le a magántulajdon rendszerének felszámolása mint társadalmi forradalom, bár azt már leszögezte, hogy a proletariátus lesz az az erő, mely végrehajtja ezt az átmenetet. A Kéziratokban inkább arra törekszik, hogy megrajzolja a kommunizmust mint azt a társadalmi állapotot, melyben nincs elidegenedés. A kommunizmus ennyiben a fennálló állapotok tagadásaként jelenik meg,[24] ugyanakkor a történelmi fejlődés mozgástörvényeiből adódik:[25] „A *kommunizmus* mint a *magántulajdonnak* — mint — *emberi önelidegenülésnek* — pozitív megszüntetése és ezért mint az *emberi* lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos *elsajátítása*, ezért mint az emberek *társadalmi*, azaz emberi emberként a magáértvalóan teljes, tudatos és az eddigi fejlődés egész gazdaságán belül létrejött visszatérése. Ez a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus-humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus-naturalizmus, ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az egzisztencia és a lényeg, a tárgyiasulás és az önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és a nem közötti harc igazi feloldása. A történelem feloldott rejtélye és magát a megoldásnak tudja."[26]

Marxnak a Deutsch—Französische Jahrbücher-ben már kifejtett osztályálláspontja a Kéziratokban legnyilvánvalóbban a kommunizmusnak mint a társadalmi egyenlőség állapotának kidolgozásában mutatkozik meg; ugyanakkor az elidegenedés problémája így konkrétizálódik mint történetfilozófiai elmélet. Az elidegenedés mint konkrét társadalmi és mint történetfilozófiai kategória így a Kéziratok központi kategóriájává válik. Jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy Marx e kategória segítségével hajtotta végre a kapitalizmus kritikáját, hatolt be az osztálytársadalmak ellentmondásaiba. A konkrét társadalmi ellentmondások feltárása a probléma és a kategória differenciálat-

[23] Uo. 60—61. o.
[24] Uo. 66., 85. o.
[25] Uo. 78. o.
[26] Uo. 68—69. o.

lansága, absztrakt volta miatt azonban nem lehetett teljes. Ennek megfelelően az elidegenedés mint történetfilozófiai probléma is csak nagyjából körvonalazott, csak vázlatosan tudta megadni az elidegenedés korának jellemzését és az elidegenedésnek az általános emberi fejlődésben betöltött szerepét.

Marx további fejlődése ennek a problémának a konkretizálódása irányában haladt. A Kivonatok[27] egyes vonatkozásban részletesebb és pontosabb elemzést tartalmaznak, elsősorban a munkamegosztás, a pénz szerepét illetően. A Kéziratokban kifejtettek visszatérnek a Szent családban, de több vonatkozásban magasabb fokon. Meghaladja saját korábbi nézeteit a módszertani individualizmus kérdésében is (ez a folyamat majd a Német ideológiában zárul le). Így jut el az elidegenedés polarizált oldalainak mint osztályoknak szembeállításához,[28] s kifejti, hogy a szemben álló osztályok ellentétesen viszonyulnak az elidegenedés tényéhez.[29] Szinte önkritikus éllel megfogalmazza a módszertani individualizmus kritikáját,[30] s ezzel minden előfeltétel adott ahhoz, hogy feltárhassa az elidegenedés egyik alapvető sajátosságát, azt a tényt, hogy a társadalmi haladás az egyes emberek rovására történik.[31]

A fiatal Marx fejlődésével foglalkozó irodalomban általánosan elterjedt az a vélemény, hogy Marxnál az elidegenedés tárgyalása a Szent családdal lezárul.[32] Az elidegenedés problematika meglétét a Német ideológiában nem ismerik el, s érvelésükben Marx egy megjegyzésére hivatkoznak, melyben gúnyosan elutasítja ezt a kategóriát.[33]

Ennek a felfogásnak alapvető hibáját abban látjuk, hogy a fogalom használatából, előfordulásából indul ki, s nem az elidegenedés probléma — azaz annak keretében a Kéziratokban felvetett kérdések — folytonosságát, további kidolgozását követi nyomon. Marx egész további munkássága azt mutatja, hogy e kettő elszakadhat egymástól — erre később még visszatérünk, most csak arra kívánunk utalni, hogy az összegező, átfogó jellemzéseknél mindig előkerül maga a kategória is. A Német ideológiában a probléma kidolgozásának és a kategória alkalmazásának konkrét viszonyát Marx fejlődésének adott szakasza és a mű jellege szabja meg. Marx fejlődése — mint láttuk — a társadalmi problémák fokozatos konkretizálódása, egyre alaposabb kimunkálása irányában haladt. Az elidegenedett munka fogalma — mely a Kéziratokban központi szerepet játszik — a maga elvontságában, történeti megalapozás nélkül már nem elégítette ki Marxot, mélyebbre akart hatolni a társadalom gazdasági struktúrájának vizsgálatában. Így jut el a munkamegosztás fogalmáig, melyben megtalálja az elidegenedett jelenségek alapját. Az elidegenedés elvont fogalmát a munkamegosztás konkrétabb fogalma váltja fel tehát, de nem olyan értelemben, hogy az elidegenedés problematika munkamegosztási problematikává változott át, hanem olyan vonatkozásban, hogy az elidegenedés elmélet kidolgozása közben maga az elvont általános kategória háttérbe szorul, s a munkamegosztásnak, mint az elidegenedés okának és alapjának konkrét gazdasági történeti elemzése, valamint az egyes elidegenedett jelenségekkel való összefüggése kerül előtérbe.

[27] Uo. Jegyzetek a párizsi kivonat-füzetekből. 126—159. o.
[28] MEM II. Bp. 1958. 122. o.
[29] Uo. 34. o.
[30] Uo. 129. o.
[31] Uo. 83. o.
[32] T. I. Ojzerman: A marxista filozófia kialakulása. Id. kiad. 533. o.
[33] MEM III. Bp. 1960. 35. o.

Vagyis Marx filozófiai fejlődéséből is következik az elidegenedés kategória háttérbeszorulása. Megerősíti ezt a tendenciát a mű polemikus jellege. Mint ismeretes, a Német ideológia az ifjúhegeliánusok ellen irányult, akik ebben az időben már egyre jobban szembekerültek a társadalmi haladással, filozófiájukat a valóságos problémák megkerülése, elvont filozófiai szintre való átvitele jellemezte. A valóságos problémákat elméletben akarták megoldani, s elemzéseik üres, fogalmi játékká váltak. Ezzel szállt szembe Marx, s mivel ez mindenekelőtt az elidegenedés kategóriájával történt, a korabeli német filozófia teljesen elkoptatta, konkrét tartalmától megfosztva alkalmazta ezt a fogalmat, teljesen érthető Marx törekvése, hogy konkrétabb kategóriákon keresztül fejezze ki magát. Megállapítja pl. Stirnerről, hogy „akármilyen viszonyt az elidegenülés viszonyaként ábrázol", hogy ezzel az „elidegenülés egészen elvont frázisává változtassa át".[34] Marxnak természetesen el kellett utasítania az elidegenedés ilyen felfogását és alkalmazását, azaz ki kellett mutatnia, hogy az alapját képező reális problémát konkréten is ki lehet fejteni.

Nem mehetünk el azonban szó nélkül amellett sem, hogy a Német ideológiában még nem beszélhetünk a marxi filozófia valamilyen kialakult kategóriarendszeréről. Marx fejlődésének adott szakaszára éppen az jellemző, hogy új, formálódó filozófiai rendszerének megfelelő kategóriákat dolgoz ki, de ez a folyamat a Német ideológiában éppen csak hogy megkezdődik, s ezért itt bizonyos terminológiai forrongás tapasztalható. Az újonnan megjelenő fogalmak (termelési mód, termelési viszony stb.) még nem teljesen és nem mindig veszik fel későbbi, már kialakult jelentésüket, egyes kategóriák átmenetileg központi szerephez jutnak (érintkezés), míg a filozófiában végrehajtott gyökeres fordulat kifejeződéseként Marx elutasítja az egész hegeli és feuerbachi terminológiát, s egyben saját korábbi terminológiáját is,[35] gyakran túl radikálisan, s ezért az elvetett kategóriák közül egyesek később is visszatérnek (emberi lényeg, emberi természet stb.). Ebbe a terminológiai átalakulásba kell belehelyeznünk az elidegenedés kategóriáját is. Így válik érthetővé nemcsak az elidegenedés kategóriájának gúnyos elutasítása, s ennek következetes végigvitele a rendszeres kifejtésre törekvő első, Feuerbachról szóló részben, másrészről viszont az, hogy a továbbiakban mégis használja — bár ritkán — pozitív értelemben az elidegenedés kategóriáját, sőt kifejezetten helyesbíti magát: „hogy a filozófiai kifejezést egyelőre még megtartsuk".[36] Nem lényegtelen, hogy az elidegenedés mind a fenti idézetben, mind az elutasító megjegyzésben egyaránt mint „filozófiai" terminus szerepel, s a filozófiát magát éppúgy elutasította Marx, az ideológia egyik válfajának fogva fel — amit szintén nem tekinthetünk végleges véleményének.

Megállapíthatjuk tehát, hogy Marx fejlődésének adott szakaszán az elidegenedés probléma további elemzése a kategória háttérbeszorulásával jár, s ebbe az irányba hatnak más tényezők is, de ez nem nyújt alapot ahhoz az állításhoz, hogy az elidegenedés tárgyalása lezárul. Ezt az álláspontot még filológiailag sem lehet alátámasztani, mert — mint látni fogjuk — magának a kategóriának használatával is találkozunk majd.

Bevezetésül a materialista történetfelfogás „előfeltételeit" tárgyalva, a társadalmi lét három „mozzanatát" különbözteti meg Marx: a termelőerőt, a

[34] Uo. 267. o.
[35] Uo. 220. o.
[36] Uo. 267. o.

társadalmi állapotot és a tudatot, s megállapítja, hogy ezek a munka megosztásával szükségszerűen ellentmondásba kerülnek egymással, az ellentmondás csak úgy szüntethető meg, ha a munka megosztását megszüntetik.[37] Az elidegenedés három alapvető szféráját tehát Marx a Német ideológiában a termelőerők, a társadalmi állapot és a tudat elidegenedésében látja. Ez a felfogás fordulatot jelent a Kéziratokhoz képest, ahol az elidegenedésnek lényegesen más alapvető formáit jelölte meg, s nagyjából megfelel a későbbi munkákban található felosztásnak, a gazdasági, politikai és erkölcsi-tudati elidegenedés megkülönböztetésének. A további differenciálódás mindenekelőtt a társadalmi állapoton belül történik, melyen Marx a Német ideológiában az emberek közötti viszonyok összességét érti, s amelyet egyszer szűkebben a termelési, másszor bővebben a társadalmi viszonyok formájában konkretizál.

Az elidegenedést tehát úgy fogja fel Marx mint a társadalom három alapvető szférájának ellentmondását, azaz önállósulását és szembekerülését a munkamegosztás következtében. Más oldalról, az egyes szférákon belül különkülön megfogalmazza ezek sajátos elidegenedését, belső ellentmondását, melynek oka az egyes szférák egymástól való elkülönülése. Mindebben az elidegenedés rendszeres felépítésének kísérletét láthatjuk, melynek logikai tengelye, alapja a munkamegosztás. S bár a probléma roppant szerteágazó, és számos vonatkozásban túlmutat vizsgálatunk keretein, mégis fel kell tennünk a kérdést, mit ért Marx a Német ideológiában munkamegosztáson.

A terminológia ebben a vonatkozásban sem egységes, inkább a marxi gondolatok születésének, mint letisztulásának vagyunk tanúi. A munka megosztása és maga a munka fogalma őrzi még a kéziratokbeli értelmezést, a munkamegosztás a termelés társadalmi megszervezésének, az együttműködésnek sajátos, torz formája, ahogy maga a munka a tevékenység eltorzult, az öntevékenységet tagadó formája. Ami azonban döntő fordulat a Kéziratokhoz képest, az az, hogy a munkamegosztást a termelőerők fejlődéséből vezeti le, s történelmi fokain keresztül vizsgálja. A munkamegosztást általában a termelőerők fejletlensége következményének tekinti, mely szükségessé teszi, hogy „mindenki egy meghatározott kizárólagos tevékenységi kört kap, amelyet ráerőszakolnak, amelyből nem tud kikerülni . . . A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése . . . ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben".[38] A munka megosztásának ez a definíciója többször visszatér, az egyének be vannak sorolva a munka megosztása alá, azaz tevékenységi körüket rögzítik.[39] A munkamegosztás formája a mindenkori termelőerők fejlettségétől függ s megszűnése csak a termelőerők „egyetemes fejlődésével" lehetséges.[40] Különösen szeretnénk hangsúlyozni Marx koncepcióját olyan vonatkozásban — utalásul a napjainkban a munkamegosztásról folyó vitára — , hogy bár Marx munkamegosztás koncepciójának kétségtelenül vannak még gyenge pontjai, de egyet félreérthetetlenül leszögez: a munkamegosztás az emberek együttműködésének nem egyetlen, kizárólagos, hanem éppen a torz formája, s ezért a munkamegosztással szembeállít egy sor kategóriát, magát az együttműködést, a termelés általános társadalmi szabályozását, a termelés kommunista szabályozását, a munka elosztását stb. Ebből adódik, hogy Marx számára a

[37] Uo. 32. o.
[38] Uo. 34. o.
[39] Uo. 50., 70. o. stb.
[40] Uo. 35. o.

munkamegosztás megszüntetéséről szóló kijelentés nem utópikus, ha nem is tudja a termelés oldaláról konkretizálni, mindenesetre konkretizálja a társadalom oldaláról, s a munka megszervezésének és elosztásának, a termelőerők feletti uralmon alapuló tudatos társadalmi szabályozásnak fogja fel, mely lehetővé teszi az egyén önkéntes részvételét a társadalmi termelés bármely szférájában.

A munkamegosztás történelmi útját nagy vonásokban már felvázolja Marx, bár a levezetés nem egységes. A különböző megközelítések egymásmellettisége mindenekelőtt a természet adta fogalmára jellemző. Ennek elemzése azért is fontos számunkra, mert gyakorta előfordul az a kijelentés, hogy Marx munkamegosztás koncepciója csak az ún. természet adta munkamegosztásra vonatkozik, s nem a munkamegosztásra általában. A Német ideológia szövege viszont azt látszik alátámasztani, hogy Marx szerint a munkamegosztás voltaképpen lényegénél fogva természet adta, bár ez a jelleg különböző történelmi fokokon másképp jelenik meg. Természet adta jellegen érti ugyanis a társadalomnak, vagy valamely társadalmi szférának közvetlen, spontán, a természeti determináció hatására kialakult, s még nem az emberek tudatos tevékenysége eredményeként létrejött állapotát. A természet adta fogalma — jóllehet nem lesz a marxi filozófia alapkategóriája — ugyanebben az értelemben visszatér a Tőkében, az Anti-Dühringben is stb. A fentiek alapján érthető, hogy Marx számára lényegében minden munkamegosztás természet adta, s csak a kommunizmusban, a munkamegosztás megszüntetésével, a termelés tudatos és tervszerű irányításával szűnik meg az egyének tevékenységének természet adta jellege. A természet adta fogalmát azonban ezen belül több értelmezésben használja, s ezek az értelmezések a történelmi fejlődés egyes fokainak felelnek meg, ahogy ez a szöveg alapján rekonstruálható. A munkamegosztás — mint mondottuk — a termelőerők fejletlenségének következménye, „a természethez való korlátolt viszony" hozza létre, ugyanakkor kialakulása feltételezi a termelőerők minimumát, a termelékenység fokozódását és a népsűrűség bizonyos fokát.[41] Marx azonban hangsúlyozza, hogy a munka megosztása csak akkor válik valóban megosztássá, mikor az anyagi és szellemi munka megosztása is kialakul.[42] Ezzel tulajdonképpen csak jelzi a társadalmi munkamegosztás kialakulását, melynek a fenti csupán zárómozzanata. Ugyanakkor ehhez kapcsolja az osztálytagozódás megjelenését, hiszen a munkamegosztás egyik alapvető jelentése Marx számára a termelő és nem termelő, a tulajdonos és nem tulajdonos közötti tevékenységmegosztás a termelésben.

A kialakult társadalmi munkamegosztás szakaszához képest természet adta „a munkának a nemi aktusban való megosztása, majd a munkának olyan megosztása, amely természetes képesség (például testi erő), szükségletek, véletlenek stb. stb. által önmagától vagy ‚természet adta módon' jön létre."[43] Nem említi viszont Marx, hogy a társadalmi munkamegosztás kialakulása az árutermelés megjelenésével jár együtt, s ezzel a zárt közösségen belüli természetes képességeken alapuló és nemek közötti munkamegosztást és az annak megfelelő cserét felváltja a közösségek, majd az egyének közötti árucsere. A kialakult társadalmi munkamegosztást úgy kell felfognunk, mint amellyel a munkameg-

[41] Uo. 31—32. o.
[42] Uo. 32. o.
[43] Uo.

osztás addigi fejletlen fokain lappangva meglevő elidegenedés felszínre tör, s átfogja a társadalom összes szféráit. Ezek levezetését a munkamegosztásból Marx közvetlenül megadja, mindenekelőtt a magántulajdonét, majd az osztályokét, „a munka megosztása által már feltételezett osztályok reális bázisán" az államét, végül adottak „azok az illuzórikus formák, amelyekben a különböző osztályok valóságos harcaikat egymás között megvívják".[44] Bár az osztálytársadalmak az árutermeléssel való közvetlen összefüggését közvetlenül nem említi, elemzéséből nyilvánvaló, hogy a munkamegosztást tekinti az elidegenedés alapjának, közvetlen okának pedig az árutermelést tartja, mely maga is a munkamegosztás következménye, s annak hatását közvetíti. Most már ezen az árutermelés kibontakozásán alapul Marx újabb történeti korszakolása. Két szakaszt különböztet meg, s az első ismét természet adtaként jelentkezik, s nagyjából azonosítható a középkorral lezáruló, tehát a totális árutermelést megelőző szakasszal, míg a második a kapitalizmussal. Marxszal szólva „Az első esetben a tulajdonosnak a nem tulajdonosok feletti uralma személyi viszonyokon, egyfajta közösségen nyugodhatik; a második esetben dologi alakot kellett öltenie valami harmadikban, a pénzben."[45] Vagyis az első szakaszban a naturálgazdálkodás, s ennek nyomán bizonyos mértékig a közösség fennmaradása tompítja az elidegenítő hatást, a társadalmi munkamegosztás kezdetleges, a munka még teljes, s nem részekre bontott folyamat, így az ember megőrzi az integritását, míg a második esetben a munkamegosztás kiteljesedett, s az egyéneket csak az árucsere kapcsolja össze.[46] Az ezt követő oldalak különösen értékesek számunkra, ugyanis itt követi végig Marx az árutermelés totálissá válását, a tőkés árutermelés kialakulását, s a többi között az eredeti tőkefelhalmozás problémáját is itt tárgyalja először.

A kapitalizmussal szemben tehát spontánnak, természet adtának tekinti az összes megelőző társadalmi fokokat. A kapitalizmus azonban maga sem hozza létre társadalmi méretekben a termelés feletti ellenőrzést, sőt a végsőkig kiéleződik az egyének és az általuk létrehozott és működtetett termelőerők ellentmondása. Ezért Marx a kommunizmust megelőző szakaszt együttesen a természetadta társadalom fokának tartja, melyre a munkamegosztás és a dologi hatalmaknak az ember feletti uralma jellemző.[47] „A kommunizmus . . . első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeként, lerántja róluk természetadta jellegüket és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának."[48]

A munkamegosztás tehát különböző közvetítéseken keresztül — s ezeket vizsgáltuk fentebb — kiváltja az elidegenedés társadalmi rendszerét. A munkamegosztás azonban közvetlenül is fejt ki elidegenítő hatást, mégpedig az egyén munkatevékenységén keresztül. A tevékenység korlátozása ugyanis csak egyes tulajdonságok kifejlődését teszi lehetővé,[49] ezzel a munkamegosztás megnyomorítja, egyoldalúvá teszi az embert, Marx megfogalmazása szerint „ez a besoroltság az egyik embert korlátolt városi állattá, a másikat korlátolt falusi állattá teszi és naponta újra szüli érdekeik ellentétét".[50] A munkamegosztásnak

[44] Uo. 33. o.
[45] Uo. 49. o.
[46] Uo.
[47] Uo. 34. o.
[48] Uo. 66. o.
[49] Uo. 247. o. stb.
[50] Uo. 50. o.

ez a kettős szerepe a Német ideológiában jelenik meg először explicit megfogalmazásban.

Az elidegenedés fent említett három szféráját nemcsak együttesen, hanem külön-külön is a munkamegosztásból, esetenként annak adott formájából vezeti le Marx, bár elemzése mindenekelőtt a kapitalizmusra vonatkozik, ahol ezek az ismérvek a legtisztábban jelennek meg. Az elidegenedés alapvető ténye Marx szerint az, hogy az ember által létrehozott termelőerők önállósulnak az embertől, kitörnek ellenőrzése alól, s mint ellenséges dologi hatalom állanak szemben vele. Az elidegenedésnek ezen formája közvetlenül kapcsolódik a tárgy elidegenedésének a Kéziratokban adott jellemzéséhez, többször utal is a tárgy elidegenedésének összefüggésére a tárgynak a termelőtől való elválásával, de lényeges eltérés tapasztalható abban a vonatkozásban, hogy már nem a termék mozgását tekinti döntő mozzanatnak, hanem magát a termelés mozgását, a hangsúly így áttevődik a termelés tárgyi vonatkozására, mindenekelőtt a termelőeszközökre. Általánosabban fogalmazva: az elidegenedésnek ez a formája azt jelenti Marx számára, hogy az ember elveszti a hatalmat humanizált, társadalmivá vált természet, azaz a természettel folytatott anyagcseréjének társadalmi tárgyai felett. Ezt a legvilágosabban az alábbi formában fogalmazza meg: „A társadalmi hatalom, vagyis az a megsokszorozott termelőerő, amely a különböző egyéneknek a munka megosztásában megszabott együttműködése által létrejön, ezen egyének számára — minthogy az együttműködés maga nem önkéntes, hanem természetadta — nem mint saját, egyesült hatalmuk jelenik meg, hanem mint idegen, rajtuk kívül álló erő".[51] Ez a megfogalmazás a Német ideológiában többször visszatér, különösen a mű elején találkozunk sűrűn vele, a levezetésnek hiányossága azonban, hogy az elidegenedésnek ez az alapvető formája még nem nyer megalapozást a tőke mozgásában, bár utalásokat találhatunk, elsősorban a történeti részben. Marx annyit tisztáz csak egyértelműen, hogy a termelőerők önállósulásának, dologi hatalomként való megszilárdulásának oka az, hogy egyesek, nem pedig a társadalom ellenőrzése alatt állnak. Az elidegenedés feloldása így közvetlenül a magántulajdon megszüntetéséhez kapcsolódik — ezzel szerzi meg az ember az ellenőrzést a termelés felett.[52]

A fenti helyen azonban Marx már nemcsak a termelés vonatkozásában mondja ki ezt, hanem beszél az emberek kölcsönös viszonyulásának módjáról is, mint az elidegenedés másik szférájáról a termelőerők mellett. Nem csupán arra utal, hogy az egyes egyénekkel szemben önállósulnak saját életfeltételeik, egymáshoz kapcsolódó viszonyaik és ezek jelentkeznek az egyénekkel szemben önálló dologi hatalomként,[53] „viszonyulásuk tőlük független társadalmi viszonyként önnállósul",[54] s társadalmi méretekben kialakul a közvetítésrendszer, eldologiasodott formájában, melynek legfontosabb kifejezője, megtestesítője a pénz: „A pénz hatalmában, az általános csereeszköznek — mind a társadalommal, mind az egyesekkel szemben történő — önállósulásában legvilágosabban előbukkan egyáltalában véve a termelési és érintkezési viszonyok önállósulása.".[55] Nem elégszik meg ezzel, az önállósulás kimutatásával, s a

[51] Uo. 35. o.
[52] Uo. 36. o.
[53] Uo. 65. o.
[54] Uo. 432. o.
[55] Uo. 388. o.

munka megosztásában adott önállósulásra való visszavezetésével sem,[56] valamint az általános jellemzéssel, mely kimondja, hogy ami a termelőerők esetében úgy jelentkezik, mint a hatalom elvesztése a társadalmi termelés felett, az a társadalmi viszonyok szintjén úgy jelenik meg, mint az emberek szembekerülése saját társadalmiasságukkal, társadalmi kapcsolataikkal. Marx mindenekelőtt azt akarja kimutatni, hogy a személyi viszonyok azért válnak dologivá, mert osztályviszonyként tételeződnek. Stirner kérdését a személyes érdek s az általános érdek ellentétének mibenlétéről azzal fordítja „dagályos formájából profán nyelvre", hogy a társadalmi viszonyok elidegenedésének összefüggő kifejtését adja, s felmutatja benne a tudati elidegenedés alapját: „Honnan ered az, hogy a személyes érdekek a személyek dacára mindig osztályérdekké fejlődnek ki, közösségi érdekké, amelyek az egyes személyekkel szemben önállósulnak, az önállósulásban *általános* érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel és ebben az ellentétben, amely szerint *általános* érdekként vannak meghatározva, a tudat *eszményi*, sőt vallási szent érdekekként képzelheti el őket? Honnan ered az, hogy a személyes érdekeknek ezen az osztályérdekké való önállósulásán belül az egyén személyes viszonyulásának dologivá kell válnia, elidegenednie, és hogy e viszonyulás egyszersmind tőle független, az érintkezés álta létrehozott hatalomként nélküle fennáll, átváltozik társadalmi viszonyokká, olyan hatalmak sorává, amelyek az egyént meghatározzák, alárendelik, és ezért a képzetben ‚szent' hatalmakként jelennek meg?".[57] A társadalmi viszonyok elidegenedését mint folyamatot fogja fel, s utal történelmi tendenciájára is: „Az egyéni viszonyulásnak a maga ellenkezőjébe, pusztán dologi viszonyulásba való átcsapása az egyéniségnek és a véletlenségnek maguk az egyének által való megkülönböztetése, mint már kimutattuk, történelmi folyamat, és különböző fejlődési fokon különböző, mind élesebb és egyetemesebb formákat ölt."[58]

Már a fentiekből is látható, hogy Marx a különböző elidegenedés-szférák mozgását közvetlenül egymásból vezeti le, az adott esetben a társadalmi viszonyok eldologiasodásában jelölte meg a tudati elidegenedés okát. Még közvetlenebbül utal erre az összefüggésre, amikor kifejti, hogy a tudati szféra önmozgása, a többi szférától való elkülönülése ezek belső ellentmondásának következménye, ezt tükrözi a tudat szintjén: „Az egyének eddigi termelési viszonyainak politikai és jogi viszonyokként szintén ki kell fejeződniök . . . A munka megosztásán belül e viszonynak az egyénekkel szemben önállósulniok kell. Minden viszonyt a nyelvben csak fogalomként lehet kifejezni. Az, hogy ezek az általánosságok és fogalmak titokzatos hatalmak érvényével bírnak, szükségszerű következménye ama reális viszonyok önállósulásának, amelyeknek kifejezései."[59]

Amint a Német ideológia címe is mutatja, a mű alapvetően polemikus jellege az elidegenedésnek tudati formáját helyezi előtérbe. Valóban a műben az ifjúhegeliánius filozófiának, mint az ideologikus tudat jellegzetes megnyilvánulásának elemzése dominál, de Marx rendszerességére és alaposságára jellemző, hogy erre csak a bevezető rész általános elemzése után kerül sor, ahol tisztázza a tudati elidegenedéssel szemben elsődleges formák mibenlétét,

[56] Uo. 545. o.
[57] Uo. 229. o.
[58] Uo. 433. o.
[59] Uo. 353—354. o.

melyek szülik az ideologikus tudatot. Az elemzése sokrétű, egyrészt az ideológia keletkezését, társadalmi alapját és funkcióját, másrészt rendszerét és tartalmát tárja fel. Az ideologikus tudatot Marx egységes egésznek tekintette, mely jóval bővebb az áru- és pénzfetisizmusnál, az egész társadalmi lét torz, inadekvát tükrözését jelenti. A Német ideológia jellegzetességét ebben a vonatkozásban éppen az adja, hogy nem a fetisizmus jelensége vagy akár a spontánul keletkező ideologikus tudat bármely más formája áll előtérben — mint a Kéziratokban, vagy a későbbi művekben —, hanem az ideológia aktív, tudatos része, mint az ideológusok tevékenysége, mint elmélet és tudomány, közelebbről mint filozófia és történettudomány.

Marx szerint ugyanis a munkamegosztás „az uralkodó osztályban is nyilvánul, mint a szellemi és anyagi munka megosztása, úgyhogy ezen az osztályon belül az egyik rész az illető osztály gondolkodóiként lép fel (az osztály aktív, konceptív ideológusaiként, akik ez osztály önmagáról táplált illúzióinak kialakítását teszik fő megélhetési águkká), míg a többiek ezekhez a gondolatokhoz és illúziókhoz inkább passzív és receptív módon viszonyulnak, mert ők a valóságban az aktív tagjai az osztálynak".[60] Az ideológiának tehát két szintje van, a spontánul létrejött formák újabb rendszerezésen s ezzel újabb torzításon esnek át, így az ideologikus tudat tartalmazza a „korszakok minden illúzióját és az ezen illúziókról alkotott filozófiai illúziókat".[61] Marx természetesen az ideologikus tudat utóbbi formáját sem vulgarizálja mint tudatos csalást és hamisítást, ami az ideológia létrehozásának túlzó, szélsőséges esete, hanem kimutatja, hogy az ideológusok maguk is rabjai az általuk kidolgozott illúzióknak. Az ideológia elemzését, s a Német ideológia első kötetét ezzel az összefoglalóval zárja le: „Megmutattuk, hogy a gondolatok és az eszmék önállósulása az egyének személyi viszonyai és vonatkozásai önnálósulásának következménye. Megmutattuk, hogy az e gondolatokkal való kizárólagos rendszeres foglalkozás az ideológusok és filozófusok részéről, és ezzel e gondolatok rendszerezése a munka megosztásának következménye, és hogy nevezetesen a német filozófia a német kispolgári viszonyok következménye."[62]

Úgy véljük, hogy a Német ideológia fenti — meglehetősen vázlatos — elemzése is eléggé alátámasztja azt a kijelentésünket, hogy a Német ideológiában tovább folytatódik az elidegenedés elmélet tárgyalása, sőt elmélyülése, s mint Marx fiatalkori munkásságának záróköve a többi munkával együtt alapot nyújt ahhoz a megállapításunkhoz, hogy nem az jelenti a fiatal Marx filozófiájában fejlődésének korlátait, hogy az elidegenedés elméletet tárgyalja, s ezen keresztül oldja meg a társadalmi ellentmondások problémáját, s nem az a fejlődés, hogy fokozatosan eltávolodik az elidegenedés problémájától, hanem fejlődését éppen az adja, hogy az elidegenedés problémáját a kezdeti absztrakt megközelítés után lépésről lépésre konkretizálja, s közben a Kéziratokban megadja Hegel, a Német ideológiában pedig Feuerbach rendszeres bírálatát

Az elidegenedés problémája az érett Marx munkásságában

Ismételten felmerül a kérdés: foglalkozott-e Marx az érett munkásságában az elidegenedés problémájával? Ez a kérdés azóta vetődik fel újra

[60] Uo. 46. o.
[61] Uo. 130. o.
[62] Uo. 441. o.

meg újra, amióta a fiatal Marx kéziratait kiadták, s fiatalkori munkássága az érdeklődés középpontjába került. Éppen ezért szükségszerűen megfogalmazódik az a kérdés is, van-e valami összefüggés Marx fiatalkori munkásságának hosszú ideig tartó elhanyagolása és az érett Marx munkásságával kapcsolatos viták között? Első megközelítésre ugyanis úgy tűnnék, hogy az elidegenedéselméletet a késői munkákban — ha ezek azt tartalmazzák — akkor is nyilvánvalóan meg kellett volna találni, amikor Marx fiatalkori munkásságát még nem tárták fel. Ez azonban nem így történt. Az elidegenedéselmélet nem az egyetlen terület, amely az érett Marx munkásságából „elsüllyedt" — nemcsak a fiatalkori kéziratok maradtak a feledés homályában, hanem pl. a Tőke előmunkálatai is.

A kérdést tehát így kell feltennünk: milyen okok következtében „iktatták ki" az érett Marx munkásságából az elidegenedéselméletet, hogyan válhatott és válhat a meglété egyáltalán vita tárgyává? A fiatal Marx negligálásának és az érett Marx eltorzításának okai azonosak. Engels az élete utolsó éveiben elő akarta készíteni a fiatalkori kéziratok kiadását, de a Tőke sajtó alá rendezése lekötötte erejét, s halála még ennek befejezésében is megakadályozta. A múlt század végi szociáldemokraták, akik magától az egész marxi örökségtől egyre jobban elfordultak nem voltak érdekeltek a kéziratok kiadásában, s így erre csak akkor került sor, amikor utódaik fegyverként felhasználhatták a marxizmus ellen — a harmincas évek elején. Továbbá a szociáldemokraták körében elterjedt az a szemlélet, hogy Marx közgazdász volt, nem pedig filozófus, s ennek megfelelően „olvasták" vagy kivonatolták a Tőkét. Nem is kerestek benne filozófiát.

Más úton, de hasonló eredményre jutottak a személyi kultusz körülményei között. Lenin életében tervbe vették ugyan Marx és Engels összes műveinek kiadását — a tömegek számára azonban továbbra is csak a legismertebb munkák maradtak hozzáférhetők. A kibontakozó személyi kultusszal egyre jobban ellentétbe került a marxi filozófia gondolatgazdagsága, alkotó módszere, s ezért — ahogy cikkünk elején már említettük — fokozatosan leszűkítették az akkor legfontosabbnak tartott problémákra, de ezeket is többnyire csak sztálini „értelmezésben" vagy „összefoglalásban" juttatták el a tömegekhez.

Az elidegenedés problematika így „tűnt el" a marxi életműből, a korai és késői kéziratok mellőzésével, a Tőkének politikai gazdaságtan tankönyvvé minősítésével. Így alakult ki az a szituáció, hogy most egyáltalán felmerülhet kérdésként: van-e az érett Marxnak elidegenedéselmélete?

A problémát azonban nagyon leegyszerűsítenénk, ha nem vizsgálnánk meg, hogy a marxi életműben vannak-e olyan mozzanatok, amelyek hozzájárulhatnak ahhoz a látszathoz, hogy az elidegenedéselmélet a fiatalkori művek után eltűnik. Kétségtelen ugyanis, hogy míg a fiatalkori munkákban Marx többször kifejezetten az elidegenedéssel foglalkozik, és sűrűn használja ezt a kategóriát, az érett munkák közvetlenül nem foglalkoznak az elidegenedéssel, s úgy tűnik, hogy a kategória használata is megritkult, amire előszeretettel hivatkoznak az elidegenedéselmélet ellenzői.

Marx fiatalkori munkásságát elemezve igyekeztünk rámutatni arra a tendenciára, hogy a marxi elidegenedéselmélet a fokozatos konkretizálódás felé halad, s ez párhuzamosan történik a tudati-vallási, az állami-politikai elidegenedés tárgyalásáról ennek alapjára, a gazdasági elidegenedés vizsgálatára való áttéréssel. Marx levelezése egyértelműen igazolja, hogy a Kéziratokban tett kezdeményezések óta szüntelenül gazdasági munkája meg-

írására törekedett — a Kéziratok és a Tőke között közvetlen folyamatosság van. Így nemcsak az elidegenedés, hanem más filozófiai problémák megírására sem jutott ideje. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy gazdasági munkái az elidegenedés feltárásának, konkretizálásának alapvető részét, mozzanatát alkották.

Nem azt kell tehát megjegyeznünk, hogy a Tőkében keveset használta az elidegenedés fogalmát — hiszen a közgazdaságtani fejtegetések közben erre nem volt szüksége —, hanem éppen ellenkezőleg azt, hogy amikor a közgazdasági következtetéseit összefoglalja, akkor az adott konkrét elemzésből adódó tanulságok alapján rendszeresen mint alapvető kategóriát alkalmazza az elidegenedés fogalmát és elemzi az elidegenedés problémáját. Ezért nem véletlen, hogy a kategória alig fordul elő a Tőke II. kötetében, ahol a forgalmi folyamatot elemzi, a tőkések közti tisztán közgazdasági viszonyt, míg bőven előfordul az I. kötetben, s még gyakrabban a III.-ban, ahol részletes társadalmi elemzést ad. Marx tudatosan arra törekedett, hogy a Tőkében ne vizsgáljon általános filozófiai problémákat — erre indították a közérthetőség szempontjai is —, ennek tudható be, hogy a Tőke előmunkálatai, melyeket a Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie címmel adtak ki, sokkal gazdagabban tárgyalják az elidegenedés történetfilozófiai és konkrét társadalmi aspektusait, mint maga a Tőke.

Marx egyéb munkái közvetlen politikai igény hatására születtek. A történeti munkák — jobbára a kategória említése nélkül, amire a publicisztikai kívánalmak miatt volt feltétlen szükség — az állam elidegenedését és elbürokratizálódását, valamint a társadalmi elidegenedés más jelenségeit tárgyalják részletesen. Még nagyobb súllyal esett latba a közérthetőség szempontja a munkásmozgalommal közvetlenül kapcsolatos írásokban, így egészen természetes, hogy bennük a kategória a legritkábban fordul elő.

Végezetül meg kell említenünk Engels munkáit, melyek az elidegenedést — elsősorban történetfilozófiai oldalról — részletesen tárgyalják, a kategória is szerepel bennük, bár a népszerűsítő jellegükből adódóan csak említésszerűen.

Összefoglalva tehát: az érett Marx nem vetette el az elidegenedés problémáját, hanem éppen ellenkezőleg, kidolgozására törekedett. Marx az elidegenedés kategóriáját rendszerező, rendszeralkotó általános kategóriának tekintette, melyet minden vonatkozásban konkretizálni kívánt. Az elidegenedéselmélet a marxi filozófia szerves része, a történelmi materializmus rendszerének fontos eleme.

Erre a megállapításra jutott a magyar szakirodalomban Bródy Ferenc[63] is. Tanulmányában rámutat arra, hogy az elidegenedés problémájának háttérbe szorítás a ésMarx fiatalkori munkásságára korlátozása a filozófiai dogmatizmus jellegzetes megnyilvánulása,[64] s a további fejtegetéseiben utal az elidegenedés rendszer-jellegére is.[65]

A marxista filozófia előtt tehát napjainkban az a feladat áll, hogy ebben a vonatkozásban is feltárja a marxizmus klasszikusainak munkásságát, s kidolgozza a marxista elidegenedéselméletet mint a történelmi materializmus rendszerének részét. A továbbiakban ezért kísérletet teszünk arra, hogy a klasszikus-

[63] Bródy Ferenc: Aktuális megjegyzések egy 119 éves marxi kézirattal kapcsolatban. Közgazdasági Szemle, 1963/11.
[64] Uo. 1322. o.
[65] Uo. 1327—28. o.

sok munkássága alapján az elidegenedéselmélet néhány kérdését exponáljuk — s ez az elemzés egyúttal az elidegenedéselméletük meglétének közvetlen bizonyítéka is.

Az elidegenedéselmélet vázlata

Az elidegenedés az emberiség előtörténetének sajátossága, kifejezi a fejlődés egyoldalúságát, ellentmondásosságát, a fejlődés egyes elemeinek egymástól való elszakadását, egymáshoz való inadekvát viszonyukat. Ez az elidegenedés legáltalánosabb megfogalmazása, mely közvetlenebbül úgy ragadható meg, hogy az előtörténetben, a kommunizmust megelőző időszakban az ember és a társadalom fejlődése nem lehet harmonikus, egyes vonatkozásokban csak úgy léphet előre, ha más vonatkozásban visszafejlődik, vagyis a fejlődésért árat kell fizetni, s ez az ár az elidegenedés. Az elidegenedés a társadalmiság jellemzője, mégpedig két oldalról: egyrészt az össztársadalmi erők és viszonyok, másrészt az individuum és a társadalom viszonya oldaláról. Az előbbi oldal azt fejezi ki, hogy az ember elveszti a hatalmat, az ellenőrzést az össztársadalmi méretekben létrejött termelőerők — és a sokoldalúan, univerzálisan kibontakozott társadalmi viszonyok — felett. Másfelől megközelítve a kérdést, az előtörténetnek az a jellemzője, hogy az ember csak úgy tudja a természetfeletti hatalmat megszerezni, ha elveszti önmaga és a társadalom felett, vagyis az elidegenedés a termelőerők fejletlenségének következménye és fejlesztésének ára. A dolgok feletti hatalomért vívott harcban az ember átmenetileg az általa termelt dolgok hatalma alá kerül, és egy adott vonatkozásban — a termelésben — maga is dologként tételeződik.

Az elidegenedés utóbbi oldala viszont a társadalmi fejlődésnek az egyéni, az emberi fejlődéstől való elszakadását, a kettő szembekerülését jelenti. Az össztársadalmi, általános emberi haladás az egyes individuumokon keresztül, azok rovására tör utat magának. Az elidegenedés viszonya ebben a vonatkozásban viszonylag fejlett társadalom és viszonylag fejletlen individuum viszonya.

Marx szerint az elidegenedés szükségszerű szakasz az emberiség történetében, a termelés fejletlenségéből, s nem általában a termelésből adódik (azaz nem „eltárgyiasulás").[66] Ugyanakkor Marx amellett, hogy feltárta az elidegenedés romboló hatását, negatívumait, rámutat arra — s ebben van Marx elemzésének mélyen dialektikus volta —, hogy ezek a negatívumok egyben pozitívumok is, az elidegenedés az, mely létrehozza a tulajdonképpeni embert és társadalmat. Marxnál ugyanis az ember és a társadalom kialakulása nem zárul le az antropogenezissel, hanem az egész előtörténet alatt folyik, s csak a kommunizmusban válik teljessé, amikor az ember megszerzi saját lényegi erőit, és társadalmi méretekben uralmának veti alá őket. Ezeket a lényegi erőket éppen az elidegenedés hozza létre, s egyben megmutatja, hogy nem eleve tartoznak az emberhez, hanem történetileg megszerzettek.[67] Az elidegenedés tehát az a szakasz, mely megteremti a kommunizmus előfeltételeit, ebben áll történelmi szükségszerűsége.

[66] Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1953. 716. o.
[67] Uo. 79. o.

Persze az előtörténetben sem teljes a szakadás egyfelől az emberek társadalmi méretekben megfogalmazott célja és akarata, s tevékenységük eredménye, másfelől az individuumok és a társadalom fejlődése között. Ez az ellentét maga is történeti fejlődésen megy át, egyre fokozódik, s végül a kapitalizmusban szinte a szakadásig mélyül. Általában azonban az ember bizonyos uralmat gyakorol az elidegenedés szakaszában is a társadalmi termelés és saját társadalmi kapcsolatai felett, de csak mint a dologi erők spontán mechanizmusának része, s céljai fonákul tükröződnek tudatában.

Ugyanakkor a társadalom fejlettsége bizonyos keretet biztosít az individuumok fejlődésének, egészében azonban — ha nem a kimagasló individuumokat vesszük, hanem a típusokat — a magasabb társadalmi formáció nem jelent feltétlenül fejlettebb embert. Az ember fejlődése sajátosan ellentmondásos utat jár be, az elidegenedés fejlettebb fokán a társadalmi kapcsolatok univerzálisabbak, nagyobb lehetősége van a szükségletek kielégítésének, de korábban nagyobb harmónia volt a szükségletek és az igények között, s a munka alkotó jellege is jobban érvényesült: „A fejlődés korábbi fokain az egyes individuum teljesebben jelenik meg, éppen azért, mert vonatkozásainak teljessége még nincs kidolgozva és nem áll vele szemben mint tőle független társadalmi hatalmak és viszonyok."[68]

A társadalmi kapcsolatok univerzálódása ugyanis elidegenedett formában mint egyoldalú emberek univerzális kapcsolata jelentkezik — s maguk a kapcsolatok elszemélytelenedtek, dologivá váltak —, így nem jelentik univerzálisabb individuumok létét. Az elidegenedés tehát az individuumok összessége által termelt produktumok szembekerülése az egyes individuumokkal, illetve az összességükkel. A munka társadalmi méretekben az ember fejlődése irányában hat, de az egyes ember személyiségét megnyomorítja. A Grundrissében ezt úgy írja le Marx, hogy az összes társadalmi erők a tőke erejeként, az emberektől elválasztott erőként jelennek meg.

Az elidegenedés az ember képességeinek és lehetőségeinek egymástól való elszakadása, s ennyiben az elidegenedés megszünése az ellentmondás feloldódása az individuumok egyoldalúsága és a társadalom sokoldalúsága, univerzalitása között. Az elidegenedés tehát antropológiai szempontból sem tisztán negatív tényező, hanem az emberi lényeg kibontakozásának pozitív, alkotó periódusa. Másrészről az elidegenedés teremti meg társadalmi méretekben a termelőerők olyan fejlettségi fokát, melynek alapján létrejöhet a mindenoldalú, univerzális ember, márpedig Marx szerint ezzel zárul az ember tulajdonképpeni genezise. A kommunizmus és az előtörténet tehát nemcsak a történelmi fejlődés két szakasza, hanem antropológiailag meghatározott értékrendet is alkot.

A marxizmus klasszikusai másrészről a kommunizmus társadalmi jellemzését állítják szembe az elidegenedés szakaszával. A kommunizmust alapvetően úgy jellemzik, mint „szabad emberek egyesülését",[69] melyben „a társadalmi életfolyamat . . . mint szabadon társult emberek terméke, azok tudatos tervszerű ellenőrzése alatt áll".[70] A kommunizmus jellemzésére állandóan visszatérő mozzanat tehát, hogy az a társadalmi állapot, melyben az emberek megszerzik a hatalmat életük társadalmi termelése felett, a termelőerők és a ter-

[68] Uo. 80. o.
[69] A tőke I. Szikra, 1949. 89. o.
[70] Uo. 90. o.

melési viszonyok felett. A dologi hatalmak spontán mechanizmusát a társadalom életének tudatos irányítása váltja fel,[71] „A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatoknak a vezetése lép."[72]

A kommunizmusban megszűnik az individuum és társadalom ellentmondása, mivel „A társadalom magától értetődőleg nem szabadíthatja fel magát anélkül, hogy minden egyes ember fel ne szabaduljon",[73] ez viszont a munkamegosztás megszüntetésével, a munka társadalmi megszervezésének más formája megjelenésével, a munka változtatása marxi törvényének uralkodóvá válásával egyértelmű,[74] mely „új termelő erőt alkot meg".[75]

Összefoglalva így jellemzik a kommunista társadalmat: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokba vételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma. A társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel. Az egyedi létezésért folyó küzdelem véget ér. Ezzel válik csak ki az ember, bizonyos értelemben, végérvényesen az állatvilágból, lép át állati létezési feltételekből valóban emberiek közé . . . Az objektív, idegen hatalmak, melyek eddig a történelemben uralkodtak, maguknak az embereknek az ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak attól kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába."[76]

Ezzel nagy vonásokban felvázoltuk az elidegenedés történetfilozófiai rendszerét. Mint mondottuk, az elidegenedésnek ez az általános jellemzése megalapozza és szükségessé teszi az osztálytársadalmak egyes formációinak, a társadalom egyes szféráinak, illetve az egyes konkrét szituációiknak elidegenedettként való jellemzését. Mit értünk tehát konkrét elidegenedés szituáción? — előrebocsátva, hogy a mondottak a kapitalizmusra vonatkoznak, melyben az elidegenedés klasszikus formában érvényesül.

A konkrét társadalmi mozgásban az elidegenedés három fázisát különböztethetjük meg: az elválást, az önállósulást és a szembekerülést, ezek eredménye, összefoglalása társadalmi méretekben a közvetítésrendszerek kialakulása. Természetesen nem minden közvetítésrendszer elidegenedett rendszer, csak az emberi kapcsolatok eltárgyiasult, a társadalmi viszonyok eldologiasodott formájában az. A kommunizmusban ez a forma felbomlik, és átadja helyét az emberi kapcsolatok által közvetítettségnek, illetve az emberi uralom alatt álló dolgok közvetítésrendszerének. Az elidegenedés mozgásának fázisait konkretizálhatjuk éppúgy a termék, mint a társadalmi élet egyes szférái, vagy a társadalmi tudat egyes formái mozgásán. A társadalmi élet szférái, elemei, mozzanatai ellentmondásos, elidegenedett mozgása úgy történik — a termék mozgásán példázva —, hogy a termék elválik a termelőtől, egy önálló szféra, az árucsere törvényei alá kerül, s végül a termelővel szemben álló magántulajdonként kapcsolódik bele a társadalmi összfolyamatba. De terméknek tekinthetjük a gondolatot is, melyet az ideológus — az anyagi termeléstől

[71] MEM XX. Bp. 1963. 274—275. o.
[72] Uo. 276. o.
[73] Uo. 289. o.
[74] Uo. 289—290. o.
[75] Uo. 291. o.
[76] Uo. 279. o.

elszakadt, önállósult és vele szembekerült szféra képviselője — „termel", s amely ugyancsak elválik tőle, az ideologikus tudat elemeként megkezdi önálló mozgását és valami függetlenként objektiválódik az egyes emberrel, még saját alkotójával szemben is. Az irodalomban ennek a jelenségnek közismert példázata Goethe Büvészinasa, vagy az arab mesék palackból kibocsátott dzsinnje. A konkrét elidegenedésszituáció általános tartalma tehát a marxi „visszájára fordítás", a „fordított visszahatás".

Amennyiben az elidegenedést végig akarjuk követni a társadalom egyes szféráin keresztül, meg kell állapítanunk, hogy minden egyes adott társadalom szempontjából az elidegenedés kiváltó oka az előző generációk által örökül hagyott és a jelen nemzedék által elsajátított emberi lényegi erők — a termelőerők és felhasználásuk módja — elégtelensége. Ezért az előtörténetben minden társadalmi formációban újjászületik a társadalom gazdasági megszervezettségének torz, inadekvát formája, a munkamegosztás, mely az emberek gazdasági-társadalmi tagozódását megszabja. Ez a tagozódás mindenekelőtt tulajdonviszonyként jelentkezik, s ennyiben alapjává válik a társadalom nagyobb csoportjainak — az osztályoknak — a termelőeszközökhöz való viszonyuk révén történő elkülönülésének. Amíg a termelőeszközök monopolizálása fennáll, vagyis a magántulajdon bármely formája egzisztál társadalmi méretekben, addig az elidegenedés legélesebben az idegen munka elsajátításában (Aneignung fremder Arbeit), a kizsákmányolásban, a termelő és nem termelő osztályok közötti munkamegosztásban jelentkezik. Osztálytársadalmakban tehát a kizsákmányolás szituációjából kiindulva kell az elidegenedés társadalmi mozgását nyomon követnünk a termelők viszonyán — izoláltságán és atomizáltságán — keresztül az osztályok mozgásáig, s a társadalomtól elvált, önállósult és vele szembekerült szervnek, az államnak létrejöttéig. Ezt a folyamatot zárná le társadalmi szinten az ideologikus tudat elemzése, illetve az egyes ember oldaláról az individuumok egymástól és az emberi lényegtől való kölcsönös elidegenedése, az elidegenedett személyiség problémája.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Marx már az osztálytársadalmak jelenségeinek vizsgálatánál sem szűkíti le az elidegenedést a kizsákmányolás tényére és ennek következményeire. Bemutatja pl., hogy egyenlő árutermelők társadalmát feltételezve is kialakulhatnak az elidegenedés egyes jelenségei, elsősorban az áru- és pénzfetisizmus.[77] Kétségtelen azonban, hogy az osztálytársadalmakban, a magántulajdon előfeltétele mellett az elidegenedés döntő jelentkezési formája a kizsákmányolás.

A fentiekben megpróbáltuk logikailag felvázolni egy konkrét társadalmi formációra jellemző elidegenedés rendszer alapjait.

Összefoglalásul megkíséreljük megadni az elidegenedés meghatározását. Az elidegenedés az a társadalmi szituáció, a társadalom fejlődésének az a szakasza, melyben az emberek által létrehozott termékek, viszonyok és intézmények kikerülnek az emberek ellenőrzése alól, sőt felettük álló, idegen erőkként kerülnek velük szembe, s az emberek által létrehozott tárgyi világ uralkodik az emberek felett. Az elidegenedés a termelés alacsony fokának következménye, s az emberiség fejlődésének az a szakasza, amelyben az ember még nem tud urrá lenni saját termelőerői és társadalmi viszonyai felett. A társadalom valamennyi szféráját áthatja, az ember meghasonlik önmagával, társadalmi lényegével és tevékenységével, mindenekelőtt termelő és munkatevé-

[77] Grundrisse Id. kiad. 901—918. o.

kenységével. Az elidegenedés a társadalmi fejlődésnek azt a formáját jelenti, mely a társadalmi termelés eredményeit elszakítja az egyes embertől, s csak a társadalom számára teszi elérhetővé, tehát a fejlődés az egyes ember rovására történik. Ennek konkrét társadalmi-gazdasági formája a munkamegosztás, mely az individuumot a társadalmi termelés egy meghatározott, szűk területére száműzi, és ott rögzíti. A munkamegosztás rendszere az individuumoknak csak egyoldalú, eltorzult fejlődését teszi lehetővé. A munkamegosztás ugyanakkor az egész elidegenedés kiváltó oka, történetileg a tulajdonviszonyokon keresztül felbomlasztja a társadalmi egyenlőséget, osztálytagozódást hoz létre, melyet rögzít a közösségtől elvált és vele szembekerült állam. A magántulajdon teljes uralma idején a társadalom egymástól elvált termelőkre oszlik, akiket csak a piac köt össze, ez a társadalmi atomizáció állapota. Az elidegenedés szakaszában a társadalmi termelőerők úgy jelennek meg, mint a tőke hatalma, képessége. A tőke a magántulajdon történelmi mozgásának legmagasabb foka, idegen munka elsajátításán, azaz a kizsákmányoláson, a termelési eszközök monopóliumán alapuló termelési viszony. A kizsákmányolást és a társadalom belőle adódó struktúráját nemcsak az állam rögzíti, hanem az ideologikus tudat is, melyben a tárgyak uralma mint természetes realitás, az osztályuralom mint természetes uralom jelentkezik, s így a fonák tudat csak az elidegenedés rendszerén belül mozog. Az elidegenedés feloldása az elidegenedett társadalom antagonisztikus ellentmondásaiból kiinduló, az egyes elidegenedett formákat lépésről lépésre megszüntető társadalmi folyamat. Döntő fordulat ebben a magántulajdonnak, mint az elidegenedés rendszer központi elemének megszüntetése szocialista forradalom révén. A szocialista társadalom azonban őrzi még az elidegenedés nyomait, elsősorban a fennálló gazdasági szerkezet, a munkamegosztás, másrészt a tudat ebből adódó korlátozottsága révén. A szocializmusnak tehát az a történelmi feladata, hogy létrehozza a kommunizmus anyagi-technikai bázisát — s egyben tudati előfeltételeit —, melynek alapján a munkamegosztás s vele az egész társadalmi elidegenedés megszüntethető. Az elidegenedés megszüntetése tehát a kommunizmus felépítésének folyamata, társadalmi oldalról annak a társadalmi állapotnak a létrehozása, melyben az ember urrá lesz saját termelőerői és társadalmi viszonyai felett, ennek megfelelően pedig antropológiai oldalról az ember lényegi erőinek az egyes ember által történő totális elsajátítása.

*

Az elidegenedés rendszeréről mondottak arról kívánták meggyőzni az olvasót, hogy egyrészt a kommunizmus reális távlatainak felmérése, másrészt ezzel szoros összefüggésben szocialista társadalmunk építésének problémái elkerülhetetlenül szükségessé teszik az elidegenedés elméletének rendszeres kifejtését. Szó sincs arról, hogy a szocialista forradalom győzelmével mintegy varázsütésre megszűnt volna az elidegenedés minden jelensége. Az elidegenedés felszámolásának folyamata éppen csak megindult azzal, hogy alapját, a magántulajdont társadalmi méretekben megsemmisítették. Magának az elidegenedés megszüntetésének a folyamata nem egy hirtelen változás, ugrásszerű átalakulás eredménye, hanem egy egész történelmi korszakot ölel fel, a szocializmust, s éppen az elidegenedés totális felszámolása a szocializmus történelmi hivatása, s ezzel zárul le az emberiség előtörténete.

Az elidegenedésnek társadalmi méretekben meglevő jelenségei elől nem lehet azzal kitérni, hogy „ellentmondásokká" minősítjük át őket. Többről van itt szó, mint elnevezésről. Marx a társadalmi fejlődés meghatározott ellentmondásainak rendszerét tekintette elidegenedésnek, ez áll a szocializmus ellentmondásaira is. Éppen ezen ellentmondások sajátos tartalmát, magát a történetiséget tagadnánk meg azzal, ha az elidegenedés jelenségeinek bizonyos folyamatosságát nem ismernénk el. Az elidegenedés jelenségei szocializmusbeli meglétének elutasítása nem szocialista társadalmunk védelme, az elidegenedés egy társadalomnak nem „bűne", hanem történelmi meghatározottsága. Az elidegenedés megléte a szocializmusban egyrészt a tárgyilag (a humanizált társadalmi környezetben, mindenekelőtt a termelőerőkben), másrészt a tudatilag a kapitalizmusból örökül maradt társadalmi feltételek következménye. Felszámolásukra, a kommunizmus felé való haladásra irányul társadalmunk minden igyekezete, összpontosított törekvése. Azzal viszont egy lépéssel sem jutunk közelebb célunkhoz, sőt visszavet bennünket, ha nem ismerjük el az elidegenedés bizonyos jelenségeinek meglétét, és nem törekszünk a marxizmus fegyverével az elidegenedés problémájának feltárására, ami a gyakorlatban vezérfonalul fog szolgálni a szocializmus építésénél és az elidegenedés felszámolásánál.

ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В МАРКСИЗМЕ

Аттила Аг

Вводная часть статьи посвящена истории марксовской теории отчуждения. В ней очерчивается тот процесс, в результате которого эта важная проблема была вытеснена из марксистской философии и стала одним из главных орудий используемых буржуазной философией в ее нападении на марксизм.

Далее в статье дается краткое обобщение рассмотрения проблемы отчуждения в домарксистской философии. На основании этого обобщения делается вывод, согласно которому, в философии нового времени — в особенности начиная с эпохи просвещения — проблема отчуждения играет уже важную роль. Собственное исследование отчуждения начинается лишь в классической немецкой философии, а именно, у Гегеля, и причина этого состоит прежде всего в том, что условием систематического рассмотрения отчуждения является развертывание в классической форме действительного отчуждения в капиталистическом обществе. Историко-философское введение заканчивается разбором младогегельянской теории отчуждения, которая непосредственно подводит к марксовой теории отчуждения.

Изучение теории отчуждения Маркса показывает, что речь у него идет не о простом перенятии гегелевской и фейербаховской теории отчуждения. С самого начала Маркс употребляет это понятие в существенно отличном его осмыслении, связывая его с определенной общественно-философской проблематикой. Так у Маркса проблема отчуждения — это не «пережиток» незредого возраста, а именно то средство, с помощью которого им мог быть осуществлен анализ классового общества и, в первую очередь, капитализма.

На основании сказанного автор считает, что проблематика отчуждения не исчезает у Маркса и в его зрелый период, и что изменяется лишь функция этой проблематики в связи с внутренним развитием марксовской философии. Относительно зрелого периода деятельности Маркса автором устанавливается гипотеза, согласно которой, оттеснение категории отчуждения на задний план является следствием касающихся отчуждения конкретных, частных исследований, и сама категория с необходимостью появляется там, где речь идет об анализе общественно-экономического процесса в целом. При подведении итогов этих исследований в марксистской философии складывается система отчуждения, разработанная прежде всего в экономическом отношении, а также частью в политическом отношении и в отношении сознания. Та же ее сторона, которая касается философии исто-

рии, — в первую очередь благодаря деятельности Энгельса — дана в философии классиков в качестве полной системы.

В заключение автор делает попытку реконструировать марксовскую теорию отчуждения с некоторых ее сторон. Автор анализирует связь отчуждения и разделения труда, обозначая в последнем причину и исторический двигатель отчуждения. Далее автор рассматривает движение отчуждения в различных общественных сферах, и наконец указывает на связь отчуждения и социализма.

THE PROBLEM OF ALIENATION IN MARXIAN PHILOSOPHY

by A. Ágh

The introductory part of the article treats the history of the Marxian theory of alienation and briefly describes the process which led to by-passing this important problem in Marxian philosophy; consequently the problem bacame one of the main points of attack against Marxism by bourgeois philosophy.

The article goes on to briefly summarize the study of alienation in pre-Marxian philosophy. The author concludes that the question of alienation assumes an important role in modern philosophy, especially in the period beginning with the Enlightenment. The study of alienation actually begins with classical German philosophy, mainly with Hegel. This is primarily due to the fact that the development of a classical form of true alienation in capitalism is the pre-condition of the systematic study of alienation. The Introduction to the Philosophy of History closes with the alienation theory of the neo-Hegelians which precedes the theroy of Marxian alienation.

The study of Marx's theory of alienation shows that he did not merely adapt the Hegelian and Feuerbachian theories, but from the very first he interprets the concept in a basically different way and associates it to a definite sociophilosophical problematics. Hence the problem of alienation is not an early „survival" in Marx's philosophy, but the means of analyzing class societies, primarily capitalism.

Consequently the author holds that even in Marx's later period the problematics of alienation are not eliminated, but because of the internal development of Marxian philosophy it changes its function. Hypothesizing for Marx's later period, he states that the category of alienation lost its significance because of the concrete specialized studies on alienation and it becomes necessarily manifest where the issue is the analysis of the total socio-economic process. Briefly, it can be stated that there is a system of alienation in Marxian philosophy which is elaborated mainly for economics, but to some extent for politics and consciousness too, while the other aspects of the philosophy of history are perfectly systematized as the result of Engels' work.

Finally, the author attempts to reconstruct a few aspects of the Marxian theory of alienation, examines the relation of alienation to the division of labour and regards the latter as the cause and historical motive of alienation. He then treats the motion of alienation in the different social realms and finally he speaks about the relation of alienation to socialism.

Marx: „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai" (Részletek)

*A. S m i t h. A munka mint áldozat (Senior elmélete a tőkés áldozatáról) (Proudhon többlete)**

[[*A. Smith* nézete, hogy a *munka* soha nem *változtatja értékét* abban az értelemben, hogy *meghatározott munkamennyiség a munkás számára* mindig meghatározott *munkamennyiség*, azaz A. Smithnél *mennyiségileg ugyanakkora* áldozat. Akár sokat, akár keveset kapok egy munkaóráért — ami termelékenységétől és más körülményektől függ — *egy* órát *dolgoztam*. Amit nekem fizetnem kellett munkám eredményéért, munkabéremért, az mindig ugyanaz a *munkaóra*, bárhogy is változzék az eredmény. „Egyenlő munkamennyiségeknek a munkás számára mindenkor és mindenütt egyenlő értékűeknek kell lenniök. Egészségének, erejének és tevékenységének normális állapotában és az ügyességnek azon az átlagfokán, amellyel esetleg rendelkezik, *nyugalmának*, *szabadságának* és *boldogságának* mindig *ugyanakkora adagját* kell odaadnia. Bármekkora is az áruknak az a mennyisége, melyet munkájáért viszonzásul kap, annak az *árnak*, *amelyet ő fizet*, mindig ugyanannak kell lennie. Igaz, hogy ezen az áron hol nagyobb, hol kisebb mennyiséget vásárolhat meg, de csak azért, mert az áruk értéke változik, nem pedig a munkáé, amely megvásárolja őket. [. . .] Tehát egyedül a munka nem változtatja soha saját értékét. [. . .] A munka az áruk *reális ára*, a pénz csak a névleges áruk." (Garnier kiad., I. köt. 64—66. o.) (Füzet, 7. o.)** Orcád verítékével dolgozz! ez volt Jehova átka, amelyet útravalóul adott Ádámnak. És így, mint átkot tekinti A. Smith a munkát. A „nyugalom" jelenik meg az adekvát állapotként, mint a „szabadsággal" és „boldogsággal" azonos. Hogy az egyénnek „egészségének, erejének, tevékenységének, ügyességének, jártasságának normális állapotában" szükséglete a munkának és a nyugalom megszüntetésének egy normális adagja, az úgy látszik egészen távol áll A. Smithtől. Persze, maga a munka mértéke úgy jelenik meg, mint ami külsőleg adott, az elérendő cél és azon akadályok révén, amelyeket az eléréséhez a munkának le kell küzdenie. Hogy azonban az akadályoknak ez a leküzdése magánvalóan a szabadság tevékenykedése — és hogy továbbá a külső célok a pusztán külső természeti szükségszerűség látszatát levetve maradnak meg és mint olyan célokat tűzik ki őket, amelyeket csak maga az egyén tűz ki — tehát mint a szubjektum önmegvalósítása, tárgyiasulása, ezért mint reális szabadság, amelynek akciója éppen a munka —, ezt A. Smith éppúgy nem sejti. Persze, igaza van abban, hogy a munka történelmi formáiban — mint rabszolgamunka, robotmunka, bérmunka — a munka mindig taszítóan, mindig mint *külső kényszermunka* jelenik meg, és vele szemben a nem-munka mint „szabadság és boldog-

* Grundrisse . . . 504—508. o. — *Szerk.*
** Vö. Marx: A Tőke I. köt. Szikra, 1955. 54. o. jegyzet, — *Szerk.*

ság''.* Ez kettősen érvényes: erre az ellentétes munkára; és, ami vele összefügg, arra a munkára, amely még nem teremtette meg magának a — szubjektív és objektív — feltételeket (vagy a pásztor- stb. állapottal szemben is, amelyek elvesztették ezeket), hogy a munka travail attractif,** az egyén önmegvalósítása legyen, ami semmiképpen sem jelenti azt, hogy puszta mulatság legyen, puszta amusement,*** ahogy Fourier erős grizettes naivitással felfogja. A valóban szabad munkálkodás, például zeneszerzés egyszersmind átkozottul komoly dolog, igen intenzív erőfeszítés. Az anyagi termelés munkája ezt a jelleget csak azáltal kaphatja meg, hogy 1. társadalmi jellege tételezett, 2. hogy tudományos jellegű, egyszersmind általános munka, az embernek nem mint meghatározott módon idomított természeti erőnek az erőfeszítése, hanem mint olyan szubjektumnak, amely a termelési folyamatban nem pusztán természeti, természet adta formában, hanem mint az összes természeti erőket szabályozó tevékenység jelenik meg. Egyébként A. Smith csak a tőke rabszolgáira gondol. Például még a középkor félig művészi munkása sem sorolható be Smith meghatározása alá. *Itt azonban mindenekelőtt* nem a munkáról való nézetével, filozófiai nézetével akarunk foglalkozni, hanem a gazdasági mozzanattal. A munka pusztán *áldozatnak* tekintve és ezért értéket fiadzónak, *árnak*, amelyet a dolgokért fizetnek és ezért árat ad azoknak aszerint, hogy több vagy kevesebb munkába kerülnek, ez merőben *negatív* meghatározás. Ezért tehette hát például *Senior* úr a tőkét ugyanabban az értelemben, mint a munkát, sui generis**** termelési forrássá, *értékkel* bíró termelési forrássá, merthogy a tőkés is *áldozatot* hoz, az *abstinence***** áldozatát azáltal, hogy gazdagodik, ahelyett hogy közvetlenül elfogyasztaná termékét. Egy pusztán negatív valami semmit nem hoz létre. Ha a munka a munkásnak például élvezetet okoz — ahogy a zsugorinak bizonnyal élvezetet okoz a Senior-féle *abstinence* —, ezzel a termék mit sem veszít értékéből. *Egyedül* a munka termel; ő az egyetlen *szubsztanciája* a termékeknek mint *értékeknek.*******

* Vö.: „Ha a munkás ennélfogva munkájának termékéhez mint idegenhez viszonyul, akkor mint idegenhez viszonyul a kombinált munkához éppúgy, ahogy egy ugyan hozzá tartozó, de számára idegen, kikényszerített életmegnyilvánulásként viszonyul saját munkájához, amelyet ezért A. Smith stb., mint *terhet, áldozatot* stb. fogott fel. A munka maga, amint terméke is, *tagadva van mint a különös, elszigetelt munkásnak a munkája.* A tagadott, elszigetelt munka mármost a valóságban a tételezett közösségi avagy kombinált munka. Az így tételezett *közösségi avagy kombinált munka* — egyaránt mint tevékenység és mint az objektum nyugvó formájába átment — egyszersmind azonban közvetlenül mint a valóságosan létező egyes munka másikja [ein Andres] van tételezve —, mint *idegen objektivitás* (idegen tulajdon) és mint *idegen szubjektivitás* (a tőke szubjektivitása).'' Marx: Grundrisse . . . , 384. o. — *Szerk.*

** — vonzó munka — *Ford.*

*** — mulatság, szórakozás — *Ford.*

**** sajátos, valódi — *Ford.*

***** — önmegtartóztatás — *Ford.*

****** Hogy Proudhon mennyire nem értette meg a dolgot, az kitűnik abból az axiómájából, hogy minden munka hagy többletet. Azt, amit a tőkénél tagad, a munka természeti tulajdonságává változtatja. A dolog veleje inkább az, hogy az abszolút szükségletek ellátására szükséges munkaidő *szabad* időt hagy (amely a termelőerők fejlődésének különböző fokain különböző), és ezért többletterméket lehet létrehozni, ha *többletmunkát* végeznek. Magát ezt a viszonyt megszüntetni, ez a cél ; úgyhogy maga a többlettermék is mint szükséges jelenik meg. Végül is az anyagi termelés minden embernek hagy többletidőt más tevékenységre. Ebben most már nincs semmi misztikus. Eredetileg a természet önkéntes adományai gazdagok voltak, vagy legalábbis csak el kellett sajátítani őket.

Mértéke, a munkaidő — egyenlő intenzivitást előfeltételezve —, ezért az értékek mértéke. A munkások közti minőségi különbség, amennyiben nem természet adta nem, kor, testi erő stb. által megszabott — tehát au fond nem a munka minőségi értékét, hanem a munka megosztását, differenciálódását fejezi ki —, maga is csak történelmi eredmény, és a munka nagy tömege számára megint megszűnik, mivel ez egyszerű munka; a minőségileg magasabb pedig gazdaságilag megkapja mértékét az egyszerűben. A *munkaidő*, azaz a munkamennyiség az értékek mértéke, ez nem egyebet jelent, minthogy a munka mértéke az értékek mértéke. Két dolog csak akkor mérhető össze ugyanazon mérték alapján, ha *ugyanolyan természetűek*. A termékek csak azért mérhetők a munka mértékével — a munkaidővel —, mert természetük szerint ők *munka*. A termékek — tárgyiasult *munka*. Mint tárgyak olyan formákat öltenek, amelyekben munkaként való létezésük a formán ugyan megjelenhet (mint külsőleg reájuk szabott célszerűség; de ez például az ökrön — egyáltalában az újratermelt természeti termékeken — nem látszik), de egymás között nincs többé semmi közösségük. Mint egyenlő léteznek, ameddig mint tevékenység léteznek. Ezt az idő méri, amely ezért a tárgyiasult munka mértékévé is válik. Egy másik helyen megvizsgáljuk majd, hogy ez a *mérés* mennyire függ össze a cserével, a nem szervezett társadalmi munkával — a társadalmi termelési folyamat meghatározott fokával. A használati érték nem az emberi tevékenységre mint a termék forrására, a termék emberi tevékenység általi tételezettségére vonatkozik, hanem az ember számára való létére. Amennyiben a terméknek magáért való mértéke van, az a természeti mérték, természeti tárgyként való mértéke, nehézség, súly, hosszúság, területmérték stb. A hasznosság mértéke stb. De mint az őt létrehozó erő hatását vagy nyugalomban levő létezését csak magának ennek az erőnek a mértékével mérik. A munka mértéke az idő. Pusztán azért, mert a termékek — *munka*, mérhetők a munka mértékével, a munkaidővel, illetve a bennük elfogyasztott munkamennyiséggel. A nyugalom tagadása mint puszta tagadás, mint aszkétikus áldozat semmit sem hoz létre. *Sanyargathatja, gyötörheti valaki magát napestig, mint a szerzetesek stb., és ez az áldozatmennyiség, amelyet hoz, a kutyának sem kell.* A dolgok *természetes* ára nem az áldozat, amelyet értük hoznak. Ez inkább arra a nem-ipari nézetre emlékeztet, amely az isteneknek hozott áldozattal akar gazdagságot szerezni. Az áldozaton kívül kell léteznie még valaminek. Amit a nyugalom feláldozásának neveznek, az nevezhető a lustaság, a szolgaság, a boldogtalanság feláldozásának, azaz egy negatív állapot negációjának is. A. Smith a munkát pszichológiailag szemléli, arra a mulatságra vagy örömtelenségre vonatkozóan, amelyet az egyénnek okoz. De hát ezen az egyén tevékenységéhez való *kedélybeli* vonatkozáson kívül a munka még valami más is — először mások számára, mivel *A* puszta áldozata mit sem használna *B*-nek; másodszor magának az egyénnek meghatározott viszonyulása a dologhoz, amelyet megmunkál, és a saját munkaképességeihez. A munka *pozitív, alkotó tevékenység*. A munka mértéke — az idő — természetesen nem függ a munka termelékenységétől; mértéke éppenséggel nem más, mint egység, amelyből a munka hányadai meghatározott mértékszámot fejeznek ki. Ebből bizonnyal nem következik az, hogy a munka *értéke* állandó; vagy csak annyi-

---

Eleve természet adta társulás (család) és a neki megfelelő munkamegosztás és kooperáció. Hiszen eredetileg a szükségletek éppúgy szegényesek voltak. Csak a termelőerőkkel együtt fejlődtek. — *Marx jegyzete.*

ban, hogy a munka egyenlő mennyiségei ugyanazon mértéknagyságok. További meghatározás során azután kitűnik még, hogy a termékek értékét nem az a munka méri, amelyet rájuk fordítottak, hanem amely megtermelésükhöz szükséges. Tehát nem az áldozat, hanem a munka mint termelési feltétel. Az egyenérték fejezi ki a termékek újratermelésének feltételét mint a cseréből számukra adottat, azaz a termelő tevékenység megújításának lehetőségét mint saját terméke által tételezettet.]] [[Egyébként az A. Smith-féle *áldozat-nézetnél*, amely egyébként helyesen fejezi ki a *bérmunkás szubjektív viszonyát saját tevékenységéhez*, mindazonáltal nem jön ki az, amit akar — tudniillik az értéknek a munkaidő által való meghatározása. A munkásnak, meglehet, egy óra munka mindig ugyanakkora áldozat. De az áruk értéke semmiképpen sem a munkás érzéseitől függ; munkaórájának értékétől sem. Minthogy A. Smith elismeri, hogy ezt az áldozatot hol olcsóbban, hol drágábban lehet megvásárolni, feltűnő marad azután, hogy szerinte mindig ugyanazon az áron kell *eladni*. De Smith következetlen is. Utána a *bért* teszi az érték mértékévé, nem a munkamennyiséget. *Egy ökörnek mindig ugyanakkora áldozat, ha levágják. Azért a marhahús nem állandó értékű.*]] [[„De habár egyenlő munkamennyiségek a munkás számára mindig egyenlő értékűek, mégis hol nagyobb, hol kisebb értékűnek jelennek meg annak a személynek a számára, aki a munkást alkalmazza. Ez hol nagyobb, hol kisebb mennyiségű javakkal vásárolja meg a munkást, és számára a munka ára, mint minden más dologé, változni látszik. A valóságban azonban a javak azok, amelyek olcsók az egyik esetben és drágák a másikban." (A. Smith, Id. mű I. köt. 66. o.) (Füzet, 8. o.)]]

*A munkafolyamat. — Állótőke. Munkaeszköz. Gép. — Állótőke. A munkaerők transzponálása a tőke erőibe mind az álló-, mind a forgótőkében. — Mennyiben hoz létre az állótőke (gép) értéket. — Lauderdale. — A gép előfeltételezi a munkások tömegét.**

A magában a termelési folyamatban elfogyasztódó tőke vagy állótőke nyomatékos értelemben *termelési eszköz*. Tágabb értelemben az egész termelési folyamat és annak minden mozzanata, akárcsak a forgalom — amennyiben anyagilag tekintjük —, csak termelési eszköz a tőke számára, amelynek számára csak az érték mint öncél létezik. Anyagilag tekintve a nyersanyag is termelési eszköz a termék számára stb.

De az állótőke használati értékének az a meghatározása, hogy a termelési folyamatban maga elfogyasztja önmagát, azonos azzal, hogy csak eszközként használják ebben a folyamatban, és ő maga pusztán mint a nyersanyag termékké változtatásának ágense létezik. Ilyen termelési eszközként használati értéke abban állhat, hogy csak technológiai feltétel a folyamat végbemenéséhez (a hely, ahol a termelési folyamat végbemegy), mint az építmények stb. esetében, vagy hogy közvetlen feltétel a tulajdonképpeni termelési eszköz működéséhez, mint az összes segédanyagok. Mind a kettő megint csak anyagi előfeltétel a termelési folyamat végbemenéséhez egyáltalában, illetve a munkaeszköz alkalmazásához és fenntartásához. Ez azonban

* A következő öt összefüggő, egymást követő részlet a *Grundrisse* ... 582—600. oldaláról származik. — *Szerk.*

tulajdonképpen csak a termelésen belül és a termelésre szolgál, és nincs más használati értéke.

Eredetileg, amikor az értéknek a tőkébe való átmenetét vettük szemügyre, a munkafolyamatot egyszerűen felvettük a tőkébe, és anyagi feltételei szerint, materiális létezése szerint a tőke úgy jelent meg, mint e folyamat feltételeinek totalitása, és ennek megfelelően bizonyos minőségileg különböző adagokra különült el, mint *munkaanyag* (ez és nem a nyersanyag a helyes és fogalmi kifejezés), *munkaeszköz* és *eleven munka*. Egyfelől a tőke, anyagi fennállása szerint, erre a három elemre oszlott; másfelől ezek mozgó egysége a *munkafolyamat* volt (illetve ezeknek az elemeknek egymásba való átmenete folyamatban), a nyugvó pedig a termék. Ebben a formában az anyagi elemek — munkaanyag, munkaeszköz és eleven munka — csak magának a munkafolyamatnak lényegi mozzanataiként jelennek meg, amelyet a tőke elsajátít. De ez az anyagi oldal — avagy használati értékként és reális folyamatként való meghatározása — egészen eltért formameghatározásától. Ebben magában

1. a három elem, amelyben a tőke a munkaképességgel való csere előtt, a valóságos folyamat előtt megjelenik, csak úgy jelenik meg, mint önmagának mennyiségileg különböző adagjai, mint értékmennyiségek, melyeknek egységét a tőke maga alkotja mint összeg. Az anyagi forma, a használati érték, amelyben ezek a különböző adagok léteztek, mit sem változtatott e meghatározás egyszerűségén. A formameghatározás szerint csak úgy jelentek meg, hogy a tőke mennyiségileg adagokra különült;

2. magán a folyamaton belül a forma szerint tekintve a munka elemei és a másik kettő csak úgy különböztek, hogy az egyikek mint állandó értékek és a másik mint értéket fiadzó volt meghatározva. Amennyiben azonban a használati értékekként való különbözőség, az anyagi oldal vonatkozásba jött, ez egészen kívül esett a tőke formameghatározásán. Most azonban a forgótőkének (nyersanyag és termék) és állótőkének (munkaeszköz) a különbségében az elemek mint használati értékek különbsége, egyszersmind a tőkének mint tőkének különbségeként, az ő formameghatározásában van tételezve. A tényezők egymáshoz való viszonya, amely csak mennyiségi volt, most magának a tőkének minőségi különbségeként és összmozgását (megtérülését) meghatározóként jelenik meg. A munkaanyag és a munka terméke, a munkafolyamatnak a semleges lecsapódása, mint *nyersanyag* és *termék*, már anyagilag is nem mint a munka anyaga és terméke vannak többé meghatározva, hanem mint magának a tőkének a használati értéke különböző fázisokban.

Ameddig a munkaeszköz a szó tulajdonképpeni értelmében munkaeszköz marad, úgy ahogy a tőke közvetlenül, történelmileg bevonta értékesítési folyamatába, addig csak formai változást szenved azáltal, hogy most nemcsak anyagi oldaláról jelenik meg mint a munka eszköze, hanem egyszersmind mint a tőkének a tőke összfolyamata által meghatározott különös létezési módja — mint *állótőke*. A tőke termelési folyamatába felvéve azonban a munkaeszköz különböző átalakulásokon megy át, amelyek közül az utolsó a *gép*, vagy jobban mondva a *gépi berendezés automatikus rendszere* (a gépi berendezés rendszere; az *automatikus* csupán a legkiteljesedettebb, legadekvátabb formája ennek, és csak ez változtatja a gépi berendezést rendszerré), egy automata — mozgatóerő — által mozgásba helyezve, amely önmagát mozgatja; ez az automata számos mechanikai és intellektuális szervből áll, úgyhogy maguk a munkások csak mint ennek tudatos tagjai vannak meg-

határozva. A gépben és még inkább a gépi berendezésben mint automatikus rendszerben a munkaeszköz, használati értéke szerint, azaz anyagi létezése szerint, egy az állótőkével, és egyáltalában a tőkével adekvát exisztenciává van változtatva, és a forma, amelyben mint közvetlen munkaeszközt felvették a tőke termelési folyamatába, egy maga a tőke által tételezett és neki megfelelő formában van megszüntetve-megtartva. A gép semmi vonatkozásban sem jelenik meg az egyes munkás munkaeszközeként. Differentia specifikája* semmiképpen sem az, hogy, mint a munkaeszköznél, a munkás tevékenységét a tárgyra közvetítse, hanem ez a tevékenység, ellenkezőleg, úgy van tételezve, hogy már csak a gép munkáját, akcióját közvetíti a nyersanyagra — felügyel rá és zavaroktól óvja. Nem úgy mint a szerszámnál, amelybe a munkás mint szervbe saját ügyességével és tevékenységével lelket lehel, és amelynek kezelése ezért a munkás virtuozitásától függ. Hanem a gép, amely a munkás helyett ügyességgel és erővel bír, maga a virtuóz, amely saját lélekkel bír a benne ható mechanikai törvényekben, és amely állandó önmozgásához — ahogy a munkás táplálékot — szenet, olajat stb. fogyaszt (segédanyagok). A munkás tevékenységét, a tevékenység puszta absztrakciójára korlátozva, minden oldalról a gépi berendezés mozgása határozza meg és szabályozza, nem pedig fordítva. A tudomány, amely a gépi berendezés élettelen tagjait arra kényszeríti, hogy konstrukciójuk révén mint automata célszerűen hassanak, nem a munkás tudatában létezik, hanem a gép révén mint idegen hatalom hat reá, mint magának a gépnek a hatalma. Az eleven munka elsajátítása a tárgyiasult munka által — az értékteremtő erő, illetve tevékenység elsajátítása a magáértvaló érték által —, ami a tőke fogalmában rejlik, a gépi berendezésen nyugvó termelésben magának a termelési folyamatnak a jellegeként, annak anyagi elemei és anyagi mozgása szerint is tételezve van. A termelési folyamat megszűnt abban az értelemben munkafolyamat lenni, hogy a munka, mint a rajta uralkodó egység, túlnyúljon rajta. Ellenkezőleg, a munka csak mint tudatos szerv jelenik meg, a mechanikai rendszer számos pontján, egyes eleven munkások alakjában; szétszórva, alárendelve maga a gépi berendezés összfolyamatának, maga is csak egy tagja a rendszernek, melynek egysége nem az eleven munkásokban, hanem az eleven (aktív) gépi berendezésben létezik, amely a munkás egyes, jelentéktelen ténykedésével szemben mint hatalmas organizmus jelenik meg vele szemben. A gépi berendezés alakjában a tárgyiasult munka magában a munkafolyamatban úgy lép szembe az eleven munkával, mint az a felette uralkodó hatalom, ami a tőke — formája szerint —, mint az eleven munka elsajátítása. A munkafolyamatnak a tőke értékesítési folyamata puszta mozzanataként való felvétele az anyagi oldalról is tételezve van a munkaeszköznek gépi berendezéssé és az eleven munkának e gépi berendezés puszta eleven tartozékává változtatásával; akciójának eszközeként. Mint láttuk, a munka termelőerejének gyarapítása és a szükséges munka legnagyobb tagadása a tőke szükségszerű tendenciája. E tendencia megvalósulása a munkaeszköz gépi berendezéssé változása. A gépi berendezésben a tárgyiasult munka az elevennel anyagilag mint az uralkodó hatalom és mint az eleven munkának aktív maga alá rendelése lép szembe, nemcsak annak elsajátítása révén, hanem magában a reális termelési folyamatban; a tőkének mint az értékteremtő tevékenységet elsajátító értéknek a viszonya a gépi berendezésként létező állótőkében egyszersmind úgy van tételezve, mint a tőke használ-

* — sajátos, fajlagos különbsége. — *Ford.*

lati értékének a munkaképesség használati értékéhez való viszonya; a gépi berendezésben tárgyiasult érték továbbá úgy jelenik meg, mint előfeltétel, amellyel szemben az egyes munkaképesség értékesítő ereje, mint végtelenül kicsi, eltűnik; az óriási tömegekben való termeléssel, ami a gépi berendezéssel tételezve van, úgyszintén eltűnik a termékben minden vonatkozás a termelő közvetlen szükségletére és ezért a közvetlen használati értékre; abban a formában, ahogy a terméket termelik és azokban a viszonyokban, amelyek között termelik, már úgy van tételezve, hogy csak mint érték hordozóját termelik és használati értékét csak mint ennek feltételét. Maga a tárgyiasult munka a gépi berendezésben közvetlenül nemcsak a terméknek vagy a munkaeszközként alkalmazott terméknek a formájában jelenik meg, hanem magának a termelőerőnek a formájában. A munkaeszköz gépi berendezéssé fejlődése nem véletlen a tőke számára, hanem a hagyományosan átörökölt munkaeszköznek történelmi átalakulása a tőkével adekvát formába. A tudásnak és az ügyességnek, a társadalmi agy általános termelőerőinek felhalmozása ily módon a munkával szemben a tőkében van felszíva, és ezért mint a tőkének és határozottabban mint az *állótőkének* a tulajdonsága jelenik meg, amennyiben az utóbbi mint tulajdonképpeni termelési eszköz belép a termelési folyamatba. A *gépi berendezés* tehát mint az *állótőke* legadekvátabb formája jelenik meg, az állótőke pedig, amennyiben a tőkét önmagával való vonatkozásában tekintik, mint *egyáltalában a tőkének legadekvátabb formája*. Másrészt, amennyiben az állótőke a maga létezésében meghatározott használati értékként van lerögzítve, nem felel meg a tőke fogalmának, amely mint érték közömbös a használati érték minden meghatározott formája iránt, és ezek mindegyikét magára öltheti vagy levetheti mint közömbös megtestesülést. Erről az oldalról, a tőke kifelé vonatkozása szerint, a *forgótőke* jelenik meg úgy, mint a tőke adekvát formája az állótőkével szemben.

Amennyiben továbbá a gépi berendezés fejlődik a társadalmi tudomány, általában a társadalmi termelőerő felhalmozásával, annyiban az általános társadalmi munka nem a munkában, hanem a tőkében ábrázolódik. A társadalom termelőerejét az *állótőkén* mérik, benne létezik tárgyi formában és megfordítva, a tőke termelőereje ezzel az általános haladással fejlődik, amelyet a tőke ingyen sajátít el. Itt nem bocsátkozhatunk bele részletesen a gépi berendezés fejlődésébe; hanem csak az általános oldalról, amennyiben az *állótőkében* a *munkaeszköz*, anyagi oldaláról tekintve, elveszti közvetlen formáját, és anyagilag mint *tőke* lép szembe a munkással. A tudás a gépi berendezésben, mint a munkáson kívül álló, idegen valami jelenik meg; az eleven munka pedig mint az önállóan ható tárgyiasult munkának alárendelt. A munkás mint fölösleges jelenik meg, amennyiben akcióját nem szabja meg [a tőke] szükséglete.

A tőke teljes fejlődése tehát csak akkor megy végbe — avagy a tőke csak akkor tételezte a neki megfelelő termelési módot —, amikor a munkaeszköz nemcsak formálisan van *állótőkeként* meghatározva, hanem közvetlen formájában meg van szüntetve, és az *állótőke* a termelési folyamaton belül a munkával szemben mint gép lép fel; az egész termelési folyamat pedig nem mint a munkás közvetlen ügyességének alárendelt, hanem mint a tudomány technológiai alkalmazása. Ezért az, hogy a termelésnek tudományos jelleget adjanak, tendenciája a tőkének, és a közvetlen munkát e folyamat puszta mozzanatává fokozza le. Ahogy az érték tőkévé változásánál, úgy a tőke közelebbi fejlődésénél is megmutatkozik, hogy ez egyrészt előfeltételezi a ter-

melőerők meghatározott adott történelmi fejlődését — e termelőerők között van a tudomány is —, másrészt előrehajtja és kierőszakolja azt.

Ezért az a mennyiségi terjedelem és az a hatékonyság (intenzivitás), amelyben a tőke mint állótőke kifejlődött, mutatja egyáltalában azt a fokot, amelyben a tőke mint tőke, mint az eleven munka feletti hatalom kifejlődött és az általában vett munkafolyamatot magának alávetette. Arról az oldalról is, hogy a tárgyiasult termelőerők felhalmozását fejezi ki és éppúgy a tárgyiasult munka felhalmozását. Ha azonban a tőke csak a gépi berendezésben és az állótőke más anyagi létezési formáiban, mint vasutak stb. (amelyekre később rátérünk), adja magának adekvát alakját, mint a termelési folyamaton belüli használati értéket, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy ez a használati érték —a gépi berendezés — magánvalóan tőke, vagy hogy gépi berendezésként való fennállása azonos tőkeként való fennállásával; éppúgy, mint ahogy az arany nem vesztené el aranyként való használati értékét, mihelyt nem lenne *pénz* többé. A gépi berendezés nem veszti el használati értékét, mihelyt nem tőke többé. Abból, hogy a gépi berendezés a legmegfelelőbb formája az állótőke használati értékének, semmiképpen sem következik az, hogy a tőke társadalmi viszonyának való alárendelés a legmegfelelőbb és az utolsó társadalmi termelési viszony a gépi berendezés alkalmazása számára.

Ugyanabban a mértékben, ahogy a munkaidőt — a puszta munkamennyiséget — a tőke mint egyedül meghatározó elemet tételezi, ugyanabban a mértékben eltűnik a közvetlen munka és mennyisége mint a termelésnek — a használati értékek létrehozásának — meghatározó elve, és mind mennyiségileg egy csekély hányadra csökken, mind minőségileg mint egy bár nélkülözhetetlen, de alárendelt mozzanat egyfelől az általános tudományos munkával, a természettudományok technológiai alkalmazásával szemben, másfelől az össztermelés társadalmi tagolódásából eredő általános termelőerővel szemben —, amely mint a társadalmi munka természeti adománya jelenik meg (bár történeti termék). A tőke ily módon saját magának mint a termelést uraló formának felbomlasztásán dolgozik.

Ha így egyfelől a termelési folyamat átváltozása egyszerű munkafolyamatból tudományos folyamattá, amely a természeti erőket szolgálatába veti és az emberi szükségletek szolgálatában működteti őket, úgy jelenik meg, mint az *állótőke* tulajdonsága az eleven munkával szemben; ha az egyes munka mint olyan egyáltalában nem jelenik meg többé termelőként, hanem csak a természeti erőket magának alárendelő közösségi munkákban termelő, a közvetlen munkának ez a társadalmivá emelése pedig mint az egyes munkának a tőkében képviselt, koncentrált közösségivel szembeni gyámoltalanságra redukálása jelenik meg; akkor másfelől most mint a *forgótőke* tulajdonsága jelenik meg az, hogy az egyik termelési ágbeli munkát egy másik ágbeli *együttlétező munka* tartja fenn. A kis forgalomban a tőke előlegezi a munkásnak a bért, amelyet ez a fogyasztásához szükséges termékekre cserél. A tőkétől kapott pénznek csak azért van ez a hatalma, mert mellette egyidejűleg dolgoznak; és csak mert a tőke elsajátítja a munkás munkáját, adhat neki a pénz alakjában idegen munkára szóló utalványt. A saját munkának ez az idegen munkával való cseréje itt úgy jelenik meg, mint amit nem a másik munkájának egyidejű együtt-létezése közvetít és szab meg, hanem az előleg, amelyet a tőke ad. A *forgótőke* azon részének tulajdonságaként, amelyet a munkásnak engednek át, és egyáltalában a forgótőkének tulajdonságaként jelenik meg az, hogy a munkás a termelés alatt belekezdhet a fogyasztásához szükséges anyag-

cserébe. Nem mint az egyidejű munkaerők anyagcseréje jelenik ez meg, hanem mint a tőke anyagcseréje; úgy, hogy forgótőke létezik. Ily módon a munka minden erejét a tőke erőivé transzponálják; az állótőkében a munka termelőerejét (amelyet kívüle tételeztek és mint tőle (dologilag) függetlenül létezőt); a forgótőkében pedig egyfelől az, hogy maga a munkás előfeltételezte magának munkája megismétlésének feltételeit, másfelől, hogy e munkájának cseréjét mások együtt-létező munkája közvetíti, úgy jelenik meg, hogy a tőke előlegez neki és másrészt tételezi a munkaágak egyidejűségét. (A két utóbbi meghatározás tulajdonképpen a felhalmozásba tartozik.) A tőke mint a különböző munkások közti közvetítő tételezi magát a forgótőke formájában.

Az *állótőke*, termelési eszköz-meghatározásában, amelynek legadekvátabb formája a gépi berendezés, csak két oldalról termel értéket, azaz növeli a termék értékét: 1. amennyiben *értéke* van; azaz maga is a munka terméke, bizonyos mennyiségű munka tárgyiasult formában; 2. amennyire növeli a többletmunkának a szükséges munkához való arányát, azáltal, hogy a munkát termelőerejének növelésével képessé teszi arra, hogy az eleven munkaképesség fenntartásához szükséges termékek egy nagyobb tömegét rövidebb idő alatt hozza létre. Szerfelett képtelen polgári frázis tehát, hogy a munkás azért osztozik a tőkéssel, mert ez az állótőke révén (amely egyébként maga is a munka terméke és a tőke által csak elsajátított *idegen munka)* megkönnyíti munkáját (ellenkezőleg a gép révén megfosztja minden önállóságtól és vonzó jellegétől), vagy megrövidíti munkáját. A tőke ellenkezőleg csak annyiban alkalmazza a gépet, amennyiben ez a munkást képessé teszi arra, hogy idejének nagyobb részét dolgozza a tőke számára, idejének nagyobb részéhez viszonyuljon mint nem hozzá tartozóhoz, hosszabban dolgczzék egy másik számára. Ez a folyamat az egy bizonyos tárgy termeléséhez szükséges munkamennyiséget valóban egy minimumra redukálja, de csak azért, hogy a munka maximumát értékesítsék ilyen tárgyak maximumában. Az első oldal fontos, mert a tőke itt — egészen szándéktalanul — az emberi munkát, az erőkifejtést egy minimumra redukálja. Ez a felszabadult munkának javára válik majd, és feltétele felszabadulásának. A mondottakból kitűnik, milyen képtelenséget mond Lauderdale, amikor az állótőkét az értéknek a munkaidőtől független, önálló forrásává akarja tenni. Az állótőke csak annyiban ilyen forrás, amennyiben maga is tárgyiasult munkaidő és amennyiben többletmunkaidőt tételez. Maga a gépi berendezés történelmileg előfeltételez alkalmazásához — lásd fentebb Ravenstone-t — fölös kezeket. Csak ott, ahol a munkaerőfelesleg megvan, lép közbe a gépi berendezés, hogy munkát pótoljon. Csak a közgazdászok képzelődésében történik az, hogy a gépi berendezés az egyes munkás segítségére siet. Csak munkások tömegeivel működhet, akiknek a tőkével szemben való koncentrációja egyike a tőke történelmi előfeltételeinek, mint láttuk. Nem azért lép be, hogy hiányzó munkaerőt pótoljon, hanem hogy tömegesen meglevőt szükséges mértékére redukáljon. Csak ott, ahol a munkaképesség tömegben van meg, lép be a gépi berendezés. (Erre visszatérni.)

Lauderdale azt hiszi, nagy felfedezést tett azzal, hogy a gépi berendezés nem növeli a munka termelőerejét, mert ellenkezőleg pótolja azt, illetve azt teszi, amit a munka a maga erejével nem tehet meg. A tőke fogalmához tartozik, hogy a munka megnövelt termelőereje, ellenkezőleg, mint egy rajta kívül álló erő megnövelése és mint saját elerőtlenítése van tételezve. A munkaeszköz önállóvá teszi a munkást — mint tulajdonost tételezi őt. A gépi berendezés — mint állótőke — önállótlannak tételezi, elsajátítottnak tételezi őt. A gépi be-

rendezésnek ez a hatása csak annyiban érvényes, amennyiben mint állótőke van meghatározva, és csak azáltal van mint ilyen meghatározva, hogy a munkás mint bérmunkás, és egyáltalában a tevékeny egyén mint puszta munkás viszonyul hozzá.

Állótőke és forgótőke mint két különös tőkefajta. — Állótőke és a termelési folyamat folytonossága. — Gépi berendezés és eleven munka. (A feltalálás üzlete.)

Míg eddig állótőke és forgótőke pusztán mint a tőke különböző átmeneti meghatározásai jelentek meg, most ennek különös létezési módjaivá kényedtek, és az állótőke mellett megjelenik a forgótőke. Most ez két különös tőkefajta. Amennyiben egy tőkét egy meghatározott termelési ágban szemügyre veszünk, erre a két adagra osztva jelenik meg, illetve meghatározott arányban a tőke e két fajtájára esik szét.

A termelési folyamaton belüli különbség, eredetileg munkaeszközök és munkaanyag, és végül munkatermék, most mint forgótőke (a két első) és állótőke jelenik meg. A tőkének pusztán anyagi oldaláról való megkülönböztetése most fel van véve magába a tőke formájába, és mint őt differenciáló jelenik meg.

Azon nézet számára, amely — mint *Lauderdale* stb. — szerint a tőke mint olyan, a munkától elválasztva *értéket* hozhat létre és ezért *többletértéket* (vagy profitot) is, az állótőke — nevezetesen az, amelynek anyagi létezése vagy használati értéke a gépi berendezés — az a forma, amely még a legtöbb látszatot adja felszínes tévedéseinek. Velük szemben pl. a „*Labour defended*"-ben rámutatnak arra, hogy az útkészítő osztozhat ugyan az úthasználóval, de maga az „út" nem.*

A forgótőke — már előfeltételezve, hogy különböző fázisait valóban befutja — a forgalmi idő csökkenését vagy növekedését, rövidségét vagy hosszúságát, a forgalom különböző szakaszainak könnyebb vagy fáradságosabb lemérését eszközli; annak a többletértéknek egy csökkenését, amelyet egy adott időközben létre lehetne hozni e megszakítások nélkül — vagy *mert az újratermelések száma kisebb* lesz, vagy mert az *állandóan a termelési folyamatban levő tőke* mennyisége összezsugorodik. Ez egyik esetben sem az előfeltételezett érték csökkenése, hanem növekedésének csökkent sebessége. Mihelyt azonban az állótőke bizonyos kiterjedésig fejlődött — és ez a kiterjedés, mint utaltunk rá, egyáltalában a nagyipar fejlődésének mérője —, tehát a nagyipar termelőerőinek fejlődéséhez viszonyítva nő — az állótőke maga ezeknek a termelőerőknek a tárgyiasulása, ők maguk mint előfeltételezett termék —, ettől a pillanattól kezdve a termelési folyamat minden megszakítása közvetlenül mint magának a tőkének, a tőke előfeltételezett értékének csökkenése hat. Az állótőke értékét pusztán annyiban termelik újra, amennyiben elhasználják a termelési folyamatban. A nem-felhasználás által elveszti használati értékét, anélkül hogy értéke átmenne a termékre. Ezért minél nagyobb fokozatra fejlődik az állótőke, abban a jelentésben, amelyben itt szemléljük,

* Vö.: [Hodgskin:] „Labour Defended against the Claims of Capital; . . . " London 1825. 16. o. — *Szerk.*

annál inkább lesz a *termelési folyamat folytonossága*, illetve az újratermelés állandó folyása a tőkére alapozott termelési mód külsőleg kényszerítő feltétele.

Az eleven munkának a tőke által való elsajátítása a gépi berendezésben erről az oldalról is közvetlen realitást kap: egyrészt közvetlenül a tudományból fakadó elemzése és alkalmazása mechanikai és kémiai törvényeknek, ami a gépet képessé teszi, hogy ugyanazt a munkát végezze, amelyet korábban a munkás végzett. A gépi berendezésnek ezen az úton való fejlődése azonban csak akkor következik be, amikor a nagyipar már magasabb fokot ért el, és az összes tudományok foglyul vannak ejtve a tőke szolgálatában; másrészt maga a meglevő gépi berendezés már nagy készleteket biztosít. A feltalálás akkor üzlet, a tudománynak magára a közvetlen termelésre való alkalmazása pedig számára meghatározó és őt ösztökélő szempont. De nem ez az az út, ahogy a gépi berendezés nagyban keletkezett, és még kevésbé, ahogy kicsinyben továbbhalad. Ez az út az elemzés — a munka megosztása révén, amely a munkások műveleteit már egyre inkább mechanikusakká változtatja, úgyhogy egy bizonyos ponton a mechanizmus léphet a helyükbe. *(Ad economy of power*.)* Itt tehát egyenesen úgy jelenik meg a dolog, hogy a meghatározott munkamódot a munkásról átviszik a tőkére a gép formájában, és ez által a transzpozíció által saját munkaképessége elértéktelenedik. Innen a munkások harca a gépi berendezés ellen. Ami az eleven munkás tevékenysége volt, a gép tevékenységévé válik. Így lép szembe a munkással durván-érzékien a munkának a tőke által való elsajátítása, a tőke mint az eleven munkát magába felszív — „mint hogyha teherbe esett vón".**

Ellentmondás a polgári termelés alapzata (értékmérő) és maga a fejlődése között. Gépek stb.

Az eleven munka cseréje tárgyiasultra, azaz a társadalmi munkának a tőke és bérmunka ellentétének formájában való tételezése — az utolsó fejlődése az *értékviszonynak* és az értéken nyugvó termelésnek. Előfeltétele most és továbbra is — a közvetlen munkaidő tömege, az alkalmazott munka mennyisége mint a gazdagság termelésének döntő tényezője. De abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság létrehozása kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek az erejétől, amelyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak és amely maga — ezeknek erőteljes hatékonysága — megint nem áll semmilyen viszonyban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem ellenkezőleg a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ. (Ennek a tudománynak, különösen a természettudománynak, és vele valamennyi többinek, fejlődése maga megint viszonyban áll az anyagi termelés fejlődésével.) A mezőgazdaság például a materiális anyagcsere tudományának puszta alkalmazása lesz, hogy hogyan szabályozható ez az anyagcsere a legelőnyösebben az egész társadalomtest számára. A valóságos gazdagság inkább — és ezt a nagyipar leleplezi — az alkalmazott munkaidő és a terméke közti rettentő aránytalanságban nyilvánul meg, valamint éppúgy a merő absztrakcióra redukált munka és az

* — *Az erővel való gazdálkodáshoz. — Ford.*
** Goethe, Faust I. rész, Auerbach-pince. — *Ford.*

általa felügyelt termelési folyamat hatalma közti minőségi aránytalanságban. A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz. (Amint a gépi berendezésről mondottunk, éppúgy érvényes az emberi tevékenységek kombinációjára és az emberi érintkezés fejlődésére.) Többé nem az van, hogy a munkás iktat be megváltoztatott természeti tárgyat középtagként az objektum és maga közé; hanem a természeti folyamatot, amelyet ő iparivá változtat át, iktatja eszközként maga és a szervetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít. A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő cselekvője lenne. Ebben az átalakulásban nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén — egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg. Az *idegen munkaidő ellopása, amin a mostani gazdagság nyugszik*, nyomorúságos alapzatként jelenik meg ezzel az újonnan kifejlődött, maga a nagyipar által létrehozott alapzattal szemben. Mihelyt a munka közvetlen formában többé nem a gazdagság nagy forrása, a munkaidő többé nem mértéke és nem lehet mértéke a gazdagságnak és ezért a csereérték a használati értéknek. A *tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének, éppoly kevéssé, mint a *kevesek munkátlansága* az emberi fej általános erői fejlődésének. Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik, és a közvetlen anyagi termelési folyamat levetkezi a szűkösség és ellentétesség formáját. Az egyéniségek szabad kifejlődése és ezért nem a szükséges munkaidő redukálása, hogy többletmunkát hozzon létre, hanem egyáltalában a társadalom szükséges munkájának olyan minimumra redukálása, amely azután megfelel az egyének művészi, tudományos stb. kiképződésének a valamennyiük számára felszabadult idő és létrehozott eszközök révén. A tőke maga a folyamatot végző ellentmondás [azáltal], hogy a munkaidőt minimumra igyekszik redukálni, miközben másfelől a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi. Csökkenti ezért a munkaidőt a szükséges munkaidő formájában, hogy növelje a fölösnek a formájában; ezért a fölös munkaidőt növekvő mértékben feltételként — question de vie et mort* — tételezi a szükséges munkaidő számára. Egyfelől tehát a tőke a tudomány és a természet, valamint a társadalmi kombináció és a társadalmi érintkezés minden hatalmát életre hívja, hogy a gazdagság teremtését (relatíve) függetlenné tegye a reá felhasznált munkaidőtől. Másfelől ezeket az így létrehozott óriási társadalmi erőket a munkaidővel akarja mérni, és azok közé a határok közé akarja beszorítani, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a már létrehozott értéket mint értéket fenntartsák. A termelőerők és a társadalmi kapcsolatok — mindkettő a társadalmi egyén fejlődésének különböző oldala — a tőke számára csak mint eszközök jelennek meg, és az ő számára csak eszközök is, hogy a maga korlátolt alapzatáról kiindulva termeljen. Valójában azonban ezek az anyagi feltételek ahhoz, hogy a tőkét a levegőbe röpítsék. „Igazában akkor gazdag egy nemzet, ha tizenkét óra helyett csak hatot dolgoznak. A *gazdagság* nem többletmunkaidő feletti parancsnoklás" (reális gazdagság), „hanem *rendelkezésre álló* idő azon az időn kívül, amely

* — élet-halál kérdése. — *Ford.*

a közvetlen termelésben szükséges minden egyén és az egész társadalom számára.*

A természet nem épít gépeket, mozdonyokat, vasutakat, elektromos távírókat, szelfaktorokat stb. Ezek az emberi iparkodás termékei; természeti anyag, az emberi akaratnak a természet feletti szerveivé vagy a természetben való tevékenykedésének szerveivé változtatva. *Az emberi agynak az emberi kéz által alkotta szervei ;* tárgyiasult tudás-erő. Az állótőke fejlődése jelzi, hogy milyen fokig vált az általános társadalmi tudás, knowledge, *közvetlen termelőerővé*, és ezért milyen fokig kerültek magának a társadalmi életfolyamatnak a feltételei az általános intellektus ellenőrzése alá és vannak neki megfelelően átalakítva. Milyen fokig vannak a társadalmi termelőerők termelve, nemcsak a tudás formájában, hanem mint a társadalmi gyakorlat, a reális életfolyamat közvetlen szervei.

Az állótőke fejlődésének jelentősége (egyáltalában a tőke fejlődése szempontjából). Az állótőke és a forgótőke létrehozásának viszonya. Rendelkezésre álló idő. Ezt teremteni a tőke fő meghatározása. Ellentétes formája a tőkében. — A munka termelékenysége és állótőke termelése. („The Source and Remedy.") — Felhasználás és elfogyasztás: „Economist." Az állótőke tartóssága.

Más oldalról az állótőke fejlődése jelzi még egyáltalában a gazdaság fejlődésének fokát, vagyis a tőke fejlődésének fokát. A közvetlenül a használati értékre és éppúgy a közvetlenül a csereértékre irányuló termelés tárgya maga a termék, amely a fogyasztásra van szánva. A termelésnek az állótőke termelésére irányuló része nem közvetlen élvezeti tárgyakat termel, nem is közvetlen csereértékeket; legalábbis nem közvetlenül realizálható csereértékeket. *A termelékenység már elért fokától függ tehát — attól, hogy a termelési idő egy része elegendő a közvetlen termelésre —, hogy egyre növekvőn nagyobb részt fordítanak a termelés eszközeinek termelésére.* Hozzátartozik ehhez, hogy a társadalom várhat; a már létrehozott gazdagság egy nagy részét elvonhatja mind a közvetlen élvezéstől, mind a közvetlen élvezésre szánt termeléstől, hogy ezt a részt *nem közvetlenül termelő* munkára fordítsa (magán az anyagi termelési folyamaton belül). Ez a már elért termelékenység és relatív fölösleg magas fokát követeli meg, éspedig ilyen magas fokot közvetlenül a forgótőke állótőkévé való átváltoztatásához viszonyítva. Amiként a *relatív többletmunka nagysága a szükséges munka termelékenységétől függ, úgy az állótőke termelésére* fordított — mind eleven, mind tárgyiasult — munkaidő *nagysága a termékek közvetlen termelésére szánt munkaidő termelékenységétől. A többletnépesség* (erről az álláspontról), akárcsak a *többlettermelés* feltétele ennek. Azaz a közvetlen termelésre fordított idő eredményének relatíve túl nagynak kell lennie, hogy közvetlenül igénybe vegyék az ezekben az iparágakban felhasznált tőke újratermelésére. *Minél kevésbé* hoz az *állótőke* közvetlenül gyümölcsöket, avatkozik bele a *közvetlen termelési folyamatba*, annál nagyobbnak kell lennie ennek a relatív *többletnépességnek és többlettermelésnek;* tehát többnek kell lennie ahhoz, hogy vasutakat építsenek, csatornákat, vízvezetékeket, távírókat stb., mint ahhoz, hogy egyenesen a közvetlen termelési folyamatban tevékenykedő gépi berendezést

* „The Source and Remedy . . . " 1821, 6. o. — *Ford.*

építsenek. Ezért — amire később visszatérünk — a modern ipar állandó túl- és alultermelésében — állandó ingadozások és görcsök az aránytalanság következtében, amelyben hol túl kevés, hol túl sok forgótőkét változtatnak át állótőkévé.

[[*Sok rendelkezésre álló idő teremtése* a szükséges munkaidőn kívül egyáltalában a társadalom és mindegyik tagja számára (azaz tér teremtése az egyesek, ezért egyúttal a társadalom termelőerőinek teljes kifejlődése számára), ez a nem-munkaidő teremtése a tőke álláspontjáról, akárcsak valamennyi korábbi fokon, mint némelyek nem-munkaideje, szabad ideje jelenik meg. A tőkénél ehhez az járul, hogy a tömeg többletmunkaidejét a művészet és a tudomány minden eszközével növeli, mert gazdagsága közvetlenül a többletmunkaidő elsajátításában áll; mivel *célja közvetlenül az érték*, nem a használati érték. Ily módon a tőke, akarata ellenére, szerszám a társadalmilag rendelkezésre álló idő megteremtésében, hogy a munkaidőt az egész társadalom számára egy süllyedő minimumra redukálják, és ily módon az időt mindenkinek szabaddá tegyék saját fejlődése számára. De a tőke tendenciája mindig az, hogy egyfelől *rendelkezésre álló időt teremtsen, másfelől ezt többletmunkává változtassa át.* Ha az előbbi túl jól sikerül neki, akkor többlettermelésben szenved, és akkor a szükséges munkát megszakítják, mert *a tőke nem* tud *többletmunkát* értékesíteni. Minél inkább kifejlődik ez az ellentmondás, annál inkább kitűnik, hogy a termelőerők növekedését nem lehet többé idegen többletmunka elsajátításához láncolni, hanem magának a munkástömegnek kell elsajátítania saját többletmunkáját. Ha ezt megtette — és ezzel a *rendelkezésre álló időnek* nincs többé *ellentétes* létezése —, akkor egyfelől a szükséges munkaidőnek a társadalmi egyén szükségleteiben lesz a mértéke, másfelől a társadalmi termelőerő fejlődése oly gyorsan fog haladni, hogy habár most a termelést mindenki gazdagságára számítják majd, mindenkinek a *rendelkezésre álló ideje* nő. Hiszen a valódi gazdagság valamennyi egyén kifejlődött termelőereje. Akkor semmiképpen sem a munkaidő, hanem a rendelkezésre álló idő a gazdagság mértéke. *A munkaidő mint a gazdagság mértéke* magát a gazdagságot mint a szegénységen alapulót tételezi, a rendelkezésre álló időt pedig mint a *többletmunkaidőhöz való ellentétben és ellentét által* létezőt — vagyis az egyén egész idejének munkaidőként való tételezése, és ezért az egyén puszta munkássá degradálása, a munkának való alárendelése. *Ezért a legfejlettebb gépi berendezés most arra kényszeríti a munkást, hogy hosszabb ideig dolgozzék, mint a vadember teszi vagy mint ő maga a legegyszerűbb, legdurvább szerszámokkal tette.*]]

„Tegyük fel, hogy az ország egész munkája éppen elegendőt hoz létre az egész népesség fenntartására; nyilvánvaló, hogy nincs *többletmunka*, következésképp semmi nincs, ami tőkeként való felhalmozásra mehet. Tegyük fel, hogy az ország egész munkája annyit hoz létre egy évben, amennyi két évig tartaná fenn; nyilvánvaló, hogy egy év fogyasztásának el kell vesznie, vagy az embereknek egy évre fel kell hagyniok a termelő munkával. De a *többlettermék, vagyis tőke birtokosai . . . valami nem egyenesen és közvetlenül termelőre* fogják alkalmazni az embereket, például gépi berendezés felállítására stb." *(The Source and Remedy of the National Difficulties"* [London 1821. 4. o.].

[[Ahogy a nagyipar fejlődésével a bázis, amelyen nyugszik — idegen munkaidő elsajátítása — nem alkotja vagy hozza létre többé a gazdagságot, vele együtt a *közvetlen munka* mint ilyen nem bázisa többé a termelésnek, mivel egyfelől egyre inkább felügyeleti és szabályozó tevékenységgé változtatják; de meg azért is, mert a termék többé nem az elszigetelt közvetlen munka

terméke, és ellenkezőleg a társadalmi tevékenység *kombinációja* jelenik meg mint a termelő. „Ahol csak bevezetik a munka megosztását . . . mindegyik munkás csak egy egésznek valamely részét termeli, és minthogy egyik résznek *sincs értéke vagy hasznossága önmagában, nincs semmi, amit a munkás kézbe keríthet* [. . .]*: ez az én termékem, ezt én megtartom magamnak*". („Labour defended" [25. o.] (A közvetlen cserében az elszigetelt közvetlen munka úgy jelenik meg, mint egy különös termékben vagy a termék részében realizált, és közösségi társadalmi jellege — az általános munka tárgyiasulásaként és az általános szükséglet kielégítéseként való jellege —, csak mint a csere által tételezett. Ezzel szemben a nagyipar termelési folyamatában, ahogy egyfelől az automatikus folyamattá fejlődött munkaeszköz termelőerejében a természeti erők alávetése a társadalmi értelemnek előfeltétel, *úgy másfelől az egyesnek a munkája a maga közvetlen létezésében mint megszüntetett egyes munka, azaz mint társadalmi munka van tételezve. Ily módon e termelési mód másik bázisa elesik.*]]

Az állótőke termelésére fordított munkaidő magának a tőkének a termelési folyamatán belül úgy viszonylik a forgótőke termelésére fordítotthoz, mint a *többletmunkaidő* a *szükséges munkaidőhöz*. Abban a mértékben, ahogy a közvetlen szükséglet kielégítésére irányuló termelés termelékenyebb, a termelés nagyobb része irányulhat magának a termelési szükségletnek a kielégítésére, vagyis termelési eszközök termelésére. Amennyiben az *állótőke* termelése, anyagi oldalát tekintve is, nem közvetlen használati értékek termelésére és nem is olyan értékek termelésére irányul, amelyek a tőke közvetlen újratermeléséhez szükségesek — tehát magában az értékteremtésben relatíve megint a használati értéket képviselik —, hanem az értékteremtés eszközeinek termelésére, tehát nem az értékre mint közvetlen tárgyra, hanem az értékteremtésre, az értékesítés eszközére mint a termelés közvetlen tárgyára — az érték termelését magának a termelésnek a tárgyában anyagilag a termelés céljaként, a termelőerő tárgyiasulásának, a tőke értéket termelő erejének céljaként tételezve —, annyiban az *állótőke* termelésében benne van az, *hogy a tőke magasabb hatványon, mint a forgótőke termelésében, öncélként tételezi magát*, és *tőkeként* hatva jelenik meg. Ezért erről az oldalról is az a dimenzió, amellyel az állótőke már bír, és amelyet termelése az össztermelésben elfoglal, *mércéje* a tőke termelési módján alapuló gazdaság *fejlődésének*.

„A munkások száma mindenkor a *forgótőke* mennyiségétől kell hogy függjön; vagy, úgy kellene mondanom, az *együtt-létező munka termékeinek* azon mennyiségétől, amelyet a munkásoknak el szabad fogyasztaniok." (*„Labour defended"* [20. o.].)

A fent különböző közgazdászokból idézett passzusok mind az állótőkére mint a tőke azon részére vonatkoznak, amely bele van zárva a termelési folyamatba. „A forgótőkét elfogyasztják; az állótőkét pusztán felhasználják a termelés nagy folyamatában." (*„Economist"* [1847 nov. 6.].) Ez téves, és a a forgótőkének csak arra a részére érvényes, amelyet magát is az állótőke fogyaszt el, a segédanyagokra. „A termelés nagy folyamatában", ezt közvetlen termelési folyamatnak tekintve, csak az *állótőkét* fogyasztják el. A termelési folyamaton belüli elfogyasztás azonban valójában *felhasználás* [use], *elhasználás*. Továbbá az *állótőke nagyobb tartósságát* szintén nem merőben anyagilag kell felfogni. A vas és fa, amelyből az ágy áll, melyben alszom, vagy a kövek, amelyekből a ház áll, melyben lakom, vagy a márványszobor, mellyel egy palotát díszítenek, ugyanolyan tartósak, mint az a vas és fa stb., amelyet gépi berendezésre fordítottak. De a *tartósság* a szerszámnál, a termelési eszköznél

nemcsak abból a technikai okból feltétel, mert a fém stb. minden gépi berendezés fő anyaga, hanem mert a szerszám arra van rendeltetve, hogy megismételt termelési folyamatokban folytonosan ugyanazt a szerepet játssza. Termelési eszközként közvetlenül a használati értéke kívánja meg tartósságát. Minél gyakrabban kellene megújítani, annál költségesebb lenne; a tőkének annál nagyobb részét kellene haszontalanul ráfordítani. Tartama a termelési eszközként való létezése. Tartama termelőerejének a megnövelése. A forgótőkénél viszont, amennyiben nem változtatják állótőkévé, a tartósság semmiképpen sem függ össze magával a termelési aktussal, és ezért nem fogalmilag tételezett mozzanat. Hogy a fogyasztási alapba dobott tárgyak közül egyeseket, mivel lassan fogyasztják el és sok egyén sorjában fogyaszthatja el őket, megint *állótőkének* határoznak meg, ez olyan további meghatározásokkal függ össze (bérbeadás eladás helyett, kamat stb.), amelyekkel itt még nincs dolgunk.

„Amióta a lélektelen mechanizmust általánosan bevezették a brit gyárakba, az embereket kevés kivétellel másodrangú és alárendelt gépként kezelik, és jóval több figyelmet szentelnek a fából és fémből álló, mint a testből és lélekből álló nyersanyag tökéletesítésének." *(Robert Owen: „Essays on the Formation of the Human Character"*. London 1840, 31. o.)

Valódi megtakarítás — gazdaságosság — = munkaidő megtakarítása = a termelőerő fejlesztése. A szabad idő és a munkaidő közti ellentét megszüntetése. — A társadalmi termelési folyamat igazi felfogása.

[[A valódi gazdaságosság — megtakarítás — munkaidő megtakarításában áll; (a termelési költségek minimuma (és minimumra redukálása)); de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az *élvezésről való lemondás*, hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése. Az élvezés képessége feltétele az élvezésnek, tehát első eszköze annak, és ez a képesség egy egyéni hajlam, termelőerő kifejlődése. A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a növelésével, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére. Ez a közvetlen termelési folyamat álláspontjáról *állótőke* termelésének tekinthető; lévén ez az állótőke maga az ember. Hogy egyébként maga a közvetlen munkaidő nem maradhat elvont ellentétben a szabad idővel — ahogy a polgári gazdaságtan álláspontjáról megjelenik —, az magától értetődik. A munka nem válhat játékká, hogy Fourier akarja, akinek nagy érdeme marad, hogy nem az elosztásnak, hanem magának a termelési módnak magasabb formában való megszüntetését mint végső célt kimondta. A szabad idő — amely éppúgy pihenő idő, mint magasabb tevékenységre való idő — a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatja, és ez azután e más szubjektumként lép be a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplína, a levő [werdende] emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, materiálisan alkotó és tárgyiasuló tudomány a lett emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik. Mindkettő számára, amennyiben a munka gyakorlati kézi tevékenységet követel és szabad mozgást, mint a mezőgazdaságban, ez egyszersmind testgyakorlás.

Ahogy a polgári gazdaságtan rendszere csak lassanként fejlődik ki számunkra, úgy önmaga tagadása is, amely a végső eredménye. Most még a közvetlen termelési folyamattal van dolgunk. Ha a polgári társadalmat nagyjában és egészében szemléljük, akkor a társadalmi termelési folyamat végső eredményeként mindig maga a társadalom jelenik meg, azaz maga az ember, társadalmi vonatkozásaiban. Mindaz, aminek szilárd formája van, mint termék stb., csak mozzanatként, tűnő mozzanatként jelenik meg ebben a mozgásban. A közvetlen termelési folyamat maga itt csak mozzanatként jelenik meg. A folyamat feltételei és tárgyiasulásai maguk is egyrészt mozzanatai annak, és a folyamat szubjektumaiként csak az egyének jelennek meg, de az egyének egymásra való vonatkozásaikban, amelyeket ők éppúgy újjátermelnek, mint ahogy újonnan termelik. Saját állandó mozgási folyamatuk, amelyben éppannyira megújítják magukat, mint a gazdagság világát, amelyet létrehoznak.]]

*A munkafeltételek elidegenülése a munkától a tőke fejlődése során. (Visszájára fordulás.) A visszájára fordulás a tőkés termelési módnak az alapja, nem csak elosztásának.**

Az a tény, hogy a munka termelőerőinek fejlődése során a munka tárgyi feltételeinek, a tárgyiasult munkának növekednie kell az eleven munkához képest — és ez voltaképpen tautologikus tétel, hiszen mi mást jelent a munka növekvő termelőereje, mint azt, hogy kevesebb közvetlen munkára van szükség nagyobb termék előállításához, hogy tehát a társadalmi gazdagság egyre inkább a munkának maga a munka által előállított feltételeiben fejeződik ki —, e tény a tőke álláspontjáról nem úgy jelenik meg, hogy a társadalmi tevékenység egy mozzanata — a tárgyi munka — a másik mozzanatnak, a szubjektív, elevén munkának egyre hatalmasabb testévé válik, hanem úgy, hogy — s ez fontos a bérmunka szempontjából — a munka objektív feltételei az eleven munkával szemben egyre kolosszálisabb önállóságot vesznek fel, amely magában a kiterjedésükben ábrázolódik, és hogy a társadalmi gazdagság egyre hatalmasabb adagokban idegen és uralkodó hatalomként lép szembe a munkával. A hangsúly nem azon van, hogy ez az iszonyú tárgyi hatalom, amelyet a társadalmi munka önmagával egyik mozzanatként szembeállított, *tárgyiasult*, hanem azon, hogy *elidegenültté*, külsővé-idegenné, elidegenítetté vált, hogy nem a munkáshoz, hanem a megszemélyesített termelési feltételekhez, azaz a tőkéhez tartozik. Amennyiben a tőke és a bérmunka álláspontján a tevékenység e tárgyi testének létrehozása a közvetlen munkaképességgel ellentétben történik — ez a tárgyiasulási folyamat ténylegesen a munka álláspontjáról a külsővé-idegenné válás folyamataként, vagy a tőke álláspontjáról idegen munka elsajátításának folyamataként jelenik meg —, ez az elferdítés és visszájára fordítás *valóságos*, nem pedig pusztán *vélt*, pusztán a munkások és tőkések képzeletében létező. De a visszájára fordulásnak ez a folyamata nyilvánvalóan pusztán *történelmi* szükségszerűség, pusztán egy meghatározott történelmi kiindulópontról vagy bázisról szükségszerűség a termelőerők fejlődése számára, de semmiképpen sem *abszolút* szükségszerűsége a termelésnek; ellenkezőleg, tovatűnő, s e folyamat eredménye és célja (immanens célja) az, hogy magát ezt a bázist, éppúgy mint a folyamat e formáját, meg-

* Grundrisse... 715-717. o. — *Szerk.*

szüntesse. A polgári közgazdászok annyira kötődnek a társadalom egy meghatározott történelmi fejlődési fokának elképzeléseihez, hogy a munka társadalmi erői *tárgyiasulásának* szükségszerűsége elválaszthatatlannak tűnik nekik az eleven munkával szemben való *elidegenedésüknek* szükségszerűségétől. De azzal, hogy megszűnik az eleven munka *közvetlen* jellege, mint pusztán *egyes*, vagy mint pusztán belsőleg vagy pusztán külsőleg általános munkáé, azzal, hogy az egyének tevékenységét mint közvetlenül általánosat vagy *társadalmit* tételezik, a termelés tárgyi mozzanatairól lehántják az elidegenedés e formáját; ezzel mint tulajdont tételezik őket, mint a szerves társadalmi testet, amelyben az egyének újratermelik magukat mint egyedek, de mint társadalmi egyedek. Annak feltételeit, hogy ilyenek legyenek életük újratermelésében, termelő életfolyamatukban, csak maga a történelmi gazdasági folyamat tételezte; mind az objektív, mind a szubjektív feltételeket; ez csak ugyanazoknak a feltételeknek a két különböző formája.

A munkás tulajdonnélkülisége és a tárgyiasult munkának az eleven munka feletti tulajdona, vagyis az idegen munka elsajátítása a tőke által — a kettő csak két ellentett póluson fejezi ki ugyanazt a viszonyt — alapfeltételei a polgári termelési módnak, semmiképpen sem számára közömbös véletlenek. Ezek az elosztási módok maguk a termelési viszonyok, csak sub specie distributionis.* Ezért fölöttébb képtelen dolog, amikor például *J. St. Mill* azt mondja („Principles of Political Economy", 2. kiad. London 1849, I. köt. 240. o.): „A gazdagság termelésének törvényei és feltételei fizikai igazságok jellegével bírnak . . . A gazdagság elosztásával nem ez a helyzet. Ez csupán emberi intézmények kérdése." (239—240. o.) A gazdagság termelésének „törvényei és feltételei" és „a gazdagság elosztásának" törvényei ugyanazok a törvények különböző formában, és ezek is, azok is változnak, ugyanannak a történelmi folyamatnak vannak alávetve; egyáltalában csak mozzanatai egy történelmi folyamatnak.

Nem szükséges különös éleselméjűség annak megértéséhez, hogy például a jobbágyrendszer felbomlásából keletkezett szabad munkából vagy bérmunkából kiindulva a gépek csak az eleven munkával ellentétben, vele szemben idegen tulajdonként és ellenséges hatalomként *jöhetnek létre ;* vagyis hogy tőkeként kell szembelépniök vele. De éppoly könnyű azt átlátni, hogy a gépek nem szűnnek majd meg a társadalmi termelés hatótényezői lenni, mihelyt például a társult munkások tulajdonává lesznek. Az első esetben azonban elosztásuk, vagyis az, hogy a munkásnak *nem tulajdonai*, ugyanannyira feltétele is a bérmunkára alapozott termelési módnak. A második esetben a megváltozott elosztás a termelés *megváltozott*, csak a történelmi folyamat révén létrejött új alapzatából indulna ki.

(Ford.: Lissauer Zoltán)

* — az elosztás szempontjából. — *Ford.*

FIGYELŐ

DR. BALOGH ELEMÉR
1917—1965

1965. április 6-án tragikus körülmények közt elhúnyt dr. Balogh Elemér, a filozófiai tudományok kandidátusa, az MSZMP Pártfőiskola volt tanszékvezető tanára.

Dr. Balogh Elemér 1938-ban kapcsolódott be az illegális kommunista párt harcaiba. Tevékenyen vett részt a debreceni Márciusi Front munkájában, a baloldali népi kollégiumi mozgalom szervezésében, az ellenállási mozgalomban. A felszabadulás után különböző vezető pártfunkciókban dolgozott. Kiváló képességei, széleskörű tudása, oktatói adottságai, mozgalmi tapasztalatai, színes egyénisége, az emberek szeretete tette alkalmassá arra, hogy 1948-ban a párt az ideológiai terület megerősítésére küldhesse. A Pártfőiskola a hallgatók értelmére és érzelmére egyaránt kiválóan hatni tudó népszerű előadó tanáraként, később a filozófiai tanszék vezetőjeként a felsőfokú pártoktatásban és ezen kívül a pártban, a TIT-ben egyaránt a marxi—lenini elvek szuggesztív, meggyőző erővel bíró propagandistájaként tevékenykedett. Az ellenforradalom után egy ideig az MSZMP KB pártszervezője volt, majd később ismét a Pártfőiskola tanszékvezetőjeként működött, amíg súlyos betegsége a munkából való kiválásra nem kényszerítette.

Tudományos tevékenységével éppúgy, mint propaganda munkájával a szocialista építés ideológiai feladatainak megoldásából igyekezett aktívan kivenni részét. Már 1945-ben, egyetemi doktori disszertációjában elméletileg lép fel a fasizmus eszmei öröksége, a nacionalizmus, az antiszemitizmus ellen, ezt a célt szolgálta meggyőzően, színvonalas érveléssel számos cikke és az „antiszemitizmus és a cionizmus igazi arca" címmel 1955-ben megjelent munkája. Dr. Balogh Elemér a felszabadulás utáni antiklerikális, ateista felvilágosító munka egyik harcos egyénisége volt. Gondolatgazdag, színes előadásokban, a vallásról megjelent számos írásában (A vallás keletkezése — 1950.; A kereszténység eredete — 1951. c. munkájában, a „Természet és Technikában" a vallásról szóló tanulmánysorozatában és az ezeket összegező, a katolikus egyháznak az imperializmusban játszott szerepével foglalkozó — kiadatlan — monográfiájában) közvetlenül, a dialektikus materializmust, illetve filozófiai múltunkat tárgyaló írásaiban (A világ anyagisága — 1955.; Az anyag és tudat — 1955.; A materialista és antiklerikális hagyományainkról társszerzőként írt munkája — 1956.) pedig közvetve is küzdött az irracionalizmus különböző válfajai ellen.

A párt eszmei harcát támogatni kívánván vett részt Balogh elvtárs az 1953—56-os filozófiai vitában. Ebben, a vele egy véleményen levők poziciójához hasonlóan, a tényleges problémák helytálló jelzése és bírálata mellett az ő álláspontja is több hibás nézetet, túlzó állásfoglalást is tartalmazott. E disputa során jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy Lukács György munkásságának értékelésében túl kell lépni a sokszor csupán felszínes bírálgatásokon. Ez ösztönözte arra, hogy kandidátusi disszertációjában megkísérelje a lukácsi életmű monografikus jellegű értékelését. Új szempontokat magában foglaló írása, amelyet a német filozófiai élet képviselői a disszertáció védésekor nagyra értékeltek, hazánkban csak egy részletéből ismert. A filozófiai vita nyilvánvalóvá tette azt is, hogy a dogmatizmus pozícióiból nem lehet sem a marxizmust fejleszteni és számára új híveket szerezni, sem a vele szemben álló nézetek ellen sikeresen küzdeni. Ez a felismerés öltött testet Balogh Elemér több írásában, amelyekben szembeszállt az osztályok és osztályharc dogmatikus és revízionista felfogásával, az erkölcsi nevelés szektás, illetve individualista elveivel. Több munkájában Balogh elvtárs kísérletet tett arra, hogy az idegélettan, a pszichológia egyes kérdéseinek marxista magyarázatát nyújtsa. Ez írásaitól — bár több problematikus és hibás álláspontot is magukban foglalnak — nem lehet elvitatni a gondolatok merészségét, mélységét, eredetiségét.

Dr. Balogh Elemér aktívan részt vett a filozófia tudományszervezési kérdéseinek megoldásában, a marxista filozófiai közélet kialakításában is. Tagja volt az MDP, majd a MSZMP Filozófiai Elméleti Munkaközösségeinek. Hosszú ideig tevékeny részt vállalt a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottságának, a Művelődésügyi Minisztérium Filozófiai Bizottságának, a TIT Filozófiai Választmányának munkájában. A marxista filozófia egyetemi oktatásának és széleskörű propagandájának eredményeiben lelkes, áldozatos munkájának is része van.

Dr. Balogh Elemér ahhoz az ifjú filozófus nemzedékhez tartozott, amely a felszabadulás után a párt felhívására és annak szolgálatában kezdte meg elméleti tevékenységét. Betegsége, majd tragikus halála ideológiai életünk súlyos vesztesége.

A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része

„A természet dialektikájáról mint filozófiai tudományról" címmel G. V. Platonov és M. N. Rutkevics tollából a Voproszi Filoszofii 1963. évi 3. számában cikk jelent meg, melyet hónapokig tartó országos filozófiai vita követett, közvetlenül érintve olyan kérdéseket, mint a marxista filozófia továbbfejlődésének iránya és formája, a marxista filozófia belső struktúrája, viszonya a többi tudományokhoz stb.

Platonov és Rutkevics koncepcióját a következőkben foglalhatjuk össze: 1. A modern természettudományok rohamos fejlődése és az ezzel járó differenciálódás következtében a marxista filozófia továbbfejlődésének szükségszerű szakasza a természet dialektikájának mint viszonylagosan önálló filozófiai tudománynak a kialakulása. 2. E filozófiai diszciplína tárgya a dialektikus materializmus törvényei specifikus megjelenésének, érvényesülésének vizsgálata az élettelen és az élővilágban, miként a történelmi materializmus és a dialektikus logika elvégzi ezt a feladatot a társadalom, ill. az emberi gondolkodás területén. 3. A természet dialektikája megteremtésének igénye összhangban van azzal az eszmei hagyatékkal, melyet Engels „A természet dialektikája" c. művében alkotott meg. 4. A természet dialektikája analóg helyet foglal el a marxista filozófia egységes rendszerében a történelmi materializmussal és a dialektikus logikával, s valamennyi között centrális helyen a dialektikus materializmus áll.

Az e felfogást megerősítő és támogató álláspontokkal szemben számos ellenérv hangzott el, ezek a következőkben summázhatók. 1. A természet dialektikája tárgyának meghatározásával vagy nem értettek egyet, vagy nem tartották elég világosan körvonalazottnak. Amit Platonov és Rutkevics a természet dialektikája tárgyaként jelölt meg, azt egyesek a természettudományok hatáskörébe tartozó kérdések komplexumának tartották, mások viszont ezekre a dialektikus materializmus illetékességét hangsúlyozták. 2. Ezzel kapcsolatosan az ellenvetések egy részéből világosan kicsendült az aggodalom, hogy ha a dialektikus materializmus törvényeinek a természeti folyamatokban való specifikus megjelenésével a természet dialektikája foglalkozik, akkor nem kárhoztatjuk-e a természettudományokat tényeket gyűjtő empirikus tudománnyá, a dialektikus materializmust pedig üres absztrakciók foglalatává. 3. Sokan vitatták a dialektikus logikával, de főleg a történelmi materializmussal való analógia létjogosultságát.

I. A természetfilozófia szükségessége

A kérdéssel kapcsolatos érdemi fejtegetés előtt meg szeretném jegyezni, hogy kifejezőbbnek és előnyösebbnek tartom a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó filozófiai tudomány megjelölésére a „természetfilozófia" elnevezést, vagy pontosabban: a „dialektikus materialista természetfilozófia" elnevezést. Véleményem szerint nem kellene túlzottan félteni ettől a terminus technicustól amiatt, hogy a Marx előtti természetfilozófia diszkreditálta ezt a nevet, már csak azért sem, mert a régi természetfilozófia minden hibája ellenére történelmileg szükségszerű foka volt a filozófia fejlődésének, s mint ilyen, bizonyos határok között pozitív hozzájárulás is volt ehhez a fejlődéshez. Arról nem is szólva, hogy ma senki sem kardoskodik a régi természetfilozófia visszaállítása mellett. Az ilyen törekvés minden bizonnyal halva született kísérlet lenne. Nem látom értelmét Engels azon kijelentése feletti túl sok meditálásnak, mely szerint „Ma, amikor a természetkutatás eredményeit csak dialektikusan, vagyis saját összefüggésük értelmében kell felfogni, hogy korunknak megfelelő 'természeti rendszerhez' jussunk el,

amikor ennek az összefüggésnek dialektikus jellege még a természetkutatók metafizikusan iskolázott fejébe is akaratuk ellenére befurakodik, ma a természetfilozófia végleg kiküszöbölődött. Felújításának minden kísérlete nemcsak fölösleges lenne, hanem *visszaesést jelentene.*"[1] Ezt ugyanis érdekes módon a természet dialektikájának mint külön tudománynak mind a hívei, mind pedig ellenzői egyaránt citálják. Engels e sorait sokféleképpen lehet interpretálni, de az biztos, hogy itt nem a jövőről ír, és nem a „természetfilozófia" mint a XX. század modern természettudományos eredményeit filozófiailag általánosító dialektikus materialista filozófiai diszciplína ellen hadakozik.

A természettudományok rohamos fejlődésével szükségszerűen együttjáró folyamat e tudományok differenciálódása, a régi keretekből újabb és újabb tudományok kiszakadása és önállósulása. E differenciálódási folyamat hatásaként jelenik meg a filozófia differenciálódásának szükségessége. Ezt az igényt az élet két oldalról is támasztja. Egyfelől a természettudományok oldaláról, melyek az anyagi világ újabb mélységeibe hatolva egyre több filozófiai problémát vetnek fel, s ugyanakkor ezzel párhuzamosan, épp kutatási területük specifitása következtében, egyre inkább elveszítik a lehetőségét annak, hogy saját kereteik között választ is kapjanak ezekre a világnézeti kérdésekre. Másfelől a filozófia, pontosabban a dialektikus materializmus oldaláról, amely az ismeretek mai fokán általánosításait épp szerteágazó mivoltuk miatt nem vonhatja le közvetlenül a természettudományokból. További fontos szempont: ha a filozófia nem foglalkozik behatóan a természettudományok nyújtotta gazdag anyag filozófiai feldolgozásával, akkor a dialektikus materializmus előbb-utóbb egyoldalúvá válik, ami óhatatlanul azzal jár, hogy „szociologizálódik", amin a társadalmi törvényeknek — itt a történelmi materializmus törvényeinek — a természetre való extrapolálását értem. Ez paradox módon annak ellenére következnék be, hogy épp a marxizmus hangsúlyozza: a különböző mozgásformákat nem lehet mechanikusan egymásra visszavezetni, és az egyik törvényszerűségeit a másikra kiterjeszteni. A természettudományok filozófiai problémái viszonylagos önállóságának létjogosultsága mellett szól az oktatás tapasztalata is. A természettudományok dialektikus materialista világnézeti alapon történő oktatása a kommunista szakemberképzésnek egyik feltétele. Egyrészt azonban a természettudományi tárgyak oktatói gyakran csak arra szorítkoznak, hogy a legkézenfekvőbb esetekben az adott természettudományos kérdés és a filozófiai tanítás összefüggésére, összhangjára hivatkoznak, másfelől viszont a filozófia előadói legtöbbször a példálódzás színvonalán maradnak, holott a példák felsorolásának elégtelenségére már Lenin rámutatott, amikor helyteleníti, hogy „... az ellentétek azonosságát *példák* összegének tekintik, ... nem pedig a megismerés törvényének.."[2] Mindennek lényegi oka, hogy hiányzik a természettudományok részletes filozófiai általánosítását adó természetfilozófia, s ezzel *hiányzik egy olyan láncszem a szaktudományok és a dialektikus materializmus között,* amelyet semmiféle rögtönzéssel nem hidalhat át a filozófus, ill. a természettudós, képviselje az oktatás bármily magas színvonalát is.

II. A természetfilozófia tárgya és helye a tudományok rendszerében

A természetfilozófia tárgya Platonov és Rutkevics szerint — s ezzel egyetértek — az objektív dialektika törvényei specifikus megjelenésének és hatásának tanulmányozása az élettelen és az élővilágban, továbbá azon természeti törvényszerűségek vizsgálata, melyek általánosságuknál fogva nem egy, hanem több vagy valamennyi természeti folyamatra jellemzőek, s ezért mint közvetlen filozófiai jelentőséggel bíró törvényszerűségek a konkrét tudományokból absztrakció útján kiemelhetők. Közéjük tartoznak pl. a megmaradási törvények, az anyag, mozgás, tér, idő általános összefüggései, a természetben általánosan érvényesülő kölcsönhatások a jelenségek és környezetük között, a dolgok egymásba való átalakulása stb.

Az ezzel az állásponttal szemben felhozott ellenvetésekhez az alábbiakban néhány kritikai megjegyzést szeretnék fűzni. Az egyik ilyen álláspont szerint a dialektikus materializmus törvényei specifikus megjelenését magának a dialektikus materializmusnak kell tanulmányozni, mivel elvileg lehetetlen, hogy egy törvény az egyik, specifikus megjelenése pedig már egy másik tudomány tárgyát alkothassa.[3] Ez a felfogás akaratlanul is az egész

[1] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx Engels Válogatott Művek II. köt. Kossuth, 1963. 353. o.

[2] Lenin Művei 38. köt. 347. o.

[3] B. Sz. Grjaznov, A. Ja. Jermolov, A. M. Korsunov, E. P. Nikitin: A természettudományok filozófiai problémáinak helyéről a marxista filozófia struktúrájában. Voproszi Filoszofii, 1964/5.

filozófia létjogosultságát vitatja, hiszen a dialektikus materializmus minden törvényszerűségének és kategóriájának konkrét megjelenését a maguk területén a szaktudományok vizsgálják. Ugyanennek a felfogásnak a másik oldala domborodik ki abban az ellenvetésben is, hogy ha a természet dialektikája foglalkoznék olyan természeti törvényekkel, mint pl. a megmaradási törvények, akkor ezzel a szaktudományokat üres empíriára kárhoztatnánk.[4] De miért ne foglalkozhatnának a természettudományok azzal, amivel a természetfilozófia? A dialektikus materializmusnak vagy a természetfilozófiának nincs és nem is lehet olyan tárgya, amellyel más oldalról és más eszközökkel e konkrét tudományok ne foglalkoznának — ez természetszerűen következik az egyes és általános dialektikus viszonyából. Egy másik ellenvetés[5] szerint önállónak csak az a tudomány tekinthető, amelynek önálló tárgya és önálló módszere van, a természet dialektikája pedig egyikkel sem rendelkezik, az általános fejlődéstörvények specifikus megjelenésével ugyanis — szerinte — a dialektikus materializmus foglalkozik, s a módszere is azonos a dialektikus materializmuséval, azaz dialektikus. Ezzel szemben, véleményem szerint, a dialektikus materializmus a természet általános törvényeivel csak egy bizonyos szintig foglalkozhat, nevezetesen azokkal, amelyek a megismerés másik két — a társadalom és a gondolkodás — területén is érvényesülnek. A fejlődéstörvények érvényesülésének szűkebb területeit a természettudományok mai sokrétű fejlettsége mellett a dialektikus materializmus nem tanulmányozhatja. Ami pedig a módszert illeti, ez valóban szintén nem originálisan új a természet dialektikájában, de mint csak viszonylagos önállósággal rendelkező filozófiai tudománynak erre nincs is szüksége. Sőt a dialektikának mint módszernek specifitása éppen az, hogy bármely — tehát még nem filozófiai — tudománynak is adekvát módszere lehet, s ettől ezek a tudományok még nem veszítik el önnállóságukat, azaz nem sorolódnak bele a filozófiába. A természetfilozófia tehát rendelkezik mind — viszonylag — önálló tárggyal, mind — viszonylag — önálló módszerrel is, mert a dialektikus materializmus törvényei és módszere az általánosság különböző szintjén mást és mást jelentenek. Ez az érvényesülésbeli szintkülönbség adja az alapját a természetfilozófia viszonylagos önállóságának, természetesen nem feledkezve meg a viszonylagosságról, amelyről a vitatkozók gyakran megfeledkeznek, s olyan dolgokat kérnek számon a természetfilozófia „híveitől", amit azok soha sem állítottak.

Nézzük a természetfilozófia belső struktúráját és helyét a többi tudományokhoz, valamint a dialektikus materializmushoz való relációban. Ami a belső struktúrát illeti, Platonov és Rutkevics szerint a természet dialektikája két fő területet ölelne fel, úgy mint az élettelen és az élőtermészet dialektikáját. Az alapstruktúrát — véleményem szerint — valóban ez képezi, de ennél feltétlenül tovább kell menni, mert ma elkerülhetetlenül külön filozófiai problémákat vet fel a fizika, a kémia, a biológia, sőt a fizikán belül a makrotestek fizikája és a mikrofizika is más-más problémákat érint. A biológiai tudomány filozófiai kérdéseit is külön-külön kell vizsgálni mind a növény-, mind az állattan területén a rendszertan, morfológia, ökológia, genetika, fiziológia, biokémia vonatkozásában egyaránt. Ezzel korántsem akarom állítani, hogy külön filozófiája van, mondjuk, a növényrendszertannak vagy a kvantumfizikának — ez egyenlő lenne a filozófia sajátos jellegének tagadásával. De ahhoz, hogy a meglevő filozófiai törvények megjelenését ismerjük, egészen e tudományok szintjéig kell menni, és a tőlük készen kapott anyagokat filozófiailag értékelni kell. A felsorolt tudományok vonalán visszafelé haladva eljutunk az élettelen és az élőtermészet filozófiai kérdéseinek komplexumáig, a kettő egységét megalkotva a természetfilozófiáig, következő láncszem a dialektikus materializmus lenne. Hogy e résztudományok filozófiai általánosításából hogyan „áll össze" a természetfilozófia, az bonyolult, és elsősorban a gyakorlat által eldöntendő kérdés. Véleményem szerint a természetfilozófia nem lehet egyszerű halmaza a szaktudományokból feltárt filozófiai problémák sokaságának. Újabb analízisre és szintézisre van itt szükség, amely szelektálva a fizikában, kémiában, biológiában jelentkező problémákat kiemeli azokat, melyek közös vonásokat mutatnak, melyek az általánosság erejével bírnak a természetben, mert csak így kaphatjuk meg a természetfilozófiát, melyre mint egyik alapra közvetlenül épülne a dialektikus materializmus. Hol van tehát a természetfilozófia határa? „Lent" a természettudományos kísérleteknél és azoknál a következtetéseknél, melyeket a természettudományok vannak hivatva elvégezni, „fent" pedig azoknál a filozófiai törvényeknél, melyek már nemcsak a természetben, hanem a társadalomban és a gondolkodásban is érvényesek, mert ezek megalkotása, továbbfejlesztése már nem a természetfilozófia, hanem a dialektikus materializmus feladata. Ezek a határok természetesen viszonylagosak, de

[4] A. I. Verbin, F. K. Kocsetkov: Nézeteltéréseink. Uo.
[5] B. Sz. Grjaznov stb. id. cikk.

amellett eléggé határozottak ahhoz, hogy semmiféle összekeveredéstől, elmosódástól ne kelljen tartanunk.

Milyen helyet foglal el a természetfilozófia a természettudományokhoz és a filozófiai tudományokhoz, elsősorban a dialektikus materializmushoz viszonyítva? Mint ahogyan az eddigi fejtegetésekből is kitűnik, *itt az egyes, különös és általános viszonyával találkozunk.* Egyesnek tekintem ebben a vonatkozásban a szaktudományokat, különösnek a természetfilozófiát, és általánosnak a dialektikus materializmust. Mint minden különös az általánosabbhoz képest egyes, úgy a természetfilozófia a dialektikus materializmushoz képest egyes, hiszen törvényeit nem általában az egész anyagi világ, hanem csak a természet aspektusából vizsgálja, a szaktudományokhoz képest viszont általános, mert feltárja a különböző szakterületek általános közös vonásait, kiindulva a fizikai, kémiai és biológiai tudományokból, eljutva a természetnek mint egésznek általános törvényeihez. A természetfilozófiának különösként való „besorolása" rávilágít arra a tényre, hogy a filozófiai megismerésre is vonatkozik a megismerésnek az a törvénye, hogy az egyestől a különösön keresztül halad az általánoshoz és onnan vissza az egyeshez.

Szólnunk kell a természetfilozófiának a történelmi materializmussal való kapcsolatáról is, márcsak azért is, mert a vitában ebben a vonatkozásban hangzott el a legtöbb kritikai megjegyzés, pl. A. I. Verbin és F. K. Kocsetkov idézett írásában, valamint más cikkekben is. A többi között vitatták az analógia létjogosultságát, hivatkozva arra, hogy a történelmi materializmus történetileg másként alakult ki, mint a természet dialektikája, s hogy nagyobb fordulatot jelentett a történelemszemléletben, mint a dialektikus materializmus a természetszemléletben. A történeti kialakulás minőségi különbsége nem cáfolja a természet dialektikájának létjogosultságát, az osztálytársadalom viszonyai között ugyanis idealista és metafizikus nézetek nemcsak a társadalom, hanem a természet szemléletében is jelentkeznek, s ez utóbbiakat csak a marxista természetfilozófia birtokában tudjuk érdemben bírálni. S ha perspektivikusan nézzük a dolgokat, létrejöhetnek olyan társadalmi viszonyok, melyek között az idealizmus utolsó bástyáit éppen a természettudományok új s ezért sokszor hipotetikus jellegű és nehezen értékelhető eredményeinek idealista interpretálása fogja képezni.

Ami a dialektikus materializmust illeti, nyíltan meg kell mondani, hogy a természetfilozófia kialakulásával a dialektikus materializmus szűkebb lesz azzal, hogy az eddig a keretei között kifejtett természetfilozófiai problémák leválnak róla. Ugyanakkor viszont a természetfilozófiára támaszkodva új kérdésekkel fog gyarapodni, a meglevőket pedig sokoldalúbban, mélyebben oldja meg. Ez egyik útja lesz a dialektikus materializmus intenzív továbbfejlődésének, mert a természetfilozófia által „szállított", a filozófiai általánosságnak egy alacsonyabb szintjén feldolgozott kérdések sokaságából meggyőzőbb általános absztrakciók létrehozására lesz képes.

III. A természetfilozófia szükségessége a biológiai tudományok filozófiai problémáinak tükrében

A természetfilozófia szükségességét a biológiai tudományok filozófiai problémái is igazolják.

Kezdjük a fejlődés fogalmával. A dialektikus materializmus általánosságban kimondja a fejlődés gondolatát, mely szerint a fejlődés az egyszerűtől a bonyolult, az alacsonyabb rendűtől a magasabb felé halad. De hogy állunk ezzel a tétellel a biológiában? Az élővilágban Schleiden és Schwann sejtelmélete, Lamarck, Haeckel és elsősorban Darwin evolúciós elmélete, Oparin életkeletkezés-elmélete óta az élővilág fejlődése bebizonyított tény. De vajon a filozófia értékelte-e, hogy a bonyolultabbá válás nem egyedüli tendenciája az életjelenségek fejlődésének, hogy az *egyszerűsödés, a redukció* mind a növény-, mind az állatvilág fejlődésének közös tendenciája a bonyolulttá válás folyamatán belül? Ha ez így van a biológiában, s véleményem szerint más formában egyszerűsödési tendencia található a társadalom fejlődésében is, akkor nem kellene-e erre vonatkozólag kiegészíteni a dialektikus materializmus fejlődésfogalmát? Persze erre csak akkor kerülhet sor, ha a „különös" filozófiai tudományok ehhez kiforrott, tudományos bizonyítással alátámasztott anyagot szolgáltatnak. Külön probléma a fejlődés és alkalmazkodóképesség viszonya a biológiában. A tökéletesebb alkalmazkodóképesség magasabb fejlettséget jelent-e? Erre igennel kell felelni. De ismerünk olyan alacsonyrendű élőlényeket, mint pl. a kékmoszatok (cyanophyta), melyeknek alkalmazkodóképessége igen nagy (az egész földön megtalálhatók, és 75—93 C°-ú vízben is megélnek). A változékonyság és öröklékenység dialektikája területén — ahol az élővilág fejlődésének centrális problémái jelentkeznek, s ahol a természettudomány még nem is nyújt viszonylag lezárt képet

s egyértelmű kísérleti adatokat — szintén számos filozófiai problémával találkoznak. Ilyen pl. az, hogy a protoplazmának az öröklődésben játszott szerepe mellett a DNS-ről és az RNS-ről mint az öröklődés információját hordozó anyagról való ismereteink beilleszthetők-e és hogyan az élővilág fejlődésének világképébe?

Vagy itt van a mennyiségi és minőségi változás törvénye. A kémia vonalán, főleg az izoméria jelenségére támaszkodva, megjelent néhány tanulmány[6] a struktúráról, mint a minőség belső tartalmáról. A biológiai kutatásnak, főleg a biokémiának egyik alapvető kérdése a struktúra. A fehérje fajspecifitásának — a mennyiségi tényezők mellett — döntő tényezője a mintegy 20 aminosavból álló strukturális kombináció és az *R*-gyök térbeli elhelyezkedése. Utalhatunk J. Segal német marxista biológusra, aki az ingerlékenységet, az élő anyag egyik minőségi jellemvonását az ingerhatásra *a fehérje struktúrájában beállt változás*nak tekinti. Ha pedig a fizika, a kémia, a biológia a maga konkrét területén a minőségi meghatározottságba lényeges elemként beleszámítja a struktúrát, akkor — a természetfilozófia közvetítésével — a dialektikus materializmusnak is kell a struktúra elvével foglalkoznia az általánosság szintjén. Ha ezen a téren a természetfilozófia a konkrét tudományokra építve továbblépne, akkor feltehetően igazolódni fog egyeseknek az az elgondolása, hogy a dialektika valamennyi törvénye nemcsak fejlődés-, hanem strukturális törvény is.

A természetfilozófia igen hálás, gazdag kérdéskomplexumának ígérkezik az ellentmondás törvénye élővilágbeli specifikus megjelenésének a vizsgálata. Hogy a mozgás, változás belső tartalmát az ellentétek egysége és harca képezi, az a legtöbb biológus és minden marxista filozófus előtt nyilvánvaló. Hogy melyek ezek az ellentmondások, azokat a biológiai tudományok többé-kevésbé feltárták, és a filozófia felsorolásszerűen foglalkozik is velük. De felsorolás nem helyettesítheti az ellentmondás törvénye érvényesülésének beható vizsgálatát. Pl. nincs tisztázva, hogy a biológiai ellentmondásokban mi értendő az ellentétek harcának fogalmán. Mert hogy nem az, ami a társadalomban, az mindenki előtt világos, de ezzel még nincs megoldva a kérdés. Ugyanígy: mit jelent az ellentétek egysége az élővilágban? A biológia rég kidolgozta és igen széles körben használja a dinamikus egyensúly fogalmát. Azonosítható-e ez az ellentétek viszonylagos egységével? S ha igen, akkor van-e az ellentétek egységének más megnyilvánulása is az élővilágban, mint a dinamikus egyensúly? Lehet-e az ellentétek harca és egyensúlya között olyan rangsorolást tenni, mint ahogyan a társadalmi jelenségeknél szoktak? Hiszen az egyensúly — legyen az a szervezet és környezet közti egyensúly, vagy egyes alkotó elemek, mint pl. a víz, a szervetlen anyagok, lipoidok, szénhidrátok, fehérjék egyensúlya, a lebontás és a szintézis egyensúlya, egyes szervek vagy szervrendszerek működésének egymáshoz viszonyított egyensúlya — alapvető feltétele az élő jelenségek létének, olyannyira, hogy elméletileg szinte valamennyi betegséget úgy tekinthetjük, mint a szervezet bizonyos típusú egyensúlyának megbomlását. Mármost ha a dinamikus egyensúly ilyen fontos szerepet játszik az élővilágban — véleményem szerint hasonló a helyzet az élettelenben is —, akkor éppen időszerű a természetfilozófia által a különösség szintjén feltárt általánosítást egy lépéssel továbbvinni, és az ellentmondás törvényén belül az eddigi tanításokat kiegészíteni a dinamikus egyensúly filozófiai magyarázatával. Továbbá ki kellene dolgozni az élőszervezetben levő belső ellentmondások hierarchiáját, egymáshoz való viszonyát, az alapvető és nem alapvető, a fő és nem fő ellentmondás, a külső és belső ellentmondás megkülönböztetésének létjogosultságát az élő világra vonatkoztatva.

Nem elhanyagolható terület a determinizmus érvényesülésének intenzívebb vizsgálata sem, melyhez kiváló konkrét anyagot szolgáltat a növény- és állatökológia s — ha legtöbb ellentmondással és nehézséggel is — a genetika. A fizika filozófiai problémái terén az indeterminizmus elleni harc napirenden van, míg a biológia terén a determinizmus igazolása és az indeterminizmus cáfolata, a mutációk kapcsán felmerülő ez irányú problémák megoldása még nagyrészt hátra van.

E kérdések felsorolása távol áll attól a szándéktól, hogy programot adjon a filozófiai kutatás számára, erre nem is hivatott, és a feladatok különben is nagyjából tisztázottak. Csupán azt kívánja bizonyítani, hogy a természetfilozófiának, a biológia vonatkozásában is van tárgya bőven, amellyel lehet és kell is foglalkozni, s aminek eredményeképpen a dialektikus materializmus is tovább fejlődik. E példákból kitűnik annak az ellen-

[6] Lásd В. И. Свидерский: О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании Соцекгиз, 1962. és Holderith József és Magyaródi Sándor: A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez. Magyar Filozófiai Szemle, 1963/1. sz.

vetésnek helytelensége, hogy ezeket a kérdéseket maga a biológia megoldhatja. Igen, a determinizmust, a mennyiségi—minőségi változást, az ellentétek egységét és harcát a szaktudományok — ez esetben a számos biológiai udomány — a maga területén vizsgálja, hiszen enélkül nem is nevezhetnénk tudománynak őket, de hogy ezek a kategóriák valamennyi biológiai folyamatra érvényesek-e, s hogy milyen közös vonásokkal bírnak, annak megválaszolását a mai specializáció és munkamegosztás mellett egy-egy szakágtól nem is várhatjuk el.

Befejezésül a szovjet vitában elhangzott azon ellenérvvel szeretnénk foglalkozni, mely szerint a természet filozófiai problémáival fontos foglalkozni, ez azonban csak a filozófusok közötti munkamegosztás kérdése lehet, s nem osztja meg a filozófia tudományát magát.[7] Véleményem szerint a legtöbb új tudomány úgy keletkezett, hogy egy meglevő tudományon belüli munkamegosztás eredményeként tette meg első lépéseit. Valóságos munkamegosztás azonban csak akkor alakulhat ki, ha a munka tárgya — ez esetben a tudományos munkáé — objektíve megosztható, tehát viszonylagosan önálló oldallal és funkciókkal rendelkezik, és nem utolsósorban, ha a társadalmi szükségletek igénylik, és a tudományos kutatás, a megismerés adott színvonala ezt lehetővé teszi. Pl. a kémia azért különül el — viszonylagosan — szerves és szervetlen kémiára, mert a valóságban vannak szerves és szervetlen anyagok, a biokémia azért önállósodhatott, mert objektíve — és relatíve — más az élő anyag kémiája, mint az élettelené, és mert mind a kettőt a társadalmi szükségletek igényelték, a megismerés mai színvonala pedig lehetővé tette. Tehát ahol első lépésként tényleges munkamegosztás lehetséges, ott rendszerint új vagy viszonylag új tudományág keletkezése is lehetséges, és ennek objektív alapját a valóságos világ sokoldalúsága és a társadalom fejlődése adja meg. E folyamatnak vagyunk tanúi jelenleg a filozófiában, ahol a filozófia tárgyának komplexitása — illetve a társadalmi szükséglet — lehetővé tette és teszi a munkamegosztást a dialektikus materializmus, a történelmi materializmus, a természetfilozófia és a dialektikus logika között, valamint viszonylagos önállósulásukat.

Hársné Varró Rózsi

[7] Lásd B. Sz. Grjaznov stb. id. cikk.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Tarján Rezső: Kibernetika

A modern természettudományos eredmények iránt érdeklődő olvasóközönség örömmel fogadta Tarján Rezső legújabb könyvét, amely 1964-ben a Gondolat Kiadó Studium-sorozatában jelent meg *Kibernetika* címmel. Tarján Rezső munkásságát jól ismerjük. Egyike azoknak a szerzőknek, akik már az 1950-es évek elejétől szívós és eredményes tevékenységet fejtenek ki a kibernetika hazai művelése mellett e tudomány elveinek és eredményeinek széles körű elterjesztése érdekében. Ezen túlmenően nem csekély részt vállalt a kibernetikával kapcsolatban felmerült ideológiai problémák megvitatásában. A különféle folyóiratokban megjelent cikkei, valamint könyvei tanúskodnak erről.

Legújabb, ismeretterjesztő szándékkal írott könyvének előszavában világos programot jelöl meg: nem csupán tudományos eredményeket akar ismertetni, hanem azt kívánja elérni, hogy olvasói az eredmények mögött rejlő alapelveket is megismerjék és megértsék. Véleményünk szerint Tarján Rezső célkitűzése teljes mértékben megvalósult; rendkívül széles körű és mély betekintést ad a kibernetika tudományos tartalmába, emellett ismerteti előzményeit és távlatait is. Nagy gondot fordít arra, hogy a tárgyalt problémakör megértéséhez szükséges alapokat is megvilágítsa, s ez az érdeklődők viszonylag széles köre számára teszi hozzáférhetővé munkáját. Nem kerüli, sőt számos helyen, ahol erre lehetőség nyílik, kifejezetten megfogalmazza és megtárgyalja a kibernetika kapcsán felmerülő filozófiai problémákat, könyvének zárófejezetében pedig külön összefoglalást és elemzést is ad róluk. Mindezek jelentőségét — úgy véljük — nem kell külön hangsúlyozni.

A könyv gazdag tematikája miatt aligha vállalkozhatunk itt arra, hogy akárcsak vázlatosan is felsoroljuk a benne tárgyalt problémákat. Ez a bőség egyrészt a kibernetika szerteágazó voltából, másrészt a szerző azon törekvéséből következik, hogy minél teljesebb áttekintést adjon. A tárgyalt témák közül csupán a legfontosabbakra fogunk utalni.

A könyv három nagy részre tagolódik; ezeket a gondolatmenet szigorú egysége és a kibernetikai problémakör igen megkapó felvázolása kapcsolja egybe.

A négy fejezetből álló első rész címe. *A kibernetika elméleti és műszaki alapjai.* Bevezetőben a szerző kifejti, milyen merőben új típusú problémákhoz vezetett a XX. századi páratlan ütemű társadalmi, gazdasági és tudományos fejlődés. Korunk termelési igényeiből, valamint abból hogy a tudományok szerepe napjaink társadalmi életében alapvetően megváltozott (miközben a tudományos kutatás belső formái is megújultak), lehetségessé, sőt *szükségessé* vált a modern nagyüzemi termelés egész rendszerének és technológiájának újraátgondolása és újjáalakítása. A termelés folyamatában előtérbe került az *automatizálás* — a kibernetika fejlődésének széles alapja és egyik ösztönzője —, a maga felettébb szerteágazó, társadalmi és technikai szempontból egyaránt jelentős következményeivel együtt. A kor szükségletei egy merőben új tudományos irányzatot hívtak életre: a kibernetikát.

A második fejezet címe: *Mi a kibernetika?* A szerző, miután vázolja a kibernetika fogalmának meghatározásával összefüggő nehézségeket, így válaszol a címadó kérdésre: „Olyan új, komplex tudományos irányzat, amely bonyolult, magasan szervezett rendszerek felépítését és viselkedését tanulmányozza a természettudományok szigorú módszereivel, elsősorban elméleti, de ahol lehet, kísérleti módszerekkel is." Nyomban ezután hangsúlyozza, hogy a szerkezeti elemek *organizációjának* a vizsgálata különös jelentőséget kap a kibernetikán belül a mesterséges automatikus rendszerek megtervezése és felépítése érdekében. Az organizációs elvek megtárgyalására a továbbiakban is nagy gondot fordít, de ezen a helyen külön kiemeli: „A kibernetika az

első tudatos kísérlet azoknak az organizációs elveknek a műszaki-konstrukciós értelemben vett gyakorlati alkalmazására, amelyek a legmagasabban szervezett rendszerekben, ti. az élő szervezetekben megfigyelhetők."

A kibernetika fogalmának meghatározása után bevezető jelleggel — a részleteket a későbbi tárgyalásra hagyva — megismerkedünk a negatív visszacsatolás és a modellezés elvével, majd a kibernetika eddigi fejlődése során feltárt néhány igen fontos eredménnyel (logikai és számológépek, valamint az automatizálás összefüggése; az organizációs elvek felhasználása megbízható működésű automaták építésére; az önreprodukáló automaták problémája). A felsorolás és ismertetés az elemzésre kerülő kérdések körét jellemzi.

A részletesebb tárgyalást *Az információelmélet alapjai* című fejezet vezeti be. Az információ fogalmának elemzése után az információ mennyiségi elméletének legfontosabb tételeit ismerteti a szerző. Külön kiemeljük a kódolás problémáinak részletes megtárgyalását, közöttük az átviteli biztonság növelésének és a hibát automatikusan felfedő és javító kódrendszerek néhány változatának az ismertetését. Az alkalmazási lehetőségek közül az információelméleti eredményeknek a nyelvtudományban és a gépi fordításnál való felhasználását részletezi. Külön alfejezetben foglalkozik az információelmélet fizikai vonatkozásaival, végül a biológiai információval, ahol külön utal a genetikus információ — feltehetően nagy távlatokat nyitó — problémáira.

Az első rész zárófejezete az elektronikus digitális számológépek gazdag kérdéskörét ismerteti. Kialakulásuk és alkalmazhatósági területük felvázolása után megismerkedünk a számológépek felépítésének és működésének alapelveivel. A legjellegzetesebb műszaki adatok ismertetése hozzásegít a számológépek tulajdonságainak pontos megértéséhez. Külön kitér a legújabban kifejlesztett elektronikus alkatrészek adta új lehetőségekre; ez az érdekes rész módot nyújt a számológépek fejlesztési távlatainak bemutatására. Tarján Rezső gondosan ügyel arra, hogy reális képet alakítson ki olvasóiban azokról az igen nagy nehézségekről is, amelyekkel a kibernetikában minden új eredményért meg kell küzdeni. Itt pl. a többszörös aritmetikai egység alkalmazására felmerült gondolatok ismertetése kapcsán a várható nagy előnyök vázolása mellett rámutat a súlyos programozási nehézségekre.

A könyv második része — *Automatizálás a technikában és a természetben* — két fejezetet ölel fel. Kiindulópontul a technikai automatizálás eredményei szolgálnak. Rámutat arra, hogy a modern automatikában nem a szerkezeti elemeken van a hangsúly (ezeket általában más területekről már jól ismerjük), hanem a belőlük felépülő rendszeren. Itt azonnal kitűnik a kibernetika kivételes jelentősége az automatizálás szempontjából, hiszen az élő szervezet adaptáló képességének műszaki célokra történő utánzását — mint az egyik legfontosabb *rendszertechnikai alapelvet* — ez a tudomány vezette be.

Egyszerű példákból kiindulva fokozatosan halad a szerző az automatizálás bonyolult elméleti és műszaki kérdéseinek felvetéséhez, majd megválaszolásukhoz. Egy hipotetikus vegyi üzem vezérlésének kitűnően részletezett példáján bemutatja, ezt követően pedig a szükséges aprólékossággal kifejti a komplex automatizálás rendkívül összetett feladatait. Az optimális szabályozás követelményeinek ismertetése után az adaptív szabályozó rendszerek műszaki modelljeit tárgyalja, rámutatva a jövő automatizálási feladatainak megoldásában betöltendő igen nagy szerepükre.

Ezután áttér az élő szervezetekben észlelhető automatizáltság tárgyalására. A szem távolság-adaptációját, a szervezet hőszabályozását és az egyensúlytartás automatikáját részletezi, majd egy alfejezetben a természeti és a mesterséges szabályozás közötti különbségekkel foglalkozik. A szerző nem hagy kétséget az iránt, hogy a különbségek számbavétele elméleti szempontból is nagy jelentőségű: megóv elhamarkodott következtetések levonásától. *Neumann János* gondolatmenete alapján két fontos — az automaták elméletében megszületett — eredményt ismertet: a megbízhatatlan alkatelemekből felépíthető, összműködésükben mégis megbízható automatákra, valamint az önreprodukáló automatákra vonatkozó tételt. E fontos tételek elemzése kapcsán külön kiemeli, hogy az önreprodukálás és az önfejlődés problémáinak teljes logikai szigorúsággal való végiggondolása (amit a kibernetikai vizsgálatok tettek lehetővé) fontos filozófiai következményekkel jár. Egyrészt szembetűnően tudománytalanná teszi egy fontos területen az idealista következtetéseket, másrészt hasznos ismeretanyagot szolgáltat a dialektikus materializmusban feltárt néhány általános törvényszerűség mélyebb megértéséhez.

A három fejezetet tartalmazó harmadik rész címe: *A gondolkodási folyamatok gépesítésének problémái.* Az ide vonatkozó

történeti előzmények vázolása után néhány igen fontos logikai fogalmat ismertet, majd az ítéletkalkulus elemeit tárgyalja. Ezután rátér az ítéletkalkulusbeli műveletek, majd általában a következtetések gépesítésével összefüggő elméleti kérdések ismertetésére és a realizálási lehetőségek bemutatására. Az egyik legérdekesebb részben a heurisztikus gondolkodás problémáját elemzi, mely igen nagy nehézségeket okozott az egyes gondolkodási folyamatok gépi utánzására irányuló kutatásokban. A szerző a legfrissebb tudományos eredmények alapján ismerteti a heurisztikus gondolkodás eddig megismert elveit és a heurisztikus programok összeállításának lehetőségeit.

A következő fejezet a tanuló gépekkel foglalkozik. A modern termelőerők fejlődése hozta felszínre azt a törekvést, hogy megkíséreljék az ember tanulásának, a tanulás módszereinek gépi utánzását. A konstruktőröket ennek az útnak a megválasztásában az is befolyásolta, hogy a tanulás fiziológiai alapjairól viszonylag sok ismerettel rendelkezünk. Ezekre utal a szerző, amikor részletes tárgyalás keretei között mutatja be a tanulás és a tanítás folyamatainak Pavlov és követői munkássága révén feltárt fiziológiai alapjait, majd pedig a műszaki instrumentálás lehetőségeit. Néhány kibernetikai állatmodell működésének ismertetését követően a neuronális automaták és a mesterséges neuronmodellek megalkotásának lehetőségeit vázolja. Érdekes új eredmények (perceptron, Steinbuch-féle tanulómátrix) közlése után a befejező sorok kellően kiemelik a tanulási folyamat gépi utánzásának — mint a kibernetika egyik központi feladatának — a jelentőségét: a tanuló gépeknek „nemcsak a konstrukciója, hanem az alkalmazása is egy teljesen új, nehéz problémát jelent, de ugyanakkor eddig ismeretlen perspektívát nyit a kutatás elé".

*

A *Befejező megjegyzések* című utolsó fejezetben a szerző az elektronikus számológépek működése és a gondolkodási folyamat viszonyát, más szóval a „gépi gondolkodás" kérdését tárgyalja. Láthatóan itt egy filozófiai jellegű kérdésről van szó, amely a kibernetika kapcsán merült fel, s a kibernetika oldaláról közelíthető meg. Ehhez azonban — mutat rá a szerző — előzetesen tisztázni kell az olyasféle problémákat, mint „hogyan működik az agy a komplex gondolkodási folysamat során? Egyes részei hogyan organizálódnak együttműködő, egységes rendszerré?" Ezek nemcsak orvosi, fiziológiai, hanem teljes mértékben kibernetikai kérdések is.

A modern elektronikus digitális számológépek és egyéb kibernetikai berendezések alkalmazásából nyert tapasztalatok megmutatták, hogy nem fiziológiai eszközökkel is sok olyan munkát el lehet végeztetni, amelyet idáig szellemi munkának tekintettünk azért, mert az ember az agyával valósította meg őket. Egyre több tény jelzi, hogy ebben a vonatkozásban a kutatás még csak a kezdetnél tart.

A szembetűnő és szokatlan eredmények hatására, a kibernetika térhódításával szinte egyidejűleg megfogalmazódott a következő kérdés: tudnak-e a gépek gondolkodni? Emlékezetes, hogy milyen heves vitákat váltott ki ez a kérdés a legkülönfélébb eszmei alapon álló emberek körében. Ennek kapcsán szélsőséges álláspontok is kialakultak, amelyeket a szerző röviden jellemez.

A mélyebbre ható vizsgálatok során — mutat rá Tarján Rezső — kiderült: ahhoz, hogy válaszolni tudjunk erre a kérdésre, konkrétan is meg kell vizsgálni, mit jelent a „gondolkodás" fogalma. A gondolkodás fogalmának mindenekelőtt filozófiai, ismeretelméleti tartalma van, amelynek pontos meghatározására a dialektikus materializmus igen nagy figyelmet fordít. Különösen kiemeli azt, hogy a gondolkodás az objektív világot tükrözi, és hogy a társadalom produktuma. Ezeket szem előtt tartva a szerző kitér néhány egyéb szempontot is tükröző definícióra a gondolkodásról (Turing, S. Cobb meghatározására), majd az alábbi következtetéshez jut: a „gondolkodnak-e a gépek" kérdésfeltevés helytelen, mert az emberi gondolkodás folyamata sokkal bonyolultabb, semhogy az analógia egyetlen kérdéssel megragadható lenne.

A helyes kérdésfeltevés — mutat rá — így hangzik: „*milyen szellemi munkákat lehet — elvileg — mechanizálni*; a komplex, *társadalmilag is* meghatározott emberi gondolkodási folyamatnak mely részeit tudják egészen vagy részben mesterséges eszközök, automaták is megvalósítani?" Az utóbbi probléma vizsgálatánál a gondolkodás törvényei mellett előtérbe kerülnek a gondolkodás mechanizmusának a kérdései is, amelyek tisztázása filozófiai szempontból szintén igen jelentős, mivel ez mind mennyiségi, mind minőségi oldalról pontos képet ad a gondolkodási folyamat mechanizmusának semmihez sem hasonlítható bonyolultságáról. Az eredményes vizsgálat lehetőségeit szem előtt tartva még tovább kell szűkíteni a kérdést, és így jutunk el a gyakor-

latilag is fontos „probléma-megoldási" folyamat gépesítésének feladatához.

A szerző mindezzel összefüggésben áttekintést ad az automaták absztrakt, általános logikai elméletének kialakulásáról és legfőbb problémáiról. Levonja a belőlük adódó következtetéseket, és anélkül, hogy a gépek fejlődésének hatalmas távlatai elé a legcsekélyebb mértékben is kívánna elvi korlátokat állítani, világosan megfogalmazza álláspontját: a gép nem gondolkodik, hanem egyszerűen — működik. Működését alapvetően az határozza meg, hogy milyen programot kap az embertől.

A szerző nem rejti véka alá ama nagy nehézségeket, amelyekkel a filozófiai közelítés küszködik. Nem hagy kétséget az iránt, hogy számos probléma a végleges filozófiai értelmezés számára még nem érett meg egészen. Nyilván további ismeretekre van szükség, s esetenként helyük van a filozófiai vitáknak is az előrehaladás érdekében.

Tarján Rezső roppant nehéz tudományos problémakört hozott olvasói által elérhető közelségbe. Könyve emellett nemcsak a kibernetika eredményeit közli és értelmezi, hanem nevel is. Úgy hisszük, művének utolsó sorai vallanak arról, ami munkája közben vezette, s amit általános célként jelöl meg: „A feladat... mindenesetre világos és egyértelmű: nemcsak arról a kétségtelenül fontos *elméleti feladatról* van szó, hogy a kibernetika tudományos problémáit megoldjuk, hanem arról a nem kevésbé fontos *gyakorlati feladatról* is, hogy mindent elkövessünk annak érdekében, hogy az ilyen automatákat az egész emberiség javára és csakis a javára lehessen felhasználni."

Székely Sándor

Annales universitatis scientiarum budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV.

Nincs egy éve, hogy a Filozófiai Szemle hasábjain megjelent az Annales első két kötetének ismertetése, s az azóta nyert tapasztalatok igazolják a jelentőségéről akkor írott szavakat. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékeinek évkönyvei — melyek továbbra is főképp másodpublikációkat közölnek idegen nyelveken — nemzetközi érdeklődést keltettek. Az első kötetekben megjelent egyes tanulmányokra reagált a szovjet filozófusok közül I. Sz. Kon, V. I. Szvigyerszkij és Grusin professzor, Kröber professzor az NDK-ból. Sipos Jánosnak „Az anyag és tudat viszonyának dialektikájához" c. cikkére a francia filozófusok figyeltek fel, s átvették a La pensée c. folyóiratban. Recenziót közölt az évkönyvről a román filozófiai folyóirat, ismertette a görög Epitheór-iszi technisz (Művészeti szemle). Az érdeklődés abban is megnyilvánul, hogy számos francia, angol, spanyol, nyugatnémet intézet és egyetem, amely csak a harmadik kötetet kapta meg, visszamenőleg kérte az I. és a II. kötet megküldését is. Különösen nagy mértékben jelentkezett ez az igény az Egyesült Államokból, így pl. a bostoni egyetem fizika tanszéke (Robert S. Cohen professzor), a Michigan egyetem könyvtára stb. kérte a kötetek elküldését. A széles körű nemzetközi érdeklődést látván különösen helyes és indokolt, hogy a IV. kötetben helyet kapott Balogh Józsefnek „Tudományos munka az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófiai tanszékén" c. négy nyelvű ismertetése, mely átfogó képet ad a tanszékek oktatóinak tudományos tevékenységéről.

Tudományos életünk kiemelkedő alakját, Molnár Eriket köszönti 70. születésnapján Sándor Pál tanulmánya: „Arcképvázlat Molnár Erikről" (magyarul a Valóság 1964. 11. számában jelent meg). Vázolja a kommunista államférfi harcos, küzdelmes életútját, méltatja alkotó, gazdag tudományos munkásságát. Balogh József cikke — Molnár Erik a történész, a szociológus és a filozófus" — szintén e sokoldalú tudományos életmű fő vonásait tárja elénk. Molnár Eriknek két írása szerepel a folyóiratban. „A törvény és a véletlen" — a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány" c. könyvének egyik fejezete — a társadalmi törvény és a véletlen marxista dialektikáját elemzi. Másik tanulmánya a marxista történelemszemléletet, a marxista történetírást védelmezi a nacionalista beütésektől, és alkotó módon járul hozzá a nemzet és a haza marxista fogalmának kiépítéséhez. A nemzeti sajátosságok problematikájával foglalkozik Szigeti József „A kultúra szocialista tartalmának és nemzeti formájának kérdéséhez" c. tanulmánya, amelyben az osztálytársa-

dalom és a nemzeti forma dialektikáját mutatja fel, valamint a nemzeti sajátosságok marxista elméletének kidolgozásához szükséges szempontokat emel ki.

A társadalomtudományok előtt álló legfontosabb feladatokat rendszerezi Mátrai László (A társadalomtudományi alkotómunka új feladatai). Ezek a feladatok a két társadalmi rendszer békés egymás mellett éléséből, a műszaki-tudományos forradalomból, országunk szocialista fejlődéséből következnek. Az évkönyvben szereplő tanulmányok mindegyike ezen időszerű problémák megoldásához kíván hozzájárulni.

A történelmi materializmus rendkívül fontos témakörével foglalkozik Balogh József dolgozata: Adalékok a társadalmi determinizmus elméletéhez. A szerző rámutat arra, hogy a determinizmus marxista fogalmát nem lehet az oksági meghatározottságra szűkíteni. A társadalom szükségszerű összefüggéseit öt főbb fejlődési típusba sorolja, s az alapvető típusok fejlődését a tudományos megismerés fejlődésével, a megismerés különböző szintű fokaival kapcsolja össze — meggyőgyőző érvekkel bizonyítván újszerű véleményét. Földesi Tamás tanulmánya, mely a szükségszerűség és a véletlen általános filozófiai problémáját vizsgálja, „Az akaratszabadság problémája" c. könyvének egyik fejezete.

A szocialista fejlődésből eredő feladatokkal több cikk is foglalkozik — így Hegedüs András „A szocialista társadalom strukturális modellje és a társadalmi rétegeződés" c. írása. Hegedüs hangsúlyozza, hogy társadalmunk rétegeződésének feltárását a szocialista nemzeti egység politikája teszi fontossá és időszerűvé. Vázolja azokat a legfőbb szempontokat, amelyeket figyelembe kell venni a szocialista társadalom strukturális modelljének megalkotásához. Lukács József „Szocializmus és valláskritika" címmel a marxista valláskritika aktuális feladataira mutat rá. Abból a tényből indul ki, hogy a szocializmust olyan körülmények között kell felépíteni, amikor a szocialista tudat még nem vált teljesen általánossá. A vallásosság teljes megszűnése csak a társadalmi lét átalakulásának következménye lehet, de ez egyáltalán nem teszi feleslegessé a vallás elleni küzdelmet. A szerző elvi és gyakorlati útmutatásokat ad ehhez a meggyőző, felvilágosító munkához.

A két társadalmi rendszer békés egymás mellett élése teszi különösen fontossá az ideológiai harc fejlesztését. Filozófiai életünkben egyre nagyobb szerepet kap a mai polgári filozófiai áramlatok kritikája. Napjaink talán leghatékonyabb nyugat filozófiáját, az egzisztencializmust bírálják Sándor Pál és Huszár Tibor tanulmányai. Sándor Pál „Az egzisztencializmus társadalmi bázisa és osztálygyökerei" c. cikkében kimutatja, hogy az egzisztencializmus osztály-meghatározottsága a kispolgári és a kispolgári-értelmiségi létből ered, abból a bizonytalanságból, amely nem tud és nem akar választani a kapitalizmus és a szocializmus között. Filozófiailag ez a lét és tudat viszonya, az elsődlegesség el nem döntésének törekvésében jelentkezik. Huszár Tibor írása — A személyiség marxista és egzisztencialista értelmezésének ellentéte — nem szorítkozik az egzisztencialista személyiségelmélet bírálatára, hanem a marxista személyiség-felfogás pozitív kifejtésével bizonyítja be, hogy a marxizmus és az egzisztencializmus ezen a ponton sem egyeztethető össze, az egzisztencialista személyiség-felfogás nem lehet a marxista filozófia „szerves kiegészítése".

Napjaink ideológiai harcai egyik legfontosabb területének helyzetét világítja meg Huszár Tibor másik cikke. (Erkölcs és társadalom). Ebben a marxista etika néhány alapvető problémáját veti fel a szerző a római Gramsci Intézet által rendezett etikai konferencia kapcsán. Akárcsak másik írásában, itt is egységet alkot a marxista etikával szemben álló burzsoá filozófiai nézetek kritikája és az erre épülő pozitív kifejtés. A marxista etika létrehozása lehetőségének és szükségességének bizonyítása mellett Huszár olyan fontos kérdésekben foglal állást, mint a hatalom és erkölcs viszonyának és a marxizmus kritikai jellegének kérdése. A polémiákban formálódó és edződő marxista etikát fejleszti tovább az erkölcsi szabadság kifejtésével Farkas Endre (Az erkölcsi szabadság). Az erkölcsi szabadság formai és tartalmi oldalának megkülönböztetésével sikerül megragadnia a moralitás viszonylagos önállósága által adott lehetőség és az eredményes erkölcsi cselekvés igazi szabadságának különbségét: „ez a szabadság — az önálló, kollektív ember alkotó tevékenysége". Az erkölcsi szabadság és általában az emberi szabadság pozitív fogalmának megalkotásához le kellett küzdeni az akaratszabadság-probléma hagyományos egyoldalú megközelítését. Ehhez járul hozzá Földesi Tamás már említett könyvének másik részlete: A dialektikus materializmus válasza az akaratszabadság klasszikus problémájára.

A művészetek filozófiai problémái sem esnek ki az Annales látóköréből. Hasznos útmutatást ad itt Szigeti József más vonatkozásban már említett írása. Mátrai

László „Lobogónk Kafka?" c. polemikus hangvételű tanulmánya — mely először a Kortársban jelent meg — Kafka értékelésében és ennek kapcsán néhány irodalomelméleti kérdésben segíti elő az eszmei tisztánlátást.

A marxista filozófia aktuális feladatainak — Mátrai László elsőnek említett tanulmányában a társadalomtudományok oldaláról érintett — kérdését Márkus György a „Természettudomány — világnézet — filozófia" c. cikkében a dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok viszonyának vonatkozásában veti fel. Helyesen állapítja meg, hogy a szaktudományok — mind mélyebb absztrakciókhoz jutva a valóság összefüggéseinek feltárásában — egyre kevésbé juthatnak helyes eredményre kutatásaikban, ha nem támaszkodnak következetesen az egész egységes anyagi világra vonatkozó filozófiai alapra. Ebből következnek a marxista filozófia feladatai a szaktudományok vonatkozásában. E feladatok megközelítésére jó példát nyújt Erdei Lászlónak „A mozgás dialektikája" c. tanulmánya. A dolgozat, amely megvilágítja a mozgás alapvető ellentmondását és megvédi azt az ellentétes oldalak metafizikus szétválasztásának kísérleteivel szemben, a szerző a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent azonos című cikkének pozitív kifejtéseit tartalmazza, kibővített és átdolgozott formában.

A dialektika egy speciális területének fejlesztéséhez járul hozzá konkrét filozófiatörténeti témán keresztül Simonovits Istvánné (Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibniz filozófiájában). Munkájának jelentőségét növeli, hogy sokoldalúan feltárja a társadalmi és természettudományos tényezők szerepét Leibniz vonatkozó nézeteinek kialakulásában. A logikai kutatásokat Szigetvári Sándornak a dialektikus logika körében mozgó „Az induktív és deduktív következtetések néhány problémája" c. dolgozata képviseli, amely először a Filozófiai Szemlében jelent meg.

Évkönyv jellegéből fakadóan az Annales mindezeket a tanulmányokat másodpublikációkként közli.

Befejezésül Sipos Jánosnak eddig magyarul meg nem jelent, „A társadalmi lét és a társadalmi tudat kategóriáinak dialektikus jellegéről" c. tanulmányát ismertetjük röviden. Az utóbbi években a magyar filozófiai életben is nagyarányú vita folyt az anyag és tudat viszonyának kérdéséről. A vita egyik kezdeményezője Sipos János volt, aki szembeszállt a filozófia alapvető kérdésének a marxizmuson belüli dualista jellegű megoldási kísérleteivel. A következetes materialista monizmus védelmében az anyag és tudat ontológiai egységét hangsúlyozta. Ezt a szempontot érvényesíti a társadalmi lét és társadalmi tudat kölcsönös viszonyát vizsgálva is. Tanulmánya elején Sipos bírálja azt a felfogást, amely minden társadalmi jelenséget mereven vagy a társadalmi lét vagy a társadalmi tudat kategóriájába sorol be. E felfogásban végső soron a lét szférája a gazdasági viszonyokkal, a tudati szféra pedig a felépítménnyel azonosult. Ennek a vulgáris gazdasági materializmusnak elméleti alapja a marxizmus klasszikus műveinek dogmatikus kezelése. Marx, Engels, Lenin a műveikben szükségszerűen a gazdasági tényezők meghatározó szerepét emelték ki a tudattal szemben, de korántsem abszolutizálták ezt a döntő mozzanatot. A gazdasági tényezők vulgáris abszolutizálása már a múlt század végén jelentkezett, s a személyi kultusz újabb társadalmi alapot teremtett a számára. A személyi kultusz ideológiája a társadalmi folyamatot a gazdasági életre szűkítette le, a szubjektív tényezőket a vezető párt szerepére csökkentette. A szerző véleménye szerint a fenti álláspont figyelmen kívül hagyja, hogy milyen konkrét körülmények között merült fel a marxista történetfelfogásban a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyának kérdése. A továbbiakban Sipos János azt vizsgálja, hogyan jön létre történelmileg és logikailag a materialista szemléletből a materialista történetfelfogás. A következőket állapítja meg: 1. A materialista történetfelfogás — a materialista monizmus szemléletével egyezően — a társadalmat az anyagi világ részének, anyagi törvények által determinált folyamatnak tekinti. Ebben a vonatkozásban a társadalomban sincsenek „nemanyagi" jelenségek, a társadalmi tudat az anyagi valóság része, mozzanata. 2. A Marx-előtti materializmus eljutott az anyag és tudat ontológiai egységének és gnoszeológiai ellentétének, a tudat másodlagosságának felismeréséhez. Társadalomszemléletében azonban nem tudta ezt az álláspontot következetesen érvényesíteni: a társadalmi környezet meghatározó szerepét végső soron az eszmék hatásával, a nagy személyiségek fellépésével magyarázta. A marxizmus ezzel szemben feltárta az eszmék valóságos szerepét a társadalom mozgásában, rámutatott ezek másodlagos, visszatükröző jellegére — kimutatva, hogy a társadalom valóságos létfeltételei nem függenek az emberek eszméitől, akaratától, elképzeléseitől. A szerző véleménye szerint a társadalmi lét és társadalmi tudat ellentmondása eb-

ben a vonatkozásban kerül előtérbe. 3. A marxizmus döntő felfedezése a materialista történetfelfogás megvalósításában az volt, hogy a társadalmi létfeltételek, körülmények között rámutatott a gazdasági viszonyok végső meghatározó szerepére. 4. A materialista történetfelfogás nem reked meg a gazdasági feltételek elsődlegességének kiemelésénél, elismeri és feltárja a felépítmény elemeinek, a tudatnak aktív szerepét a társadalom mozgásában. Az anyag és tudat viszonyának általános dialektikája — ontológiai egységük és gnoszeológiai szembenállásuk — tehát a társadalmi lét és a társadalmi tudat vonatkozásában is érvényesült. A társadalmi tudat is része a társadalom anyagi mozgásainak, szembekerülése a társadalmi léttel csupán visszatükröző jellegéből fakad. A társadalmi eszmék aktív szerepének vizsgálatánál feltárul, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyában is „. . . a gnoszeológiai aspektus átvezet bennünket az ontológiaira és viszont". Ily módon a társadalmi lét és a társadalmi tudat kategóriái nem alkalmasak arra, hogy a társadalom jelenségeit segítségükkel rendszerezzük, a léttudat viszony a társadalmi folyamat minden szintjén jelen van. A társadalom ontológiai elemzésére, alapvető strukturális viszonyainak a tanulmányozására az alap és a felépítmény kategóriái a megfelelők. A társadalmi lét és a társadalmi tudat ellentmondása a gnoszeológiai összefüggések területén alkalmazható, a tudati mozzanatok helyes értelmezése érdekében.

Sipos János bírálja egyfelől a „bogdanovizmus"-t, másfelől azt a felfogást, amely az „anyagi" viszonyok filozófiai felfogását felcseréli a „anyagi" közgazdasági fogalmával. A szerző végezetül kiemeli, hogy a történelmi materializmus általa bírált leegyszerűsítő, merev felfogása történelmietlen jellegű, ezen szükségszerűen túl kell lépni, ha választ akarunk kapni a társadalmi fejlődés új vonásaira, hiszen a kommunizmus építésével összhangban a társadalomban fokozatosan növekszik a tudatosság szerepe.

Csákó Mihály — Józsa György

A. F. Siskin: A marxista etika alapjai

Az SZKP XX. kongresszusa nyomán az elmúlt néhány évben jelentősen megnőtt az etikai kérdések iránti érdeklődés, megélénkült az e téren folyó kutató munka, fellendült az etikai szakirodalom. Mindebben a kommunista — és ezen belül az erkölcsi — nevelésnek az új társadalmi feladatokkal összefüggésben aktuálissá vált feladatai fejeződnek ki. Siskin új könyve is ennek a fellendülésnek a jegyében fogant. A mű a szerző saját eddigi munkásságának a szintézise, és egyben kísérlet a marxista etika alapvető kérdéseinek a tudományos összegezésére is.

A könyvben felvetett és kidolgozott problémák nagy száma a részletes ismertetést lehetetlenné teszi, így — rövid általános áttekintés után — csak néhány fontosabb elvi kérdést ragadunk ki. A bevezető rész meghatározza az etika tárgyát, az erkölcs fogalmát, az erkölcsi kutatás módszereit, az etikának más társadalmi tudatformákhoz való viszonyát, majd a marxista etika olyan általános elvi kérdéseivel foglalkozik, mint a jelenségek determinista felfogása, az erkölcsi felelősség lehetőségének a kérdése stb. Siskin azonban, más marxista etikusokkal egyetértésben, elvileg nem különíti el mint általános etikát a marxista etika általánosabb kérdéseit a kommunista erkölcsre vonatkozó etikától. Ebben, véleményünk szerint, elvileg teljesen igaza is van, mert nincs két etika, hanem csak egy egységes tudományos marxista etika, és ezen belül vannak különböző részek, amelyek együttesen alkotják az etikát mint tudományt. Az etika általánosabb kérdéseivel foglalkozó rész nem azonos egy különálló általános etikával, és az egyes osztályerkölcsök kialakulásával és főbb történelmi típusaival foglalkozó rész sem alkot egy különálló általános etikát. A tudományos marxista etika csak akkor általános, ha magában foglalja az etika minden alkotórészét, de különösen és elsősorban a kommunista erkölcsre vonatkozó részt, enélkül nem hogy nem általános valamely etika, de nem is tudományos. Helyesen mondja Siskin, hogy a kommunista moráról szóló tanítás a marxista—leninista etika alapvető tartalma: az erkölcs általános kérdéseit nem lehet helyesen kifejteni az erkölcs történelmileg legmagasabb típusának, a kommunista erkölcsnek a megértése és kifejezése nélkül. Ez azonban természetesen feltételezi a marxizmus előtti etikai elméletek, valamint az erkölcsnek mint a társadalmi tudat külö-

[1] Kossuth, 1964. 547 o.

nös formájának és az erkölcs történelmileg főbb típusainak a feldolgozását. A szerző ennek megfelelően a marxista etikát a következőképpen határozza meg: A marxista—leninista etika tudomány az erkölcs születéséről, lényegéről és történelmi fejlődéstörvényeiről, főképpen a kommunista erkölcs elveiről és normáiról, a kommunista erkölcsnek a fejlődéstörvényeiről és a társadalmi életben való megszilárdulásáról, a kommunizmusért folyó harcban játszott szerepéről, a dolgozók kommunista neveléséről.

Siskin a marxista etika e meghatározásának szellemében fejtegetéseiben felhasználja az etika történetének pozitív hagyományait. Ebben a vonatkozásban különösen jó és sikeres a francia materialisták, Feuerbach és az orosz forradalmi demokraták erkölcsre vonatkozó tanításainak elemzése. Kimutatja, hogy e tanítások, bár törekvéseiket tekintve progresszívek, az etika alapvető kérdéseinek a megoldásaiban elégtelenek, nem tudtak megbirkózni az egyéni és társadalmi érdek dialektikájával, mivel nem értették meg a társadalmi fejlődés alapvető törvényszerűségeit.

Siskin a könyvének második részében a kommunista erkölcs alapelveivel foglalkozik. Itt az erkölcsi kategóriák rendszerezésére való törekvés nélkül elemez néhány erkölcsi kategóriát is. Sajnos nem foglalkozik az etika alapvető kategóriájával az erkölcsi jó kategóriájával külön fejezetben. (E hiányossággal kapcsolatban utalnunk kell arra, hogy az erkölcsi kategóriák problémája általában a legkevésbé kidolgozott kérdések közé tartozik.) Ebben a részben figyelmet érdemel a kommunista erkölcs következő főbb elveinek alapos kifejtése: a kommunizmus ügye iránti odaadás mint a kommunista erkölcs legmagasabb elve, a kölcsönös együttműködés és a kollektivizmus a nép általános javáért folyó harcban, a szocialista haza iránti szeretet, a szocialista országok szeretete és minden ország dolgozóinak kölcsönös szolidaritása, a lelkiismeretes munka a társadalom javára és a társadalmi javak megőrzése s növelése, az ember az embernek barátja és elvtársa; a házasság és a család erkölcsi alapjainak taglalása; majd az olyan erkölcsi kategóriák elemzése, mint a kötelesség, a lelkiismeret, az erkölcsi tisztaság és a boldogság; végül pedig az erkölcsösség és igazságosság egyszerű törvényeinek és normáinak taglalása. Siskin meggyőzően bizonyítja, hogy a kommunista erkölcs elvei történelmileg, a munkásmozgalom fejlődésével párhuzamosan, szükségszerűen alakultak ki, s hogy ezek az elvek nem a spekulatív gondolkodás absztrakt produktumai, hanem a reális társadalmi és ezen belül erkölcsi viszonyok tudományos megfogalmazásai. A kommunista erkölcs elvei ésszerűek és értelmesek, a kor követelményeit fejezik ki. Részletesen kifejti és szinte állandóan hangoztatja ezen elvek humánus jellegét — a humánum kérdése a kommunista erkölcsnek nem egy szűk elve, hanem belső lényege.

Siskin abból indul ki, hogy már kiindulópontjában helytelen és dogmatikus kísérlet lenne a kommunista erkölcs elvei között valamiféle egyszer s mindenkorra adott, változatlan fontossági sorrendet megállapítani, mivel ez a kommunista erkölcs életből eredő elveit éppen a történelmileg változó élettől szakítaná el. A kommunista erkölcs elvei együttesen fejezik ki a kommunizmusért folyó harc erkölcsi követelményeit. A kommunista erkölcs elvei között a történelmi szituáció, a kommunizmusért folyó harc konkrét feltételei objektíve rangsorolnak, de a kommunista erkölcs legfőbb elve mindenkor a kommunizmus ügye iránti odaadás. Így lehetséges olyan időszak, amikor a nemzetközi munkásmozgalomban különös jelentőségre tesz szert az internacionalizmus követelménye, ugyanekkor nem csökken pl. a munkához való kommunista viszony jelentősége sem, más időszakban nyomatékos hangsúlyt kaphat a szocialista haza szeretete és védelme, de ugyanakkor nem csökken az internacionalizmus jelentősége sem. Éppen ebben a dialektikában fejeződik ki a kommunista erkölcs elveinek belső egysége és kölcsönös összefüggése.

Módszertani és elvi szempontból egyaránt jelentős, hogy az erkölcs fogalmának pontos meghatározása érdekében mindjárt a könyv elején precízen elhatárolja egymástól az erkölcsi szokásokat, az erkölcsi nézeteket és a morális elveket. Ezeket ugyanis sokan helytelenül azonosítják, ami elvi és módszertani szempontból egyaránt hibás. Az erkölcs születésének hajnalán az erkölcsösség alapját a szokások alkották, melyek akkor még nem váltak el a társadalom közvetlen anyagi tevékenységétől. A szokások fontos vonása az is, hogy ösztönösen halmozódtak fel. Az osztálytársadalmakban az erkölcs a társadalmi tudat különös formája is, erkölcsi nézetekben, fejlett és gyakran bonyolult erkölcsi érzésekben, normákban nyer kifejezést, ez utóbbiak együttesen az erkölcsi elvekben fogamzódnak meg. Siskin az erkölcsi elveket mint a legáltalánosabb erkölcsi normákat határozza meg, és azt mondja, hogy ezek alkotják az erkölcsi tudat magját.

Szerintünk az erkölcsi elvek és normák viszonyát még tovább kellett volna konkre-

tizálni, mivel egyrészt igaz ugyan, hogy az erkölcsi elvek maguk is normatív jellegűek, de túl általánosak lévén elégtelenek arra, hogy konkrét erkölcsi normákként is funkcionáljanak. Az erkölcsi elveknek — mint pl. az internacionalizmus elvének vagy a kollektivizmus elvének — általánosságban eleget tenni nem lehet. Ezek az elvek ugyanis sok-sok konkrét erkölcsi norma — az adott erkölcsi elv egy-egy konkrét gyakorlati oldala — teljesítése révén valósulnak meg. Az elvek és normák ilyen megkülönböztetésének jelentősége akkor derül ki, amikor adott erkölcs születésének a kérdését vizsgáljuk. Az erkölcsi normák ugyanis a közvetlen gyakorlati élet talaján születnek, a közvetlen gyakorlati élet követelményeinek egyszerű megfogalmazásaiként. Az erkölcsi elvek viszont már általánosított és tudományos megfogalmazásai a konkrét gyakorlati erkölcsi élet tapasztalatának. Az erkölcsi elveket — méghozzá sokkal később, mint ahogyan teljesített normák formájában részben már jelen vannak a gyakorlati erkölcsi életben — az etikák fogalmazzák meg. Az erkölcsi normák éppen ezért inkább a szokásokhoz tapadnak, tehát a szokásokat is csak megszorításokkal lehet ösztönöseknek tartani, csak olyan értelemben nevezhetjük ösztönöseknek őket, hogy bennük a társadalmi élet erkölcsi követelményei nem fejeződnek ki teljes absztraktsággal. A szokások és az erkölcsi normák ebben az értelemben a tudatosság csíraformái, máskülönben a szokások nem is lehetnének erkölcsiek.

Siskin a könyvében helyesen polemizál azokkal, akik szembeállítják vagy legalábbis erősen elkülönítik egymástól az erkölcsi nézeteket és elveket egyrészről és az erkölcsi viszonyokat másrészről — tartalmuk csak együttesen vizsgálható, hiszen a valóságos erkölcsi életben is együtt fordulnak elő. Az egy másik kérdés, hogy a kizsákmányoló osztálytársadalmakban az erkölcsi viszonyok és nézetek között állandóan szakadék van.

A könyv, amikor behatóan elemzi a kommunizmus építőinek erkölcsi elveit, abból indul ki, hogy a kommunista erkölcs az emberiség erkölcsi fejlődésének a legmagasabb foka, a kommunista erkölcs elvei általános, egyetemes emberi jellegűek, ami ezen erkölcsi elvek sajátos osztálytermészetének és ebből eredő igazságtartalmuknak szerves következménye. Kimutatja, hogy a kommunista erkölcs elvei és az úh. általános elemi erkölcsi normák között szerves belső kapcsolat van. Ezeket az elemi erkölcsi normákat a néptömegek dolgozták ki a kizsákmányolás és a társadalmi igazságtalanság ellen vívott hosszú évezredes harcuk folyamán. Ilyen normák az erkölcsi tisztaság és igazságosság, az egyszerűség és szerénység, a családon belüli kölcsönös tiszteletben tartás és megbecsülés normái stb. A kommunista erkölcs nem egyszerűen átveszi ezeket az elemi erkölcsi normákat, hanem szervesen magába olvasztja, és ezzel magasabb szintre is emeli őket.

A könyv utolsó részében a kommunista nevelés elméleti kérdései nyernek kifejtést. Siskin leszögezi, hogy a kommunista erkölcs általánossá válásának nemcsak szubjektív, hanem objektív feltételei is vannak, a legfontosabb ezen a téren úgy megszervezni az emberek életét, hogy létfeltételeik elősegítsék a kommunista erkölcs elveinek és normáinak az érvényesülését.

A szerző az erkölcs kérdései kidolgozásánál szélesen felhasználja más, rokontudományok erkölcsi vonatkozású eredményeit, így az etnográfia, a pedagógia és a pszichológia eredményeit is. Ez teszi lehetővé a felvetett problémák mély, tudományos kidolgozását. A szerző tevékenysége ezen a téren is példamutató.

A könyv sok találó és hasznos megállapítást tesz a vallás és erkölcs viszonyáról. Meggyőzően mutatja ki, hogy a vallás a lényegéből eredően tehetetlen az emberiséget leginkább érdeklő erkölcsi problémákkal szemben. Mély, tudományos bírálatát kapjuk a burzsoá erkölcsnek is. Siskin bebizonyítja, hogy a burzsoá erkölcs a legteljesebb mértékben a kizsákmányoló osztály érdekeit fejezi ki, hogy lényegénél fogva antihumánus, embertelen.

Siskin könyvének fő érdeme, hogy gazdagon felhasználja a marxizmus klaszszikusainak és a munkásmozgalom kiemelkedő alakjainak az erkölcsre vonatkozó megállapításait, és egységes etikai rendszerbe foglalja ezeket. Így a felhasználás nem egyszerű idézgetés, hanem a legteljesebb mértékben alkotó jellegű feldolgozás. A könyvben ugyancsak jelentős teret kap a művészet és irodalom is, ami nemcsak elevenebbé és színesebbé teszi a tárgyalásmódot, hanem szemléletesebbé teszi a könyvben tárgyalt elméleti kérdéseket, és megóv attól, hogy az egyébként elvont elméleti kérdések tárgyalása és kifejtése túlságosan absztrakt legyen.

A könyv érdemei mellett szólni kell néhány hiányosságáról is. A könyv néhány helyen terjengős. Ez azzal is összefügg, hogy Siskin maga a könyvét segédkönyvnek szánta az etikai oktatás számára — jelenleg az etikai előadói gárda kialakítása igen fontos feladat, s ezt az etikai oktatás bevezetésével párhuzamosan kell elvégezni, eddig ugyanis még a filozófia szakokon sem folyt etikaoktatás. Másik észrevéte-

lünk, hogy az egyébként szükséges filozófiai kérdésfeltevések néha öncélúakká válnak, nem nyernek etikai konkretizálást, ami pl. a jelenségek determinista felfogása és az erkölcsi felelősség lehetősége kérdésének a tárgyalásánál odavezet, hogy a szerző nem határozza meg az erkölcsi szabadság fogalmát, amire pedig feltétlenül szükség lenne.

Mindent egybevetve, A. F. Siskin új könyve alapos tudományos munka; eredményei és hiányosságai egyben a marxista etika jelen kidolgozottságának a helyzetére is következtetni engednek. Ez is azt mutatja, hogy a marxista etika kérdéseinek kidolgozása igen fontos feladat. Különösen nagy a jelentősége az olyan kérdések kidolgozásának, mint az erkölcs lényege és sajátosságai, az erkölcsi nevelés kérdései, a kommunista erkölcs kialakítása és általánossá tétele, a párt szerepe a tömegek erkölcsi nevelésében, egyáltalán a kommunista erkölcs magasabbrendűségének a kimutatása. Mindez elősegíti a múlt káros maradványaival folyó eredményes harcot, csökkenti az amorális jelenségeket, aminek a jelentőségét különösebben nem szükséges hangsúlyozni. Így kapcsolódik a marxista etika kérdéseinek a kidolgozása a szocializmus és kommunizmus gyakorlati építéséhez.

Siskin könyvének magyar nyelvű kiadása igen hasznos és szükséges vállalkozás volt. Azon túl, hogy azonnali és közvetlen segítséget nyújt az egyetemeken és főiskolákon meginduló etikaoktatáshoz és a pártoktatáshoz is, jelentősen hozzá fog járulni a marxista etika további népszerűsítéséhez és a tudományos munka további fellendítéséhez.

Pelle József

A felülvizsgált Riesman[1]

Huszonnégy angol és amerikai szociológus harminc íves tanulmánykötetet tett közzé, amely David Riesman világhírű könyvét, a Magányos tömeg-et vizsgálja felül. A szerzők között van lapszerkesztő, művészettörténész, történész, pszichológus, szociálpszichológus, filozófus, néprajzos s egy sor más szakember. Semmi sem mutatja jobban Riesman könyvének hatását, mint hogy a társadalomtudományok legkülönbözőbb területein működő szerzők magától értetődőnek tekintik: Riesman könyvének megjelenése másfél évtizeddel ezelőtt fordulópontot jelentett a különböző társadalomtudományok történetében. A szerkesztők szerint a kívülről és a belülről irányított személyiség közti megkülönböztetés az elmúlt évtizedben olyanféle szerepet játszott a szociológiában, mint Tönnies megkülönböztetése a közösség és a társadalom, Durkheimé az organikus társadalom és az anómia, Cooleyé az elsődleges és másodlagos csoportok között. A Magányos tömeg alapvető fogalmai szociológiában, sőt általában a mai irodalomban és zsurnalisztikában közkeletűvé váltak, s ezt a szerkesztők szerint nem a divatnak kell tulajdonítani, hanem inkább annak, hogy alkalmasak korszakunk problémáinak feltárására.

Lipset és Lowenthal megállapítják, hogy a Magányos tömeg egész koncepciója és szemléletmódja ahhoz az akadémizmussal és konformizmussal szemben álló intellektuális és forradalmi hagyományhoz kapcsolódik, amely a felvilágosodással vette kezdetét. Az az intellektuális réteg, mely büszke nonkonformizmusára és alkotóerejére, örömmel fogadta Riesman könyvét. A hivatalos szociológia ezzel szemben ellenszenvet tanúsított. Sokan azt mondták: „lehet, hogy jó könyv, de semmi esetre sem szociológia". Az igazság az, hogy a könyv szerzője hivatásos és igen jól képzett szociológus, aki a könyv előkészítésének idején sok empirikus és kvantitatív kutatást végzett, és mások hasonló jellegű kutatásaiban is alaposan tájékozódott. De szándékosan irodalmi jellegű, szimbólikus címet választott művének, és olyan formában írta meg, hogy minden művelt ember számára olvasható és vonzó legyen. Ezzel ahhoz a teremtő szociológiához csatlakozott, amelynek legnagyobb alakjai közül a szerkesztők Marxot, Veblent, Max Webert, Durkheimet, Georg Herbert Meadet említik meg. Éppen ez magyarázza meg a hivatalos, akadémikus szociológia ellenszenvét. A természettudományok már a múlt században, olyan társadalomtudományok mint a pszichológia és a közgazdaságtan néhány évtizeddel ezelőtt megközelíthetetlenné váltak az általános műveltséggel rendelkező emberek számára; hasonló jelenség játszódik le napjainkban a filozófiában, a szociológiában, sőt a művészetek terüle-

[1] Culture and social character. The work of David Riesman revieved. Ed. S.M. Lipset, L. Lowenthal. New York 1961. The Free Press or Glencoe. 466 p.

tén is. Szinte minden intellektuális tevékenységre az válik jellemzővé, hogy szűk szakmai közönségnek szól, a művelt nagyközönséget teljesen figyelmen kívül hagyja, és a „közérthető" műveket megvetéssel mellőzi. A hivatásos szerzők saját műveiket „nehéz"-nek, a többiekét „könnyű"-nek nevezik. Ha a fejlődés ebben az irányban halad tovább, akkor az emberiségre új korszak köszönt, amelyben nemcsak a tudósok és nem tudósok, az elit és a tömeg, hanem egyes szakterületek tudósai között is megszűnik az érintkezés. A szerkesztők azt a meggyőződésüket hangoztatják, hogy ennek nem feltétlenül kell bekövetkeznie. Megvan a remény arra, hogy a társadalomtudósok — Riesman példáját követve — megtalálják az emberek döntő többségével a közös nyelvet, a társadalom és a személyiség alapvető problémáit olyan módon tudják feltárni, hogy az mindenki számára megközelíthető legyen.

Mintegy a bevezetés gondolatait építi tovább Leo Lowenthal „Humanisztikus perspektívák" című cikke. Lowenthal úgy látja, hogy korunkban éles ellentét van a társadalomtudományok és a humanista (nyelvi, irodalmi, történelmi) tudományok között. Az előbbiek keveset törődnek az egyénnel, a humanizmus problémáival, inkább matematikai-fizikai természetű előrejelzésekkel foglalkoznak. Hogy az egyénből hogyan válik társadalmi lény, azt nem is a szociológia mutatja meg, hanem a szépirodalom, a különböző társadalomtudományok közül csak a mélylélektan foglalkozik vele. Ugyanilyen ellentétet lát Lowenthal az európai és az amerikai szociológia között is. A matematikai, egzakt irányba való eltolódás inkább az amerikai szociológiára jellemző, az európai szociológia a legutóbbi időkig megmaradt a humanisztikus kérdésfeltevések mellett, ezért Amerikában inkább kultúrfilozófiának tartják. A Magányos tömeg már szimbólikus címében is szakít az amerikai szociológiai hagyománnyal, de egész problémafelvetése is humanisztikus: az elidegenedés, a konformizmus, a munkához való véletlenszerű viszony, a csoportra orientált, külsőleg erőltetetten optimista, befelé üres és tompa magatartás problémáit tárgyalja. Lowenthal a könyv jelentőségét éppen abban látja, hogy a személyiség, az emberi autonómia és integritás kérdéseit ismét középpontba állítja, és annak a reményének ad kifejezést, hogy az amerikai szociológia a jövőben ebbe az irányba fordul.

Arthur J. Brodbeck (Értékek a magányos tömegben: az ember emelkedése vagy süllyedése?) úgyszólván semmiben sem ért egyet Riesmannal. Előbb lerója a tiszteletet adóját: a mű irodalmi és művészi értékeit hangsúlyozza, és azt állítja, hogy a tömegtársadalomban létrejövő magány elméletét alkotja meg Tolsztoj és Goya műveihez hasonló intenzitással. Majd Riesman módszertanát bírálja, és tudományosságát vitatja. Azt állítja, hogy a könyv inkább vízió, mint egzakt tudomány. Leghevesebben azonban a könyv perspektíváját vitatja. Szerinte a kívülről irányított, másoktól vezérelt ember nem annyira korunk embere, mint inkább a jövőé, egy elkerülhetetlen fejlődésé. Ha ez a fejlődés megvalósul, az emberiség magasabb fokra lép, túlhaladja az individualista célkitűzéseket, eltűnik a magány és az aggódás, mert a jelenlegi normanélküliséget újonnan megtalált értékek helyettesítik. Brodbeck Riesmannak azt a véleményét sem osztja, hogy korunk a konformizmushoz és az individualitás eltűnéséhez vezet. Szerinte inkább arról van szó, hogy az egyre inkább specializált emberek egyre több tekintettel lesznek egymásra, egyre jobban igyekeznek arra, hogy megértsék egymást és egy szocializált világot építsenek fel. Példának említi meg ezzel kapcsolatban, hogy szerinte a szovjet, az izraeli és az amerikai gyermeknevelés egyre inkább hasonlít egymáshoz. Érvelésében nagy szerepet játszik két gondolat: korunk emberének aggódását a gyors átalakulásból származtatja, új és új jelenségeknek a tudatba való kerüléséből, továbbá: Riesman pesszimista perspektíváját pedig projekciónak látja, és úgy véli, hogy a rokonszenvező olvasó is projekció hatása alá kerül.

Lipset „Változik-e az amerikai jellem?" című tanulmányában Riesman általa materialistának nevezett szemléletét kifogásolja. Riesman ugyanis a belülről vezérelt embertípusnak a tradicionális embertípussal szembeni előretörését a kapitalista termelés kialakulásából származtatja, a másoktól vezérelt ember előtérbe kerülését viszont annak tulajdonítja, hogy a kapitalizmus fejlődésében túlnyomóvá váltak a piaci problémák, majd ezt követően a nagy organizációk. Lipset szerint Riesman lebecsüli a társadalom uralkodó értékrendszerének, a világszemléletnek, tehát a szellemi tényezőknek a szerepét. Véleménye szerint az amerikai népjellem a történelme során csak kevéssé változott, az európai népek „jellemehez" képest mindig is másoktól vezérelt, kívülről irányított volt. Európai írók útleírásai, amerikai írók művei a XIX. és XX. században egyaránt azt tanúsítják, hogy az amerikaiak belső meggyőződése mindig ingatag volt, mindig sokat adtak mások nézeteire, általában a közvéleményre; a közszellem ugyanakkor Európához képest mindig demokratikus és

egalitárius volt, ami megmutatkozott a végletekig liberális nevelési rendszerben is; végül mindig uralkodó vonás volt az érvényesülésért folytatott versengő hajsza s a költséges és fitogtató fogyasztás. Elismeri, hogy ezek a vonások az elmúlt száz évben erősödtek, mégpedig ugyanolyan mértékben, ahogy Európában, úgyhogy végül e tekintetben az Amerika és Európa közti távolság változatlan maradt. Úgy látja azonban, hogy az amerikai népjellemben nemcsak a konformizmusra való hajlam maradt állandó (vagy fokozódott), hanem a szabad választásra és az autonóm magatartásra való hajlam is. Szerinte Riesman könyve az ötvenes évek tipikus terméke. A harmincas években az amerikaiak kiábrándultak a kapitalizmusból, felismerték az amerikai társadalom osztályszerkezetét, és radikális reformokat követeltek. Az ötvenes években viszont a radikális reformokból ábrándultak ki, az egyenlőség már nem látszott olyan kívánatosnak, és megnőtt a klasszikus kapitalizmus és liberalizmus becsülete. Ez volt a köztársasági párt diadalának kora, de Lipset úgy látja, hogy a közvélemény újra a demokrácia és az egyenlőség felé hajlik, és ismét demokrata éra következik.

Talán a kötet legérdekesebb tanulmánya a Santa Monica-i egyetem tanárának, Kecskeméti Pálnak írása. Kecskeméti az amerikai és az európai szociológia közti megkülönböztetésből indul ki. Az amerikai szociológia általánosan jellemző vonásának az empiricizmust tartja, és ezen elsősorban azt érti, hogy ez a szociológia az adatokat annyiban tartja elméletileg fontosnak, amennyiben statisztikai szignifikanciát mutatnak. Az európai szociológia legfontosabb vonása viszont az interpretatív jellege, ami azt jelenti, hogy a társadalmat egyénfölötti, de ésszerű tevékenység-rendszerek segítségével magyarázza. Ennek megfelelően az amerikai szociológia mindig a pillanatnyi amerikai valóságból vagy annak valamelyik szűk részletéből indul ki. A kultúrák közti összehasonlítás ebben a szociológiában szinte lehetetlen az összemérhetőség nehézsége miatt. Az európai szociológia viszont szélesebb, transzkulturális tipológiai és fejlődési modell kialakítására törekszik, amelybe minden lehetséges kultúra beilleszthető. Az amerikai szociológia elsősorban a magánélet, a hétköznapok világát tanulmányozza, míg az európai szociológia elsősorban a közélet kérdéseivel foglalkozik. Parsons kísérletet tett a két szemlélet egyesítésére a maga transzkulturális modelljével, de ez a modell túlságosan statikus és formális, a tulajdonképpeni fejlődés kimarad belőle. Riesman más utat választott. Témája a jelenkori Amerika, módszere az egyéni magatartások elemzése, s ez a két vonás tipikusan amerikai. De az amerikai társadalmat és kultúrát univerzális szemszögből nézi, úgy kezeli, mint a nyugati kulturális fejlődés mintáját. Nyugat-Európa egy lépcsőfokkal el van maradva, de ugyanazon az úton halad, mint Amerika, az urbanizálódás és az amerikanizálódás útján. Amerikai specialitást lát Kecskeméti Riesman magyarázó elveiben is. Összehasonlítja Weber (Webert tartja a tipikus európai szociológusnak) racionális és Riesman belülről vezérelt embertípusát (mindkettő a kapitalista self-made-man ideáltípusa). Riesman a belülről vezérelt embertípust is — akárcsak a kívülről irányítottat — nemautonómnak, konformnak ábrázolja. Társadalmi szükséglet teremti meg ezt az embertípust, és bár képviselőjének az az illúziója, hogy mindig lelkiismeretének, saját alapelveinek hangjára hallgat, valójában ezek a hangok apjának és más apafiguráknak szokásszerű meggyőződéssé változtatott, belenevelt hangjai. Weber viszont a racionalitás korának kultúrateremtő értékeivel magyaráz. Kecskeméti szerint mindez annyit jelent, hogy Weber az egyén-felettiből, Riesman az egyénből indul ki. Végül Kecskeméti annak a nézetének ad kifejezést, hogy a szociológia jövő fejlődésének útja az amerikai és európai szociológia — az előbbi módszerének és az utóbbi kérdésfelvetésének — szintézise.

A tanulmánykötet egészében vegyes benyomásokat kelt. A szociológia mai állapotára rendkívül jellemző, hogy a szerzők nemcsak értékeléseikben, világszemléletükben térnek el egymástól, hanem a legelemibb fogalmaknak, sőt a vizsgálat tárgyává tett népszerű könyv egyes terminusainak értelmezésében is. Úgyanakkor reményeket ébreszthet bennünk, hogy a könyvben szereplő vezető amerikai szociológusok többnyire a demokrácia, az emberi személyiség autonómiájának hívei, a humanisztikus kérdésfeltevések, az európai hagyomány átvétele mellett foglalnak állást, többé-kevésbé éles bírálatban részesítik a jelenlegi amerikai kultúrát és társadalmat, és szemmel láthatóan felül akarnak emelkedni a pozitivizmus és empiricizmus hagyományain.

Kemény István

Az 1964-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

I. Dialektikus és történelmi materializmus

Besse, G.: A társadalmi gyakorlat és az elmélet. Kossuth Kiadó, 129 o.
Fedoszejev, P. N.: Kommunizmus és filozófia. Budapest—Bratislava, Kossuth Kiadó, 603 o.
Szabó András György: A törvény és az ember. Kossuth Kiadó, 293 o.
Sztrumilin, Sz. G.: Érték, értéktörvény. 1—2. kötet. Közgazdasági és Jogi Kiadó, 194, 145 o.
Tyuskevics, Sz. A.: Szükségszerűség és véletlen a háborúban. Zrínyi Kiadó, 155 o.

II. A filozófiatörténet klasszikusai

Lenin, V. I.: A baloldali elhajlásról. Kossuth Kiadó, 402 o.
Lenin, V. I.: összes művei. 1. kötet (1893—1894). 2. kiadás. Kossuth Kiadó, 630 o.
Lenin, V. I.: összes művei. 4. kötet (1898—1901). 2. kiadás. Kossuth Kiadó, 518 o.
Locke, G.: Értekezés az emberi értelemről. Akadémiai Kiadó, 1. kötet 400 o., 2. kötet 471 o.
Machiavelli, N.: A fejedelem. Magyar Helikon Kiadó, 168 o.
Marx, K.: A gothai program kritikája. Kossuth Kiadó, 80 o.
Marx, K.—*Engels*, F.: Az I. Internacionáléról. Kossuth Kiadó, 285 o.
Marx, K.—*Engels*, F.: művei. 9. kötet (1853). Kossuth Kiadó, 633 o.
Marx, K.—*Engels*, F.: művei. 20. kötet. (Eugen Dühring úr tudományforradalmasítása; A természet dialektikája.) Kossuth Kiadó, 825 o.

III. Filozófiatörténet

A filozófia története. (Szerkesztő M. A. *Dinnyik*, M. T. *Jovcsuk* stb.) IV. kötet. Gondolat Kiadó, 535 o.
Hermann István: Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja. Gondolat Kiadó, 309 o.
Kínai filozófia. Szöveggyűjtemény. 2. kötet. (Válogatás, fordítás, bevezetés, jegyzetek: *Tőkei* Ferenc). Akadémiai Kiadó, 423 o.
Mazauric, C.: Babeuf és az egyenlők összeesküvése. Kossuth Kiadó, 321 o.

IV. A természettudomány filozófiai problémái

Ákos Károly: A lélek. Egy fogalom fejlődése. Kossuth Kiadó, 223 o.
Törő Imre—*Csaba* György—*Ács* Tamás: A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 128 o.

V. Etika, tudományos ateizmus

Fischer, E.: A fiatal nemzedék problémái. Tehetetlenség vagy felelősség? Gondolat Kiadó, 225 o.
Gondolatok a vallásról (antológia). Összeállítás és bevezetés: *Galickaja*, I. A.) Kossuth Kiadó, 227 o.
Heller Ágnes: A morál szociológiája vagy a szociológia morálja. Gondolat Kiadó, 149 o.
Marxista etika, olvasókönyv. (Szerkesztés és bevezetés: *Siskin*, A. F.) Kossuth Kiadó, 523 o.
Siskin, A. F.: A marxista etika alapjai. Budapest—Kiev. Kossuth Kiadó — Politizdat, 547 o.

VI. Kultúrfilozófia

Szigeti József: A magyar szellemtörténet bírálatához. Kossuth Kiadó, 273 o.

VII. Esztétika

Almási Miklós: Színjáték és társadalom. Esztétikai kérdések szociális csomagolásban. Színháztudományi Intézet kiadványa, 163 o.
Balogh András: A képzőművészeti giccs. Gondolat Kiadó, 131 o.
Fischer, E.: A romantika lényege. Gondolat Kiadó, 299 o.
Klaniczay Tibor: Marxizmus és irodalomtudomány. Akadémiai Kiadó, 275. o.
Koczogh Ákos: Az expresszionizmus. (Szövegek válogatása, bevezetés, fordítás.) Gondolat Kiadó, 317 o.
Maksay László: Műalkotás, kompozició, stílus. 2. kiadás. Gondolat Kiadó, 134 o.
Szabó György: A futurizmus. (Szövegek válogatása, bevezetés, fordítás.) 2. kiadás. Gondolat Kiadó, 257 o.
Szigeti József: Bevezetés a marxista-leninista esztétikába. Egyetemi előadások. I. kötet. Kossuth Kiadó, 255 o.

VIII. Ismeretelmélet, logika

Erdei László: Der Anfang der Erkenntnis. (Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae. No 4.) Akadémiai Kiadó, 155 o.

Havas Katalin: Az azonosság törvénye a hagyományos és a modern formális logikában. Akadémiai Kiadó, 139 o.

Händel, K.—*Kneist*, K.: A logika rövid vázlata. Kossuth Kiadó, 218 o.

Tamás György: Die wissenschaftliche Def-i nition (Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae. No 5.) Akadémiai Kiadó, 169 o.

K. I.

FOLYÓIRAT-ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1964. 8. SZÁM

V. A. Fok: Vita Niels Bohrral.
Niels Bohr: Kvantumfizika és filozófia

V. A. Fok akadémikus 1957-ben Koppenhágában vitákat folytatott Niels Bohrral. Az e viták során kialakult véleményét foglalta össze ebben a feljegyzésében, melyet N. Bohr — mint „Kvantumfizika és filozófia" c. cikkéből látszik — bizonyos fokig egyetértéssel fogadott.

V. A. Fok a feljegyzést három kérdés köré csoportosítja. Véleménye szerint a kvantumfizikában nem létezik determinisztikus okság, mivel az itt fellelhető kapcsolatok nem teszik lehetővé az egyértelmű előrelátást. Az oksági összefüggés e területen mint „valószínűségi okság" — a valószínűség oka — marad meg, s tágabb értelemben csupán meghatározott természettörvények létezését jelenti. E jelentés megtartására azért van szükség, mert az emberek a köznapi használatban az okság fogalmát egyesítik a természettörvények létének elismerésével. Ezért — mint a szerző mondja — célszerűtlen lenne kizárni az okságot a kvantumfizika nyelvezetéből.

A komplementaritást a klasszikus leírásra vezető kísérletek korlátozott voltával magyarázza, s úgy véli, e korlátok nem elvi jellegűek, s kvantummechanikai eszközökkel történő leírás mellett fokozatosan eltűnnének.

A szerző megkülönbözteti az ún. „ellenőriztetetlen kölcsönhatás" ismeretelméleti és fizikai aspektusát, s fizikai vonatkozásban tagadja a kölcsönhatás ellenőrizhetetlen voltát.

V. A. Fok leszögezi, hogy az atomfizika nem a megfigyelés eredményeivel, hanem az atomi részek sajátságaival foglalkozik, s ennek nem kellő hangsúlyozása félreértésekre vezethet. Így történt ez a — szerző szerint valami objektívet kifejező – Ψ — függvény esetében is.

Niels Bohr a cikkében megmutatja, hogy minden eddigi fizikai elmélet — a relativitáselméletet is beleértve — az ok-következmény kapcsolat egyértelműségének elismerésén alapult, s így determinista volt. A hatáskvantum felfedezésazonban kizárja a determinista elemzést. Az elvont matematikai absztrakciók szimbólikus operátorokat állítanak a klasszikus mennyiségek helyébe. A felhasznált matematikai apparátus fizikai értelmét a statisztikus törvényekben lehet megtalálni, melyek a megfigyelésekből, kísérletekből származnak.

Mivel a kvantummechanika eltér a szokásos oksági magyarázattól, felvetődik a kérdés, vajon teljes leírással van-e itt dolgunk? Figyelembe véve azt, hogy a kísérletek eredményeit érthető nyelvre kell lefordítani, s e kísérletek végeredményben makroméretű műszerekkel történnek, ahol az atomi folyamatok el nem tűnő jeleket hagynak e testeken, s mi leolvassuk ezeket a jeleket, kétségtelen, hogy a megfigyelő szubjektum nem befolyásolja az atomi folyamatokat. A leírás maga objektív, teljes és egyértelmű lehet, ilyen értelemben nincs különbség a megfigyelő szerepét tekintve a klasszikus és a kvantumfizika között. A fundamentális különbség a mérőműszer és a tanulmányozott objektum viszonyában van. A kvantumfizikában ez a kölcsönhatás a jelenség elválaszthatatlan része, s ezért a kvantumjelenség egyértelmű leírásának elvileg tartalmaznia kell a kísérleti berendezés fő részeit. Ha ugyanazt a kísérletet megismételjük, más és más eredményt olvashatunk le, s éppen ez fejeződik ki a törvények statisztikus jellegében.

A klasszikus fizikában elvileg lehetséges volt a vizsgált objektum valamennyi tulajdonságát egy kísérleti berendezéssel mérni. Most, hogy a kísérleti berendezés a jelenség részévé válik, a különböző kísérleti berendezések komplementer viszonyba kerülnek egymással. Ez a komplementaritás készteti a kvantumfizikát a determinizmus klasszikus eszméjének megtagadására, ahogyan az a határozatlansági relációban kifejeződik.

A kvantummechanikai leírás teljes volta nem jelenti azt, hogy új kísérleti módszerek és matematikai eszközök már semmi újat nem hozhatnak, különösen a nagyenergiájú atomi folyamatok kutatása terén. Az ok-következmény szemléletes modellezésére épülő szokásos leírásról azonban többé nem lehet szó, hiszen a mérőműszer és az atomi objektum közötti logikai különbség elvileg kizárja a kimerítő determinista leírás lehetőségét, ami Bohrnál nem jelenti az okság eszméjének megtagadását.

(f. j.)

BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, 1964. AUG.

R. L. Meek: Értékítéletek a közgazdaságtanban

Szinte közhelynek számít a közgazdaságtan történetével foglalkozó irodalomban, hogy a XVIII. században (Quesnay, Smith) a közgazdaságtan elszakadt az értékítéletektől. A régi közgazdaságtan azt vizsgálta, hogy *minek kellene lennie*, ettől kezdve azt kutatták, hogy *mi van*. A megkülönböztetés — írja Meek — túl merev. Ha az a fő probléma, hogy minek kellene lennie, akkor sem lehet közömbös, hogy mi van, mert különben nem tudhatnánk, hogy *mi lehetséges*. Inkább arról van szó, hogy míg a régiek a morális, teológiai vagy politikai követelményekből indultak ki, s ezután fordultak a valóság felé azt vizsgálva, hogy e követelmények miképp valósíthatók meg, addig a későbbi közgazdászok a realitással kezdik, s ebből vonnak le — ha levonnak — morális, politikai következtetéseket. A XVIII. századi fordulat fő okát a közgazdaságtan *tárgyának* fejlődésében kell keresnünk: egységes, gigantikus, öntörvényű ökonómiai gépezet alakult ki. A közgazdász részeire szedi szét ezt a mechanizmust, megvizsgálja, hogy milyen összefüggések vannak a részek között, s csak ezután tesz fel ilyen kérdéseket: mi lenne, ha ez és ez a rész növekednék? magára lehet-e hagyni ezt a gépezetet? hol kell javítani rajta?

Ma is ez a fordulat határozza meg a közgazdaságtani kutatást, mégis — írja a szerző — minden ökonómus tudja, hogy a közgazdaságtanban igenis nagy jelentőségük van az értékítéleteknek. A közgazdaságtan tárgya rendkívül komplex. Minden részjelenség az egésszel függ össze, az egészre azonban nincs egységes, átfogó magyarázat. Így minden részjelenség magyarázatánál alternatív elméletek merülnek fel, melyek között választanunk kell. Ezt a választást — Meek szerint — nem lehet elméletileg megalapozni, elméletileg egyik alternatíva sem jobb a másiknál. Így a döntésnél az értékítéletek, az ideológiai elfogultságok veszik át a vezető szerepet.

Az utóbbi két évtizedben a közgazdaságtan egy új felfogása merült fel. Az *operációanalízis* és a *jóléti ökonómia* feladata az, hogy olyan szituációkban segítsen megtalálni a „helyes" eljárást, lépéseket, melyekben nem várhatjuk, hogy a piaci mechanizmus automatikusan hozzon megoldást. Ugyanúgy, ahogy a XVIII. században a közgazdaságtan tárgyának, a gazdasági-társadalmi szervezetnek a megváltozása fordulatot hozott létre a közgazdaságtan természetének és funkcióinak felfogásában, fordulat jön létre a XX. században is. A tervgazdálkodás különböző formáinak előtérbe kerülése a mérnökéihez hasonló feladatokat ad a közgazdásznak. S ha valóban ebben az irányban fejlődik tovább a közgazdaságtan, akkor az értékítéletek a közgazdaságtanban is olyan szerepet fognak játszani mint a mérnöki tudományokban. Nem kerülnek bele a tudományos munkába, annak külső előfeltételét alkotják. A mérnök utasítást kap egy feladat minél hatékonyabb megoldásának kidolgozására. A hatékonyság, a „helyesség" kritériumát készen kapja, ez tudományos munkájának adott előfeltétele.

(b. gy.)

K. Klappholtz: Értékítéletek és közgazdaságtan

Klappholtz tanulmánya arra a kérdésre akar választ adni, hogy miként lehetséges még ma is vita a közgazdaságtan és az értékítéletek viszonyáról, ha a közgazdaságtan és az etika már a XIX. században vagy — ha Meeknek van igaza — még előbb elvált egymástól. Szinte eretnekségnek tekinthető az olyan álláspont mint G. Myrdalé, aki azt állítja, hogy nincs „érdek nélküli" társadalomtudomány, tudományos fogalmaink „érték-irányítottak". S mégis, amikor felmerül egy ilyen, az általánosan elterjedt felfogástól eltérő elmélet, mindig ugyanabban a körben

forog újra és újra a diszkusszió, soha sem jut előre, soha sem jut el egy végleges megoldáshoz.

A kérdésre adandó válasz egyértelműsége érdekében a szerző tudatosan eltekint két probléma vizsgálatától. Nem vizsgálja, hogy egyes ökonómusok vagy közgazdaságtani irányzatok praxisa mennyiben tekinthető értékmentesnek. Csupán arra a kérdésre szorítkozik, hogy *lehetséges-e* értékmentes közgazdaságtan. Nem tér ki arra sem, hogy a valóban értékmentes fogalmak használata is kelthet a tudományos munkák közönségében emócionális, értékekhez kapcsolódó asszociációkat, ahogy azt pl. a „nemzeti jövedelem" terminusával kapcsolatban gyakran megfigyelhetjük. Annak ellenére azonban, hogy a szerző a kérdés logikai, tudományelméleti oldalára korlátozza vizsgálódásait, nem felejtkezik meg arról, hogy az értékmentesség körüli viták *indítékát* — ha tartalmát nem is — nagyon gyakran a fenti problémák körébe tartozó tényezők adják.

Az értékmentesség ortodox álláspontját Klappholtz Hume nyomán fogalmazza meg. Hume rámutatott arra, hogy a kognitív tartalmú, igazságértékkel bíró kijelentések semmilyen halmazából sem dedukálhatók normák, imperatív mondatok. Következésképpen, ha egy közgazdaságtani elmélet kizárólag leíró, kognitív tartalmú kijelentéseket tartalmaz, nem lehetnek etikai következményei — értékmentes. Klappholtz azt állítja, hogy a közgazdaságtan ebben *és csak ebben* az értelemben értékmentes. Fejtegetéséhez még hozzáfűzi, hogy a hume-i tétel elvetése sem segítene az értékmentességet tagadó filozófusok elméletén, mert ezek a gondolkodók az értékekkel átszőtt társadalomtudományt többnyire szembeállítják az értékmentes természettudománnyal. Ha azonban elfogadjuk az etikai naturalizmus elméletét, mely szerint a normák levezethetők a deskriptív kijelentések bizonyos halmazaiból, egyetlen tudományt sem tekinthetünk értékmentesnek. Az etikai naturalizmus tagadása, a hume-i tétel elfogadása természetesen nem jelenti azt, hogy a tudományos ismeretek ne *befolyásolhatnák* etikai nézeteinket.

A szerző szerint az értékmentesség körüli viták tartalmi magja az, hogy összekeverik az értékmentesség fenti fogalmát más értelmezésekkel, s ezeknek a követelményeknek a megvalósíthatatlanságából — helytelenül — a logikai értékmentesség tételének tévességére következtetnek. A viták azért terméketlenek, mert az értékmentesség hírdetői gyakran olyan követelményeket állítanak fel, melyeknek vonatkozásában egyetlen tudományt sem tekinthetnénk értékmentesnek, míg az értékmentesség tagadói ezeknek a túlzásoknak a bírálatát jogosulatlanul átviszik a logikai értékmentesség fenti tételére is. Így pl. Myrdal abból indul ki, hogy a lapos indukcionizmus és empirizmus elméletét el kell vetnünk, a tudomány tapasztalati alapját már a valóságnak az elmélet *kérdéseire* adott válaszai alkotják. E kérdések — magyarul: a kutatás kiinduló hipotéziseinek — megválasztása teoretikusan nem alapozható meg teljesen, az értékek és más nem-teoretikus tényezők által is befolyásolt. Ebben az értelemben — mutat rá a szerző — valóban nem értékmentes a közgazdaságtan, de ebben az értelemben egyetlen tudományt sem tekinthetünk értékmentesnek. Ez azonban nem változtat a logikai értékmentesség tételének helyességén.

Meek állítása erősebb Myrdalénál, szerinte nemcsak az elméletek kiinduló kérdései, hanem a tudomány válaszai sem értékmentesek. Meek azonban — írja a tanulmány szerzője — összekever két dolgot, egy tétel elfogadásának motívumait és a tétel igazságát, ill. hamisságát. Amikor ellenőrzési módszereink gyengesége vagy más, elméleti nehézségek következtében elméleti érvek alapján nem tudunk választani bizonyos alternatív megoldások között, választásunkat végső soron valóban nem-teoretikus tényezők kell hogy eldöntsék. Az azonban, hogy a választott megoldás igaz-e vagy hamis, teljesen független választásunktól, az ezt befolyásoló tényezőktől. Ha az ilyen szituációk a közgazdaságtanban olyan gyakoriak is lennének mint Meek gondolja, még ez sem változtatna a közgazdaságtan *logikai* értékmentességén.

Cikkének befejező részében a szerző — a többi között Meekkel is vitatkozva — rámutat arra, hogy a logikai értékmentességnél szélesebb értelemben vett értékmentességet oly módon sem lehet elérni, hogy a közgazdász elé kész feladatokat állítanak, a közgazdász megkapja a feladatmegoldás hatékonyságának kritériumát is. Az esetek többségében ugyanis nem egy feladatról van szó, s a különböző feladatok konfliktusba kerülhetnek egymással. E konfliktusok eldöntésénél azután már az értékeknek van döntő szerepük.

(b. gy.)

Paul K. Feyerabend: Az indukció problémájáról

Az „indukció problémája" hosszú történeti fejlődésen ment át, amelynek alapvető jellegzetessége az a tény, hogy a korábbi kérdésfeltevések, a kielégítő megoldást lehetetlenné tevő nehézségek miatt, egyre „gyengébb" problémafeltevéseknek adták át helyüket. Ez a filozófiatörténeti folyamat lényegében véve három fő stádiumon ment keresztül.

Az eredeti felfogás szerint a $P(a_1) \cdot P(a_2) \cdot \ldots \cdot P(a_n)$ (röviden: $P(n)$) állítások konjunkciója valamiféle módon biztosítja az $(x)P(x)$ általánosítás *igazságát*. Ebből a meggyőződésből adódtak azok a kísérletek, amelyek annak a specifikus következtetésfajtának a felépítésére és explicit megfogalmazására irányultak, amelynek segítségével $P(n)$-ből az $(x)P(x)$ elnyerhető. E hipotézis bírálatát már Hume megadta, aki kimutatta, hogy a szóban forgó program nem valósítható meg.

Ennél a felfogásnál gyengébb követelményt tartalmazott az a feltételezés, amely szerint $P(n)$ biztosíthatja $(x)P(x)$ *(objektív* értelemben vett) *magas fokú valószínűségét*. Hume argumentumai ezt a hipotézist is megcáfolták.

A fenti kísérletek eredménytelensége vezetett az indukció problémájának egy olyan, még kevésbé szigorú megfogalmazására, amely elég gyenge lenne ahhoz, hogy elkerülje a hume-i bírálatot. Ez a megfogalmazás (amely az indukció „igazolására" tett szinte valamennyi modern kísérlet alapját képezi) a következő: ha adva van $P(n)$, akkor *ésszerű* feltételezni az $(x)P(x)$ általánosítást (pontosabban, ha adva van $P(n)$), akkor az összes lehetséges, ugyanolyan széles körű általánosítás közül $(x)P(x)$-et a *legésszerűbb* feltételezni). Megjegyzendő, hogy az ésszerűség itt nem az igazság vagy az objektív valószínűség értelmében szerepel, hanem a gondolkodói eljárások közüli választás vonatkozásában, és nem jelenti azt, hogy ezen eljárásnak sikerét akár hosszútávon is jogunk lenne elvárni.

Tagadhatatlan, hogy ez a feltételezés megfelel a köznapi gondolkodásnak, amely szinte sohasem kérdezi, ha $P(n)$ ismert, hogy *melyik* általánosítást kell elfogadni, hanem rögtön elfogadja $(x)P(x)$-et, s ezután keres valamely plauzibilis argumentumot, amely igazolná ezt az eljárást. De az, hogy ez a magatartás általánosan elfogadott, még nem igazolja helyességét, s a filozófia egyik fontos feladata épp az, hogy a köznapi viselkedés normáinak bírálatát adja.

Feyerabend ezután egy általános érvényű ellenpélda elemzésén keresztül igyekszik felmutatni, hogy az „indukcióprobléma" harmadik, leggyengébb megfogalmazása által tartalmazott feltevés is *téves*, azaz ha adva van $P(n)$ *nem* ésszerű minden lehetséges alternatíva közül az $(x)P(x)$ általánosítást választani, és ésszerű legalábbis egyes, más lehetséges általánosításokat is figyelembe venni. Az ellenpélda a következő:

Vegyünk szemügyre egy T elméletet (amely tartalmazza az $(x)P(x)$ általánosítást), amelyből F empirikus következmény adódik. Tételezzük fel, hogy a valóságban F' áll fenn (ahol F' incompatibilis F-el), s továbbá hogy valamely természettörvény *kizárja* azt, hogy legyen olyan kísérleti berendezés, amelynek segítségével F és F' empirikusan megkülönböztethetők. Ebben az esetben T nyilvánvalóan hamis, csakhogy ezt a „tények" figyelembevétele sohasem derítheti fel.

Ilyen helyzet fennállására, a többi között a Brown-féle mozgás jelensége szolgálhat illusztrációul. Ez a jelenség cáfolja a fenomenologikus termodinamika második fő tételét, mivel a Brown-részecske olyan gépnek tekinthető, amely hőt von el az őt környező folyadéktól, s azt közvetlenül mechanikai mozgássá, saját mozgásává alakítja át (ami a második fő tétel szerint lehetetlen). Ezt azonban nem lehet egyszerűen empirikusan igazolni, mivel egyrészt nem lehet részleteiben nyomon követni a részecske útját (a Brown-féle mozgásra egy, a kvantummechanikaira hasonló határozatlansági reláció érvényes), s másrészről lehetetlen megmérni a folyadék által elvesztett hő mennyiségét (mivel a szóban forgó fluktuációkat magának a termométernek pusztán a hőmérséklettől függő, s így kiküszöbölhetetlen „zajai", fluktuációi átfedik).

Tételezzük fel mármost, hogy T mellett létezik egy olyan T' elmélet is, amely egyfelől tartalmaz egy olyan általánosítást, amelyből $\sim(x)P(x)$ következik, s amelyből másrészt levezethetők mindazok a tények amelyek T-t konfirmálják, továbbá levezethető F' és valamely A előrelátás. Ekkor A kísérleti igazolása felfogható F' közvetett bizonyítékának, s így T közvetett cáfolatának is. A fenti példa esetében Einstein volt az, aki a kinetikus anyagelméletet használva fel T' gyanánt a fenomenologikus termodinamika cáfolatát le-

hetővé tette (alapvető A előrelátásként ez esetben az idő és a Brown-részecske átlagnégyzetes elmozdulása proporcionalitásának a feltételezése szerepelt).

Nyilvánvaló, sohasem dönthető el előre, hogy a szóban forgó eset fennáll-e valamely konkrét elméletre vonatkozólag, avagy sem. Bármely T elmélet esetében lehetséges, hogy ellentmondásban áll olyan tényekkel, amelyek *csak közvetve*, valamely alternatív T' elmélet segítségével érhetők el. Márpedig feltétlen *ésszerű* azt megkövetelni, hogy az egy adott elméletet falszifikáló esetek osztálya a lehetőleg legszélesebb legyen, s különösen azt, hogy különbséget tegyen, a tényeknek az elméletet megerősítő és megcáfoló csoportja között, még akkor is, ha ezek közvetlen kísérleti megfigyelés segítségével nem választhatók el egymástól. Márpedig ez azt jelenti, hogy ha $P(n)$ adva van, *ésszerű* nemcsak az $(x)P(x)$ általánosítást felhasználni, hanem *mindazokat az alternatív általánosításokat is, amelyek az adott szinten lehetségesek.*

Ez az „indukció problémáját" egészen új megvilágításba helyezi. Az indukció problémáját idáig *nem tudták* megoldani, ez a cáfolat azonban azt mutatja, hogy *nem is érdemes*, mert az, amit bizonyítani kívántak — nem igaz.

(M—y)

WORD, 1964. 2. SZÁM

Karl V. Teeter: A leíró nyelvészet Amerikában trivialitás vagy irrelevancia

Karl V. Teeter cikke az amerikai leíró nyelvészet válságával foglalkozik. A cikk nemcsak szűkebb szaktudományos, hanem általánosabb tudományelméleti szempontból is figyelmet érdemel.

Az amerikai leíró nyelvészet nehézségei abból adódtak, hogy a XX. században nem jött létre általános, átfogó nyelvelmélet. Sőt — mutat rá Teeter — az 50-es évekig tartó fejlődés tendenciája *egyre kevésbé* tette lehetővé az elméleti munkát. A jelenség oka az volt, hogy Boas és Bloomfield tanítását tanítványaik egyoldalúan fejlesztették tovább és tették uralkodóvá. Boas és Bloomfield az elméletellenesség jelszavával koruk bizonyos meghatározott nyelvelméleti rendszerei ellen harcoltak — tanítványaiknál ebből teljes elméletellenesség lett.

Franz Boas az amerikai indián nyelvek leírásánál nem tudta felhasználni a XIX. sz. második felében uralkodó újgrammatikus iskola nyelvtani kategóriáit. Felismerte, hogy bizonyos rokonnyelvek speciális egybeeséseit tették meg a nyelv általános jellemvonásainak. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy minden nyelv önálló belső struktúrával rendelkezik, a nyelvész feladata ennek a struktúrának a feltárása, nem pedig külső, más nyelvek vizsgálata alapján kialakított nyelvi kategóriák ráerőszakolása az adott nyelvre. A valóságnak azonban — írja Teeter — minden jelenségét konceptuális sémákkal közelítjük meg. Boas is használ nyelvi univerzáliákat, de ezeket sajátosan pszichikus jellegűeknek tekinti.

Így Boas nál a nyelv általános tulajdonságainak feltárásához mégis egy elé széles alap maradt, azon az áron, hogy a nyelvtudomány a pszichológia része lett A Boas utáni nyelvészek azonban nem foglalkoztak elméletalkotással, kizárólag a nyelvi tények összegyűjtését tekintették feladatuknak. A teljes elméletnélküliség csak illúzió lehet. Könnyű belátni, hogy még a legempirikusabb kutatásban is vannak teoretikus előfeltevések. Például mi különbözteti meg a nyelvi jelenségeket mondjuk az állati viselkedés jelenségeitől vagy a fizikai jelenségektől? Erre csak teoretikus választ lehet adni. A Boas utáni nyelvészeknél persze erre készen volt a pszichologisztikus válasz: a nyelvi jelenségek szellemi jelenségek. Bloomfield és követői viszont már nehezebb helyzetben voltak, mert ők függetleníteni akarták a nyelvtudományt a pszichológiától.

Bloomfield antipszichologizmusából követőinél radikális behaviorizmus lett. A nyelvtudomány a közvetlenül adott jelenségekkel, tehát kizárólag a beszédaktusokkal foglalkozhat. A tudatra, a pszichikumra vonatkozó kijelentések ki vannak zárva a nyelvészetből. Most már valóban a *teljes* előfeltevésnélküliség követelményéről volt szó. E követelmény lehetetlen konzekvenciái válságba sodorták a nyelvtudományt.

Ezzel magyarázható a módszertani kutatások fellendülése a 30-as, 40-es években. Az akkor létrejövő metodológiai munkák abból indulnak ki, hogy a teljes előfeltevésnélküliség követelményét sohasem valósították meg. Ebből azonban — írja Teeter — nem azt a következtetést

vonták le, hogy ez a követelmény megvalósíthatatlan, hanem azt, hogy a kivitelezésben volt a hiba — a módszereket kell kidolgozni. Egyetlen nyelvi valóság van, maguk a nyelvi jelenségek, következésképpen csak nyelven kívüli, meg nem engedett szempontok szerint lehetne kitüntetni egyes jelenségeket, fontosabbnak tartani bizonyos jelenségeket másoknál. Az elemzés eredményeként létrejövő rendszerezésből nem maradhat ki egyetlen adat sem, nem lehetnek „kivételek". A nyelvi analízisnek meghatározott lépésekben kell előrehaladnia, oly módon, hogy az eredmény és a lépések ismeretében teljesen és egyértelműen visszakapjuk a kiinduló adatokat. A módszertani irányzat megmutatja az elmélet teljes elvetésének végső következményeit. Ha valamennyi lényeges és lényegtelen adatot egyaránt figyelembe kell venni a nyelvi analízisben, az eredmény csak triviális lehet.

Teeter befejezésül megállapítja, hogy a tudományos kérdéseknek két típusuk van. Az első típusba tartozó kérdésekre könnyen tudunk válaszolni, például arra, hogy melyek a „*p*" hang fizikai jellemzői. A második típusba olyan kérdések tartoznak, mint a következő: milyen alapon alkalmazzuk az „ige" kategóriát az angol és a japán nyelvre. Ezekre a kérdésekre nem lehet az említett metodológiai munkák követelményeinek megfelelően válaszolni, a megválaszoláshoz hipotézisek felállítása és ezek ellenőrzése szükséges. De csak az a kutatás méltó a tudomány névre, amely ilyen kérdésekkel foglalkozik.

(p. m.)

E szám szerzői:

K. Nkrumah, a Ghanai Köztársaság elnöke,
Mátrai László akadémikus,
Szabó András György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Ujfalussy József, a Zeneművészeti Főiskola tanára,
Hermann István tanár,
Ágh Attila, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Hársné Varró Rózsi, az Állatorvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Józsa György, tudományos gyakornok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékén,
Csákó Mihály, tudományos gyakornok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékén,
Pelle József, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtárának tudományos munkatársa,
Kemény István, az Országos Széchényi Könyvtár tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Dáloki János
A kézirat nyomdába érkezett: 1965. II. 26. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 15,75 (A/5) ív

65.60362 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

К. Нкрума: Общество и идеология 385
Ласло Матраи: Влияние итальянского «аверроизма» в 16ом столетии 401
Андраш Дьёрдь Сабо: Свойство — качество — количество — сущность 410
Йожеф Уйфалуши: Абстрактная музыка — конкретная музыка 446
Иштван Херманн: Кант: Критика способности суждения 455
Аттила Аг: Проблема отчуждения в марксизме 488

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

Маркс: «Основы критики политической экономии» II. 518

БОЗРЕНИН

Др. Элемер Балог 1917—1965 536

Система философских проблем естественных наук как относительно самостоятельная часть марксистской философии *(Х. Рожи Варро)* 537

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Режё Тарян: Кибернетика *(Шандор Секей)* 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV *(Михай Чако и Дьёрдь Йожа)* 546
А. Ф. Шишкин: Основы марксистской етики *(Йозеф Пелле)* 549
Ризман — ревидирован *(Иштван Кемень)* 552
Библиография философской литературы 1964 г. в Венгрии *(И. К.)* 555
Рецензии журналов 557

CONTENTS

ESSAYS

K. Nkrumah: Society and Ideology 385
László Mátrai: The Influence of „Averroism" in the 16th Century Hungary 401
András György Szabó: Property, Quality, Quantity, Quiddity 410
József Ujfalussy: Abstract and Concrete Music 446
István Hermann: Kant: „The Critique of Judgement" 455
Attila Ágh: The Problem of Alienation in Marxian Philosophy 488

FROM THE CLASSICS OF THE PHILOSOPHY

Marx: „Outlines of the Critique of Political Economy" II. 518

OBSERVER

DR. ELEMÉR BALOGH 1917—1965 536

The System of the Philosophical Problems of Natural Sciences as a Relatively Independent Part of the Marxian Philosophy *(Mme Hárs, Rózsi Varró)* 537

CRITIQUE AND REVIEW

Rezső Tarján: Cybernetics *(Sándor Székely)* 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae. Section Philosophica Tomus III—IV. *(Mihály Csákó* and *György Józsa)* 546
A. F. Siskin: The Foundations of the Marxian Ethics *(József Pelle)* 549
The Revised Riesman *(István Kemény)* 552
Bibliography of the Philosophical Literature Published in Hungary in 1964. (K. I.) 555
Periodical Reviews 557

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

K. Nkrumah: Société et ideologie 385
László Mátrai: Effets de „averroisme" italien dans la Hongrie du XVIe Siècle.... 401
A. Gy. Szabó: Propriété — qualité — quantité — essence..... 410
József Ujfalussy: Musique abstraite — musique concrète..... 446
István Hermann: Kant: „Critique du jugement" 455
Attila Ágh: Le problème de l'aliénation dans la pensée marxiste..... 488

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie II. 518

LA VIE SCIENTIFIQUE

DR. ELEMÉR BALOGH 1917 — 1965 536

Le système des problèmes philosophiques des sciences naturelles, en tant que partie relativement autonome de la philosophie marxiste (R. Varró)..... 537

REVUE ET CRITIQUE

R. Tarján: Cybernétique (S. Székely)..... 543
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tomus III—IV. (Gy. Józsa et M. Csákó)..... 546
A. F. Chichkine: Fondements de l'éthique marxiste (J. Pelle) 549
Riesman revidé (J. Kemény) 552
Bibliographie de la littérature philosophique parue en 1964. en Hongrie (I. K.) ... 555
Revue des revues 557

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 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 IRODA 1. számú HÍRLAPBOLTJÁ-ban, Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76 és bármely postahivatalban.
Csekkszámla szám: egyéni 61.257, közületi: 61.066; MNB egyszámlaszám: 8.
Előfizetési díj egy évre 54,— Ft

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

LUKÁCS GYÖRGY
Az „elidegenedés" mint a „Szellem fenomenológiájá"-nak középponti filozófiai fogalma

PERNYE ANDRÁS
A zenei ismétlés elmélete

MÜLLER ANTAL
A mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepéről

BENCE GYÖRGY
A tudományfejlődés „logikája" a neopozitivizmusban

VINCE KÁROLY
A társadalmi fejlődés tudományos előrelátása

S. AMSTERDAMSKI
Az empirikus valószínűségi kijelentések objektiv értelmezéséről

KILENCEDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1965

PÁRTTÖRTÉNETI 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, LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Lukács György: Az „elidegenedés" mint a „Szellem fenomenológiájá"-nak középponti filozófiai fogalma 565
Pernye András: A zenei ismétlés elmélete (Vázlat) 593
Müller Antal: A mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepéről 613
Bence György: A tudományfejlődés „logikája" a neopozitivizmusban 625
Vincze Károly: A társadalmi fejlődés tudományos előrelátása 660
S. Amsterdamski: Az empirikus valószínűségi kijelentések objektív értelmezéséről 672

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

Montesquieu: Elmélkedés azon öröm okairól, amelyet a szellem alkotásai és a szépművészet termékei keltenek bennünk 700

VITA

Simon Endre: A Metafizika egy helyének értelmezéséről 721

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Bevezetés a demográfiába (*K. K.*) 725
Hermann István: Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja *(Garai László)* 729
Jelkulcstól az esztétikáig *(Almási Miklós)* 734
Kommunizmus és filozófia *(Vészi Béla)* 736
Martin Birnbach: Neofreudian Social Philosophy *(Hermann István)* 739

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

Lukács György nemrégiben töltötte be 80. életévét. Erőt, egészséget, hosszú életet kívánunk a 80 éves Lukács Györgynek. Filozófiai és esztétikai életműve rendkívüli jelentőségének a vele folytatott vita során is tudatában voltunk és vagyunk. Biztosak vagyunk abban, hogy ma is van mély, átfogó és előremutató mondanivalója a marxista filozófia számára. Az alábbi tanulmány — amely magyarul még nem jelent meg, 1938-ban írt, németül két ízben is (1948, 1954) publikált Hegel-könyvének egyik fejezete (A Fiatal Hegel, IV. fejezet, 4. pont) — történelmi adalék egyik mai vitakérdésünkhöz, az elidegenedés problémájához. Az elidegenedés hegeli fogalmának történeti kialakulását, a fogalomnak a hegeli filozófia rendszerében és módszerében elfoglalt helyét vizsgálja, részletesen tárgyalva azt is, hogyan halad túl Marx a fogalom hegeli felfogásán, milyen átalakuláson és konkretizáláson megy keresztül e fogalom Marx kezében.

Az „elidegenedés" mint a „Szellem fenomenológiájá"-nak középponti filozófiai fogalma

(„A fiatal Hegel"; IV. fejezet 4. pont)*

LUKÁCS GYÖRGY

Mielőtt rátérnénk az „elidegenedés" fogalmának részletes elemzésére, hasznos lesz legalább néhány szóban újra áttekintenünk e probléma eddigi fejlődését, e fogalom keletkezését Hegelnél. Emlékezzünk csak arra, hogy a republikánus berni korszakban a „pozitivitás" a fiatal Hegelnél olyan intézményt, illetve olyan gondolati komplexust jelölt, amely idegenül, holt objek-

* A könyv, amelynek itt befejező részét közöljük, 1938-ban íródott; német nyelven 1948-ban (Europa Verlag, Zürich—Bécs) és 1954-ben (Aufbau-Verlag, Berlin) adták ki; a szerző Mihail Lifschitznek ajánlotta. Magyarul eddig csak egyik terjedelmesebb részlete jelent meg: a IV. fejezet 3. pontja („A »Szellem fenomenológiája« felépítésének vázlata") 1957-ben a „Hegel-emlékkönyv"-ben, 33—118. l. Az alább közölt szöveg — az 1948-as kiadás tekintetbevételével — az 1954-es kiadásra támaszkodik (a két kiadás között csak stiláris eltérések vannak); a forráshivatkozásokban azonban újabb keletű, hozzáférhetőbb, ill. magyar nyelvű kiadásokat adtunk meg az eredetiben szereplő források helyett; a megjelent magyar kiadásokra olyankor is hivatkozunk (az eredeti forrás megjelölése mellett zárójelben), ha a fordítás nem egyezik meg a magyar kiadás szövegével. — *Szerk.*

tivitásban szembenáll az ember szubjektivitásával, mindenekelőtt az emberi gyakorlattal. Ez a „pozitivitás" már akkor arra szolgált, hogy a modern társadalom sajátos jellegét jelezze. Akkoriban azonban a fiatal Hegel élesen és kizáró módon szembeállította a görög demokrácia „nem-pozitív" korszakát a modern korral. Történetfilozófiája abban a forradalmi reménységben állt, hogy az antikvitás megújítása a francia forradalomban és a francia forradalom által életre fogja hívni a szabadságnak, az ember valóságos uralmának egy új korszakát, egy „pozitivitás" nélküli korszakot.

E remények összeomlása — ami előidézte Hegel gondolkodásának frankfurti válságát — röviden szólva egy történelmibb és dialektikusabb felfogást hoz magával a „pozitivitásról". A modern intézmények már nem eleve merev módon és reménytelenül pozitívak, hanem Hegel újra meg újra konkrétan vizsgálja, hogyan *lett* valami „pozitívvá", hogyan alakul, keletkezik és múlik el történelmileg konkrétan az emberek társadalmi gyakorlatának és a társadalom intézményeinek vonatkozása. Ennek a nagyobb történelmi konkrétságnak a kifejlődése, mint tudjuk, párhuzamosan halad azzal, hogy Hegel fokozatosan kimunkálja azokat a gondolati eredményeket, amelyek az angliai klasszikus gazdaságtanból adódtak, azzal, hogy fokozódó érdeklődést tanúsít a kapitalizmus gazdasági problémái iránt, fokozódó bepillantást szerez e problémákba. És azt is tudjuk, hogy e növekedési válság során vált tudatossá Hegelben dialektikája sajátos formájának koncepciója. Minél messzebbre halad ez a folyamat, minél kibontakozottabbá válik Hegel világképe, annál inkább háttérbe szorul a „pozitivitás" fogalma a hegeli terminológiában. Sohasem tűnik el teljesen. De mindinkább abban a sajátos értelemben használatos, amelyben a jogtudomány és a teológia szokott pozitív jogról vagy pozitív vallásról beszélni. Eltűnik a berni és frankfurti korszakbeli filozófiai általánosítás. Emellett jellemző Hegelre, hogy a „pozitív" terminus megőrzi elutasító mellékízét. Hegel fejlődésfilozófiája nem tűri, hogy valamely intézmény arra hivatkozhassék, hogy hosszú fennállása jogcím a további létezésre. Ezt a fajta „pozitivitást" Hegel még hosszú évekkel a jénai korszak után is úgy kezeli, mint valami holtat, a történelem útjából eltakarítandót.

De a hegeli filozófia kibontakozása és elmélyülése csak a „pozitivitás" terminusát tolja félre, nem pedig azt a problémát, amelyet Frankfurtban e szóval jelölt, tudniillik a társadalombeli emberi gyakorlat dialektikus vonatkozását az önmaga teremtette objektumaihoz. Hegel fejlődésének jénai korszakáról adott elemzésünk eredményeit sem a társadalmi tartalom, sem a filozófiai terminológia tekintetében nem kell itt megismételnünk. Mindinkább utat tör — a terminológiával folytatott szakadatlan kísérletezés közepette — az a gondolat, hogy az emberek társadalmi gyakorlatában meghaladják és meg kell hogy haladják az eredeti közvetlenséget, a természeti jellegűt, és ez e folyamatban olyan képződmények rendszerének adja át helyét, amelyeket az emberi gyakorlat a saját munkájával és teljesítményével teremtett meg, a munkával, amely nemcsak ezeket a társadalmi tárgyakat hozza létre, hanem átformálja az emberi szubjektumot is, amennyiben itt is megszünteti az eredeti közvetlenséget és a szubjektumot önmagától elidegeníti.

Abban a harcban, amelyet előbb a szubjektív idealizmussal, majd az objektív idealizmus schellingi formájával folytatott, kialakul Hegelnél az új filozófiai terminológia ezeknek az újonnan kimunkált összefüggéseknek adekvát gondolati kifejezésére, a társadalmi tárgyiság ama formáinak a filozófiai általánosságba emelésére, amelyeket a gazdaságtan és a történelem tanul-

mányozása útján kidolgozott. Így az olyan kategóriák, mint közvetítés, reflexió stb., megkapják sajátos hegeli értelmüket; így az ellentmondások egységéről szóló, elvont módon már Frankfurtban megfogalmazott elmélet sajátos hegeli értelemben az ellentmondások mozgásának és megőrződve-megszűnésüknek kibontakozott elméletévé válik. E fejlődés folyamán kapják meg mármost a „külsővé válás" vagy „elidegenedés" terminusok középponti helyüket a hegeli rendszerben. Ennek pontos történelmét nehéz megírni. Láttuk, hogy az 1803/04-es előadások még nagymértékben schellingi terminológiával dolgoznak. Az 1805/06-os előadásokban minduntalan felbukkan az „elidegenedés" szó, de még korántsem uralkodó terminus, noha mindkét előadásban, különösen az utóbbiban Hegel igen sok olyan társadalmi és filozófiai problémát, amelyet a „Fenomenológiá"-ban az „elidegenedés" problémájaként tárgyal, a dolog lényegét tekintve már ugyanabban az értelemben vet fel és old meg, csak még nem sorolja be terminológiailag a későbbi alapfogalom alá. Az új fogalomrendszer következetes végigvitelére csak a „Fenomenológiá"-ban kerül sor.

Önmagukban véve a „külsővé válás" és „elidegenedés" kifejezések nem újak. Egyszerűen német fordításai az „alienation" szónak, amely használatos volt mind az angol gazdaságtanban az áru elidegenítésének megjelölésére, mind a társadalmi szerződés szinte valamennyi természetjogi elméletében az eredeti szabadság elvesztésének, az eredeti szabadságot a szerződés révén keletkezett társadalomra átruházó, átszármaztató aktusnak a megjelölésére. Filozófiai értelemben tudtommal az „elidegenedést" már Fichte használta, mégpedig mind abban az értelemben, hogy az objektum tételezése a szubjektum elidegenedése, mind pedig abban, hogy az objektumot mint „elidegenedett" észt kell felfogni.[1]

Maga a probléma, ha más terminológiával is, felbukkan a fiatal Schelling egyik munkájában. Idézzük ezeket az észrevételeket, mivel igen jól jellemzik egyrészt a fiatal Schelling új problémák iránti szimatát, másrészt mindenkor szélsőséges, mindenkor túlzásra hajló, mindenkor — Hegellel ellentétben — a saját dialektikus nekifutásait megmerevedésbe vivő szellemiségét. Azt, amit Hegel később „elidegenítésként" jelöl, Schelling itt „feltételszabásnak" („Bedingen") nevezi. „*Feltételszabásnak* hívják azt a cselekvést, amely által *dologgá [Ding]* válik valami, *feltételezettnek*, *megszabottnak* azt, ami dologgá van téve, s ez egyszersmind megvilágítja, hogy semmi sem lehet *önmaga által dologként* tételezve, vagyis hogy egy feltétlen dolog ellentmondás. *Feltétlen* ugyanis az, ami nincs dologgá téve s nem is tehető dologgá."[2] Nem fér hozzá kétség, hogy a fiatal Schelling itt igen elvont formában ugyanazt a problémát érinti, amellyel a fiatal Hegel oly súlyosan viaskodott. Schelling azonban könnyűszerrel rátalál egy elegáns és szellemes megoldásra, amelynek „csak" az a kis hibája van, hogy áthidalhatatlan szakadékot hasít gyakorlat és tárgy közé és éppen ezáltal megoldhatatlanná teszi Schelling számára a maga felvetette problémát. Minthogy azonban ezek a terminológiai kísérletek mind Fichténél, mind Schellingnél csak epizódok, melyek nem gyakorolnak döntő befolyást filozófiai rendszerük alapvető problémáira, ezért a „Feno-

[1] Az első jelentésben vö. „Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre" (1794); Werke, Lipcse 1908—12, I. köt. 360. l. A második értelemben „Darstellung der Wissenschaftslehre" (1801); uo., IV. köt. 73. l.

[2] Schelling: „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" (1797); Werke, Jéna 1926, I. köt. 166. l.

menológia" fogalomrendszerét, mindezen előfutárok ellenére, Hegel egészen eredeti teljesítményének tekinthetjük.

A „Fenomenológiá"-ban az „elidegenedés" immár a filozófiai általánosításnak egészen magas fokán jelenik meg. A fogalom már messze az eredeti keletkezési és alkalmazási területe, a gazdaságtan és a társadalomfilozófia fölé emelkedett. Ennek ellenére abból, ahogy Hegel a fogalmat filozófiailag alkalmazza, meglehetős pontosan meg lehet állapítani azokat a különböző jelentéseket, amelyek ebből az eredeti alkalmazásból és amelyek a későbbi filozófiai általánosításból keletkeztek. E tekintetben Hegelnél az „elidegenedés" fogalmában három fok különböztethető meg.

Először a minden munkával, az ember minden gazdasági és társadalmi tevékenységével összekapcsolódó bonyolult szubjektum–objektum-vonatkozás. Itt felmerül az a probléma, hogy a társadalom, annak fejlődése, e fejlődés törvényei objektívek, ugyanakkor teljesen fenntartva azt a gondolatot, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. Tehát Hegel úgy fogja fel a történelmet, mint az emberi nemnek a társadalmasult emberi egyének gyakorlatán keresztül lefolyó, kölcsönhatásokban és ellentmondásokban gazdag fejlődését. Itt rendkívül nagy lépést tett előre szubjektivitás és objektivitás vonatkozásának dialektikus felfogásában. Mégpedig egyfelől a régi materialisták társadalomelméleteihez képest, akik nem tudták összeegyeztetni az emberi gyakorlat szubjektív szerepét a többnyire természeti módon felfogott társadalmi törvényszerűségek (éghajlat stb.) objektivitásával és e mereven felfogott mozzanatok egyikének vagy másikának túlhajtása révén előálló antinómiákból nem voltak képesek kivergődni. Másfelől nagy haladást tett Kanthoz és Fichtéhez képest, akiknél a szükségszerűség és az objektivitás a szabadságtól, a gyakorlattól teljesen elütő, idegen, kizáró módon másnemű világot alkot. Schelling köztudomásúlag még objektív idealista korszakában is csak homályos sejtések formájában jutott túl ezen a dilemmán, inkább deklaratív, mintsem filozófiai módon.

Másodszor az „elidegenedés" sajátosan tőkés formájáról van szó, arról, amit Marx később fetisizmusnak nevez majd. Hegelnek itt magától értetődőleg nincsenek világos szemléletei; márcsak azért sem, mert az osztályellentétek gazdasági alapzatát csak társadalmi tényekként (szegény és gazdag) tudja felismerni, anélkül, hogy a tények felismeréséből elméletileg döntő alapvető következtetéseket tudna levonni. De már vannak nála bizonyos sejtések a társadalmi tárgyak kapitalizmusbeli fetisizálódásának problémájáról, és meg kell állapítanunk, hogy ő az egyetlen gondolkodó a klasszikus német idealizmusban, aki legalább sejti ezeket a problémákat. Persze a gazdaságtani értékelméletet illető teoretikus tisztázatlanságnak Hegelnél az a következménye, hogy az „elidegenedett" társadalmi tárgyiságnak ez a csoportja minduntalan összeolvad az elsővel, hogy a munka társadalmasodásának, az egyáltalábanvaló emberi gyakorlatnak szükségszerű következményeképpen tekint sokmindent, ami csakis a tőkés társadalom sajátos, fetisizált lényegi jegye, — és megfordítva. E fogyatékosság ellenére — melynek kritikája a „Fenomenológia" marxi bírálatának egyik középpontja — kétségtelenül erőteljes tendenciák vannak Hegelnél arra, hogy a gazdasági-társadalmi képződmények és vonatkozások fetisizált objektivitását visszavezesse az emberre, az emberek társadalmi vonatkozásaira.

Az idealizmus beleviszi itt Hegelt olyasféle túlzásokba, hogy gyakran figyelmen kívül hagyja azt a közvetítő szerepet, amelyet a dolgok töltenek be a

társadalmi objektumoknak emberi vonatkozásokra való eme feloldásában; gyakran, de nem mindig. Az idealizmusnak ez a különös formája a társadalmi képződmények kapitalizmusbeli fetisizált tárgyiságának feloldására irányuló első kísérletekben tudtommal először Hegelnél merül fel. A ricardoi iskola felbomlásában igen nagy szerepet játszik. Így például Marx ezt mondja Hodgskinról: „Az egész objektív világ, a »javak világa« elsüllyed itt mint puszta mozzanat, mint a társadalmilag termelő emberek pusztán eltűnő, mindegyre újonnan létrehozott tevékenysége. Mármost hasonlítsuk össze ezt az »idealizmust« azzal a durván materiális fetisizmussal, amelyre a ricardoi elmélet »ebben a hihetetlen foldozóvargában«, McCullochban kilyukad, ahol nemcsak az ember és az állat, hanem még az eleven és a dolog közti különbség is eltűnik. És azután mondják, hogy a proletár ellentét a polgári gazdaságtan fennkölt spiritualizmusával szemben nyers, kizárólag a brutális szükségletre irányuló materializmust prédikált!"[3]

Magától értetődőleg nem szabad figyelmen kívül hagynunk a Hegel és Hodgskin közti mélyreható különbségeket. Hodgskin már a ricardoi értékelméletből szocialista következtetéseket von le, bármennyire homályosak és ellentmondásosak is ezek; Hegel, mint láttuk, a „Fenomenológia" megírása idején még a smithi értékelméletnek sem valamennyi problémáját és belső ellentmondását értette meg. Szocialista következtetésekről az ő esetében egyáltalában nem lehet szó. Már ebből magától értetődően következik, hogy Hodgskinnak mindezekben a kérdésekben sokkal határozottabban lehetett és kellett fellépnie, mint Hegelnek. Mindeme különbségek mit sem változtatnak azonban azon a tényen, hogy Hegelnél erőteljes tendenciák voltak ebben az irányban, és hogy ő az egyetlen gondolkodó, aki arra törekszik, hogy ezekből a gazdaságtani tényekből filozófiai következtetéseket vonjon le.

Harmadszor van ennek a fogalomnak egy széles filozófiai általánosítása: az „elidegenedés" ekkor ugyanazt jelenti, mint a dologiság vagy tárgyiság; ez az a forma, amelyben a tárgyiság keletkezéstörténete filozófiailag ábrázolódik — a tárgyiság mint dialektikus mozzanat az azonos szubjektum—objektumnak az „elidegenedésen" át önmagához visszavezető útján. Hegel ezt mondja: „A szellem közvetlen létezésének, a *tudatnak* két mozzanata van, a tudás és a tudással szemben negatív tárgyiság. Mivel a szellem ebben az elemben fejlődik és bontakoztatja ki mozzanatait, megilleti őket ez az ellentét és mind a tudat alakjaiként lépnek fel. Az erről az útról szóló tudomány a tudat által szerzett *tapasztalat* tudománya; a szubsztancia úgy tekintődik, ahogyan ő és mozgása a tudat tárgya. A tudat semmi egyebet nem tud és fogalmilag nem ragad meg, csak azt, ami a tapasztalatában van; mert ami a tapasztalatában van, az csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint a maga önlétének *tárgya*. A szellem pedig tárggyá lesz, mert a szellem ez a mozgás, hogy a *maga számára egy másikká*, azaz a *maga önlétének tárgyává* lesz és ezt a máslétet megszünteti."[4]

A tárgyiság e visszavételében rejlő misztifikálás lényeges tendenciái már ismeretesek előttünk. De ismeretes előttünk az is, hogy Hegel éppen az „elidegenedés" e folyamatszerűsége révén, ama felfogás révén, hogy az abszolútum, az azonos szubjektum—objektum csak a folyamat eredménye, tág játék-

[3] Marx: „Értéktöbblet-elméletek", 3. rész, Bp. 1963, 240—241. l.

[4] Hegel: „Phänomenologie des Geistes"; Werke, I. kiad., II. köt., Berlin 1832, 27—28. l. (Vö. Hegel: „A szellem fenomenológiája", Bp. 1961, 26. l.)

teret nyert az objektív valóság és a gondolkodás lényeges dialektikus meghatározásainak kidolgozásához, „úgyhogy végül is a hegeli rendszer csak egy módszerét és tartalmát tekintve idealista módon a feje tetejére állított materializmust képvisel"[5].

Nagyon veszedelmes lenne azonban ezt az engelsi tételt úgy értenünk, mintha a hegeli filozófia materialista talpraállítása csupán a filozófiai előjel megfordításában állna. Vizsgálódásaink, ellenkezőleg, azt mutatták, hogy az idealista módszernél fogva egészen döntő problémák teljesen eltorzulnak, hogy egyes kérdések tárgyalásában fontos sejtések és idealisztikus felduzzasztások szakadatlanul összekavarodnak, sőt olykor egyazon mondatban keresztezik egymást és elegyednek. Úgyszintén helytelen lenne, ha ezt a lényeges történelmi meghatározások nyerésére módot adó játékteret, melyet az előbb egyszerűség és érthetőség kedvéért előtérbe állítottunk, úgy fognók fel, mintha az úton Hegelnél minden rendben volna, mintha az idealista misztifikáció csak a végén kezdődnék. Úgy hisszük, eddigi konkrét fejtegetéseink konkrétan megmutatták az ilyen felfogások helytelenségét. Itt egynéhány legfontosabb probléma kiemelésére kell szorítkoznunk.

Az „elidegenedésnek" és a „dologiságnak" vagy tárgyiságnak hamis egyesítése folytán Hegel teljesen hamis különbségeket tesz ott, ahol természet és társadalom lényegét meghatározza és különbözőségüket kiemelni törekszik. Hegel szerint mind a kettő, mind a természet, mind a történelem, a szellem „elidegenedései". De a természet a szellemnek örök elidegenedése, s ennek mozgása ezért csak látszatmozgás, a szubjektum mozgása; a természetnek Hegelnél nincs valóságos története. A szellemnek „ez az utóbbi levése, a *természet* az ő eleven, közvetlen levése; a természet — az elidegenedett szellem — nem egyéb a maga létezésében, mint *fennállásának* ez az örök elidegenedése és az a mozgás, amelyet a *szubjektum* állít elő"[6].

Ezzel szemben az emberi nem társadalmi gyakorlatában, a történelemben az „elidegenedés" a szellemnek az időbe való „elidegenedése", tehát a hegeli koncepció szerint valóságos levés, valóságos történelem. Látni fogjuk persze, hogy az „elidegenedés" hegeli koncepciója a valóságosnak szánt történelembeli levést is végső soron látszatmozgássá változtatja. Hegel az „elidegenedésnek" erről a formájáról ezt mondja: „Levésének másik oldala azonban, a *történelem* a *tudó és magát közvetítő* levés — az időbe elidegenedett szellem; de ez az elidegenedés ugyanígy magamagának elidegenedése; a negatívum magamagának a negatívuma. Ez a levés szellemeknek egy elhúzódó mozgását és egymásrakövetkezését mutatja be, olyan képek galériáját, melyeknek mindegyike fel van ruházva a szellem teljes gazdagságával és éppen azért mozog olyan elhúzódóan, mert az önlétnek át kell járnia és meg kell emésztenie szubsztanciájának ezt az egész gazdagságát. Mivel a szellem kiteljesedése abban áll, hogy azt, *ami*, a szubsztanciáját tökéletesen *tudja*, ezért ez a tudás az ő *magába-szállása*, melyben elhagyja létezését és átadja alakját az emlékezésnek."[7][8]

[5] Engels: „Ludwig Feuerbach"; Marx/Engels Werke, 21. köt., Berlin 1962, 277. l. (Vö. Marx és Engels, Válogatott Művek, Bp. 1963, II. köt. 336. l.)

[6] Hegel: „Phänomenologie"; i. h. 610. l. (Vö. „Fenomenologia"; 414. l.)

[7] Er-innerung (emlékezés): szóelemei szerint „belsővé tétel", „belsővé válás" — Ent-äusserung (elidegenedés): szóelemei szerint „külsővé tétel", „külsővé válás". — *Szerk.*

[8] Hegel: „Phänomenologie"; i. h. 610—611. l. (Vö. „Fenomenológia", 414. l.)

Ennek a természet és a történelem „elidegenedési" módja közti különbségnek a közvetlen módszertani következményeit már megfigyelhettük a „Fenomenológiá"-ban. A második szakaszban, ahol Hegel a valóságos történelmet tárgyalja, jóformán teljesen eltűnik minden természeti probléma. Csak az első és a harmadik szakaszban kerül sor rájuk, és a természetbeli tárgyiság hegeli felfogása különösen az utóbbiban járul hozzá igen erősen a dialektika problémáinak misztifikálásához. De ezen túlmenőleg Hegel történelmi módszertanából eltűnik a természet és a társadalom közötti valóságos kölcsönhatás, a természet története a társadalmi fejlődés folyamán. Mint a felvilágosodás tanítványa, Hegel természetesen tud egyet-mást a természet és a társadalom vonatkozásairól, a természeti feltételek meghatározta társadalmi fejlődésekről (éghajlat stb.). Későbbi történetfilozófiájában felmerülnek ezek a problémák is, de ezek meghatározott értelemben csak az általános bevezető vizsgálódások problémái, és nincs valóságos befolyásuk magának a történelemnek a módszertani felépítésére.

Még fontosabb dolog, hogy Hegelnél, a nagy történelmi dialektikusnál nincsen szó magában a természetben lezajló fejlődéstörténetről — habár ott volt Kant nagy felfedezése a világok keletkezése területén (amely mellesleg szólva a kanti filozófiai rendszerre is teljesen hatástalan maradt és nem historizálta Kant filozófiai természetfelfogását); habár ott voltak egyes kortársak, különösen Goethe jelentős törekvései arra, hogy a fejlődésgondolatot a szerves világban konkrétan végigvigyék és okadatolják.

Van persze a hegeli természetfilozófiában egy bizonyos fejlődési sor, ez azonban éppen Hegel felfogása szerint nem történelmi, nem az időben lejátszódó. Az időbeli lefolyást Hegel fenntartja a szűkebb értelemben vett történelemnek, az emberi társadalom történetének. Magától értetődőleg ezt sem úgy kell érteni, mintha Hegelnél egyáltalában nem volnának ellentendenciák. Ezek azonban mindig csak nekifutások maradnak és a fejtegetések során elakadnak. Így például a „Jénai Logiká"-ban Hegel kísérletet tesz arra, hogy a Földet mint az emberi történelem színterét bizonyos fokig evolúciósan fogja fel. De itt rendkívül durván kifejezésre jut az a tendencia, hogy történelem csak volt, de többé nincs; a Föld Hegel szerint kész, amikor az emberi történelem megkezdődik, története ekkor már teljesen véget ért. Idézzük Hegel összefoglaló észrevételeit, mert nagyon jellemzők erre a felfogásra. „Körforgásának mozzanataként a Föld a maga számára egy megmerevedett, a folyamatból már kikerült valami; a Föld ebben a mozzanatban maga reálisan az az egész, mely jegyként magára öltötte a meghatározottság jellegét, de olyan meghatározottságot, amelynek őrajta van a tartama, az idő alól pedig kivonta magát . . . A Föld tehát mint ez a totalitás csak a folyamat képét mutatja be, maga a folyamat nélkül . . . A Föld eleven folyamata mint olyan csak a Föld elemeiben van, melyek nem alkotják magát ezt a totalitását a Földnek . . . Maga a folyamat tehát múltbeli e tartalom számára; a folyamatot az idő által megeleveníteni és képének mozzanatait egymásutánkövetkezésként elképzelni nem vág bele ezek tartalmába."[9]

Minthogy Hegel valamennyi ilyen állásfoglalása tele van belső ellentmondásokkal és Hegel első misztifikációinak kellős közepén már ismételten találtunk fontos dialektikai és történelmi meghatározásokat, nem lesz meglepő,

[9] Hegel: „Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie", Lipcse 1923, 320—322. l.

hogy ennek a természetben és a történelemben található „elidegenedés", azaz tárgyiság közötti éles különválasztásnak megvan a maga pozitív oldala is, hogy Hegel itt is lényeges megkülönböztetések nyomában van. Filozófiailag meg akarja fogni az emberi történelem különös jellegét, és ezt olyan korban kell megtennie, amikor a hozzá legközelebb álló gondolkodók az objektív idealizmus dialektikája területén igen egyoldalúan a természetre tájékozódtak (Schelling és Goethe), amikor ilyen gondolkodók uszályában kivirágzott a természetfilozófiai kategóriák romantikus-misztikus felfújása, és azzal fenyegetett, hogy a történelmi folyamatnak, a társadalom történeti fejlődése sajátszerűségének minden valóságos konkréciója nyomtalanul elmerül az „öröknek" és természetinek egy ilyen formalista misztikájában.

Ilyen történeti körülmények között érthető, hogy Hegel igen élesen fogalmazta meg a természet és történelem közötti módszertani különbséget, sőt olykor emberi-morális problémát is csinált a szellem természettel szembeni elsőbbségének elismeréséből. Igen érdekesen mondja erről jénai előadásaiban: „Valójában az egyes szellem — mint a jellem energiája — szilárdan megállhat magában és megőrizheti egyéniségét, akármilyen is a természet. Negatív magatartása a természettel szemben — hogy az már valami más, mint ő — megveti a természet erőhatalmát, és a szellem e megvetésben távol tartja magától a természetet, magát meg szabadon tőle. És valóban az egyes csak annyira nagy és szabad, amennyire nagy a természetmegvetése."[10]

E passzus éles megfogalmazását tekintve kiegészítésképp nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Hegel itt az egyes cselekvő emberről beszél, hogy tehát ezek a vizsgálódásai semmiképp sem érvénytelenítik azt a polémiát vagy állnak vele ellentmondásban, amelyet a természetnek Fichte szubjektív idealizmusa által történő megerőszakolása ellen folytat.

Marx megfelelőképpen méltatta Hegelnek ezt a magatartását, amely későbbi műveiben is vissza-visszatér. Lafargue elbeszéli, hogy Marx újra meg újra egyetértően idézte Hegel kijelentését: „Még a gazfickó leggazabb gondolata is nagyszerűbb és magasztosabb, mint az ég minden csodái."[11]

Mert ezekkel a nagyon éles megfogalmazásokkal Hegel éppen az emberiség társadalmi fejlődésének e sajátos oldalait akarja világosan megkülönböztetni a természetben végbemenő fejlődéstől. És ha Hegel a természet vonatkozásában félreismerte is a fejlődést, ezzel az éles megkülönböztetéssel mégis a társadalmi fejlődés egyik alapvető és lényegi meghatározását érintette: éppen azt a mozzanatát az emberiségtörténetnek, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket. Marx világosan utalt a kétféle történelemnek erre a különbségére — persze objektív és egységes voltukat helyesen felismerve. Így például ott, ahol Darwinhoz kapcsolódva a természeti technológiáról beszél és a technológia kritikai történetének feltárását kívánja. „És nem írhatnánk-e meg ezt a történetet könnyebben, hiszen — mint Vico mondja — az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk?"[12]

Erről az oldalról, az emberiség történetéről Hegelnek, akárcsak Vicónak, helyes sejtése volt, ha a másik oldalt, a természet történetét félreismerte és misztifikálta is.

[10] Rosenkranz: „Hegels Leben", Berlin 1844, 187. l.

[11] Lafargue: „Erinnerungen an Marx"; Karl Marx, eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen, Berlin 1947, 43. l. (Vö. Marx Károlyról, Bp. 1950, 129. l.)

[12] Marx: „A tőke", I. könyv, Bp. 1961, 347. l.

Hogy a hegeli történetfelfogás nemcsak lehetőséget ad egy gazdag és nagymértékben helyes történeti képre, hanem magában foglalja a történettudomány sok lényeges módszertani meghatározását is, ennek felismerése és elismerése nem jelenti azt, hogy az „elidegenedés" misztifikáló oldalának nincs itt ugyancsak hatása. Hegel itt is megszünteti az egésznek a koncepciójával azt, amit alaposan, fáradságosan és éleselméjűen felépített a folyamat ábrázolása során. Beszéltünk már arról, hogy a történelmi folyamatnak mint egésznek őnála végcélja van, mégpedig a folyamat önmegszüntetése, visszatérése az azonos szubjektum—objektumba; hiszen a számunkra már ismert hegeli felfogás szerint az össztörténelem nem egyéb, mint az időbe való „elidegenedés". A történelemnek az abszolút szubjektumba való visszavétele tehát az idő megszüntetése, ami következetes eredménye a tárgyiság megszüntetésének. Mindennek révén azonban nemcsak hogy két misztikus határ közé szorul a történelem dialektikus folyamata, melyekben újra megjelennek az idő kezdetének és végének vallási teremtés-kategóriái, hanem a történelmi folyamat kezdetének és végének egybe kell esnie, azaz a történelem végének a történelem kezdetében előre-megformáltan ott kell lennie. Itt ugyanúgy azt látjuk, hogy saját geniális koncepciója mértéktelen és határtalan általánosítás révén megszünteti magamagát, mint ahogy azt a teleológia tárgyalásánál már megállapítottuk. Hegel tökéletesen világosan nyilatkozik a történelemnek erről a jellegéről: „Ez a szubsztancia azonban, amely a szellem, nem egyéb, mint ennek azzá *levése*, ami *magán-valóan ;* és igazában csak e magát magába reflektáló levésként magán-valóan *szellem* a szellem. A szellem magán-valóan mozgás, amely a megismerés, — ennek a *magán-valónak* a *magáért-valóvá*, a *szubsztanciának* a *szubjektummá*, a *tudat* tárgyának az *öntudat* tárgyává, azaz olyan tárggyá, amely éppannyira megszüntetett tárgy is, vagyis *fogalommá* való átváltoztatása. Ez a mozgás az önmagába visszatérő kör, amely előretételezi kezdetét és csak a végén éri el azt."[13]

Ez a vég pedig az abszolút szellem, méghozzá a legmagasabb csúcsára jutott abszolút szellem mint abszolút tudás, mint fiolzófia. A történelem ezáltal olyan mozgássá válik, mely a valóságban folyamatként játszódik le ugyan, ámde valóságos kiteljesedését — mely a hegeli felfogás szerint kezdettől kezdve immanens végcélja, kezdettől bennelakozó magánvalósága — csak a filozófiában, az út post festum történő fogalmi megragadásában éri el. Ez a gondolat annyira döntő a „Szellem fenomenológiája" történetfilozófiájában, hogy az egész mű befejező vizsgálódásainak lényegi tartalmát alkotja. „De az »*emlékezés*« *[»Er-Innerung«]* megőrizte ezt a tapasztalatot s belseje és valójában magasabb formája a szubsztanciának. Ha tehát ez a szellem — látszólag magából csak kiindulva — megint elölről kezdi művelődését, úgy egyszersmind magasabb fokon kezdi el. A szellemek birodalma, mely ilyen módon kialakult a létezésben, egy egymásrakövetkezést alkot, amelyben egyik a másikat felváltotta és mindegyik az előzőtől átvette a világ birodalmát. Végcéljuk a mélység megnyilatkoztatása, ez pedig az *abszolút fogalom;* ez a megnyilatkoztatás ilyenképpen a szellem mélységének megszüntetése, vagyis a szellem *kiterjedése*, ennek a magában-való Énnek a negativitása, amely negativitás a szellem elidegenedése vagy szubsztanciája, — és a szellem *idője* is, az, hogy ez az elidegenedés magamagán idegenedik el és így kiterjedésében egyúttal a mélységében, az önlétben van. *A végcél*, az abszolút tudás vagy a magát

[13] Hegel: „Phänomenologie"; i. h. 605. l. (Vö. „Fenomenológia", 410. l.)

szellemként tudó szellem útja a szellemek emlékezése, ahogy azok önnönmagukon vannak és végbeviszik birodalmuk organizációját. Megőrződésük a véletlenség formájában megjelenő, szabad létezésük oldaláról nézve a történelem, fogalmilag megragadott organizációjuk oldaláról nézve pedig a *megjelenő tudásnak* a *tudománya;* a kettő együtt: a fogalmilag megragadott történelem alkotja az abszolút szellem emlékezését és golgotáját, trónjának valóságát, igazságát, és bizonyosságát, amely nélkül élettelen magányos volna; csak

kelyhéből e nagy szellemvilágnak
forr felé a végtelen."[14]

Ez lényegében a történelem önmegszüntetése. A történelem pusztán a szubjektumában, szellemében kezdettől fogva meglevő végcél megvalósításává változik, s egyszersmind megszűnik az immanenciája: nem maga a történelem tartalmazza valóságos öntörvényűségét és önmozgását, hanem mindez csak a történelmet fogalmilag megragadó és megszüntető tudományban, az abszolút tudásban jut valóságos exisztenciára. Ezzel azonban a történelem objektív idealista konstrukciója megszünteti magát. A szellem — s a hegeli koncepció szerint éppen ez csinálja a történelmet, lényege éppen abban áll, hogy a tulajdonképpeni hajtó ereje, a mozgatója a történelemnek — a történelmet, mint ezt Marx a „Szent család"-ban megmutatja, mégis csupán látszattá teszi: „Hegel . . . felemásság bűnébe esik, . . . mert az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban jut *tudatra* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik."[15]

Mindez — és csak a leglényegesebb pontokat emeltük ki — szükségszerű következménye az „elidegenedés" hegeli koncepciójának. Itt kezdődik mármost a fiatal Marx nagy számotvetése Hegel középponti filozófiai problémájával. Ez a számotvetés az egyik legfontosabb mozzanata az idealista dialektika materialista talprafordításának, a hegeli idealizmus kritikájának és egyszersmind annak, hogy a dialektikus materializmus új tudománya átveszi a dialektikus örökséget.

Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban (1844) átfogó és rendszeres kritikáját adja a hegeli dialektikának.[16] Ennek a kritikának két számunkra igen fontos módszertani sajátságossága van.

Először is a kritika a „Szellem fenomenológiájá"-ra van koncentrálva, és ezen belül az elidegenedésnek és megszüntetésének hegeli koncepciójára. Ennek a koncentrálásnak vannak ugyan kortörténeti, polemikus okai is, mivelhogy a hegeli filozófia szubjektivizálása, melyet a radikális ifjúhegeliánusok, mindenekelőtt Bruno Bauer és később Stirner visznek végbe, főképp Hegelnek erre a művére támaszkodik és módszertanát Hegelen messze túlmenően misztifikálja. A felbomló hegeli iskola e balszárnyának filozófiai meg-

[14] Uo. 611—612. l. (Vö. „Fenomenológia", 414—415. l.) — A zárósorokat Hegel emlékezetből, szabadon idézi Schiller Filozófiai leveleiből.

[15] Marx és Engels: „A szent család"; Marx és Engels Művei, 2. köt. 85. l.

[16] Az alábbiakhoz vö. még „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx" c. munkámat; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1954, 2. sz. (Vö. „Magyar Filozófiai Szemle", 1956, 1. sz.)

semmisítése fontos előfeltétele volt nemcsak annak, hogy elméletileg kidolgozzák a dialektikus materializmus új tudományát, hanem annak is, hogy megszilárdítsák és konszolidálják a készülő forradalom politikai ideológiáját, az akkoriban kialakuló munkáspárt elméleti és gyakorlati programját; Marx e számvetései bizonyos értelemben már előmunkálatok a „Kommunista Kiáltvány"-hoz. — Másrészt, mint az alábbiakban látni fogjuk, az elidegenedés hegeli koncepciójának kritikája fontos része a Feuerbach-féle Hegel-kritikának, tehát a Németországban a negyvenes években végbemenő nagy fordulatnak az idealizmustól a materializmushoz. Éppen ebben a kritikában nyilatkoznak meg koncentrált formában mind a jelentős oldalai, mind a gyengéi és határai a feuerbachi materializmusnak. A hegeli elidegenedés marxi kritikája tehát egyben a feuerbachi örökség átvétele és egyúttal meghaladása is, dialektikus túlmenés Feuerbach régi materializmusán.

E kritika második jellegzetes és fontos sajátságossága az, hogy megint megtörténik, Hegel óta először Németországban, a gazdasági és filozófiai nézőpontok egyesítése a társadalom és maga a filozófia valamennyi problémájának tárgyalásában. Persze ez az egyesítés Marxnál hasonlíthatatlanul magasabb szinten történik, mint Hegelnél, mégpedig mind gazdasági, mind filozófiai tekintetben. Filozófiailag, mint tudjuk, az idealista dialektika materialista-dialektikus meghaladásáról van szó. De az idealizmus itt keletkező kritikája a gazdaságnak is egy lényegesen magasabb fokú megismerésén alapul, mintsem az Hegel esetében megvolt és lehetséges volt. Marx gazdasági vizsgálódásai ugyanis már *szocialista bírálatát* tartalmazzák a gazdaságtani klasszikusok szemléleteinek. (A fiatal Engels geniális dolgozata a „Deutsch-Französische Jahrbücher"-ben e téren megelőzte a marxi vizsgálódásokat.) És csak a tőkés gazdaságnak és a klasszikusok műveiben adott tudományos megformulázásának ez a szocialista bírálata teszi lehetővé a valóságos dialektikus mozgás felfedezését magában a gazdasági életben, az emberek gazdasági gyakorlatában. A gazdasági élet reális dialektikus fejlődésének ez a fiatal Marxnál és Engelsnél gyorsan egyre teljesebbé váló konkrét megismerése teremti csak meg a valóságos bázist ama szemléletek kritikájához, amelyek megkísérelték ezt a létet fogalmilag megragadni: egyrészt a gazdaságtani klasszikusok, másrészt Hegel kritikájához.

Amikor tehát Marx a hegeli elidegenedést mint a fenomenológia és egyáltalában az idealista dialektika középponti fogalmát kritizálta, ezt a középponti kérdést nem önkényesen választotta ki. Hegel geniális sejtése a gazdaság egy nagyon nem-teljes megértésének alapzatán a külsővé válásban, az elidegenedésben az életnek egy alapvető tényét fedezte fel és *ezért* helyezte ezt a fogalmat a filozófia középpontjába. Hegel marxi kritikája *maguknak a gazdasági tényeknek* mélyebb és helyesebb felfogásából indul ki. Először a munka tőkés elidegenedésének szocialista bírálata alapzatán gazdaságilag a valóságos sajátszerűségükben és törvényszerűségükben fogalmilag meg kell ragadni az alapvető gazdasági tényeket, hogy azután átfogóan és dialektikusan kritizálni lehessen a helyeset és a hamisat, azt, ami lényegbevágó, és azt, ami misztifikálva van, e jelenségek hegeli felfogásában.

A Feuerbach-féle Hegel-kritika egyoldalúsága nem utolsó sorban azon alapszik, hogy e jelentős gondolkodó a hegeli elidegenedést csak végső filozófiai következtetéseiben vizsgálta és haladta meg kritikailag. Arról a folyamatról, amely magából a valóságból elvezet e koncepcióhoz és aztán ellentmondásosan tükröződik a hegeli filozófiában, gazdaság és filozófia összefüg-

géséről a hegeli elidegenedésben Feuerbachnak sejtelme sincs. Ezért kritikája szükségképp egyoldalú, hiányos és elvont marad, ezért nem tudja — az idealista Hegellel materialistaként való szembenállása ellenére — meghaladni, mint látni fogjuk, azokat a hegeli korlátokat és elfogultságokat, amelyek végső soron társadalmi és nem csupán filozófiai jellegűek, amelyek éppen a polgári társadalomhoz való vonatkozással függnek össze.

Gazdaság és filozófia összekapcsolása tehát mély módszertani szükségszerűség Marx e kéziratiban, előfeltétele a hegeli idealista dialektika valóságos meghaladásának. Ezért felületes és külsőséges dolog lenne azt hinnünk, hogy Marx számotvetése Hegellel csak a kézirat utolsó, a „Fenomenológia" kritikáját tartalmazó részében kezdődik. Az előtte járó tisztán gazdasági részek, melyekben Hegel kifejezetten nem is említődik, e számvetés és kritika legfontosabb alapvetését tartalmazzák: az elidegenedés valóságos tényének gazdasági tisztázását. Itt csak Marx néhány leglényegesebb fejtegetését idézzük. Marx kiindul a tőkés gazdaság valóságos tényeiből. Élesen elutasítja a gazdasági robinzonáda minden formáját. Ugyanis ez a munka megosztását, a cserét stb. ugyanúgy vezeti le, mint a teológia a gonosz eredetét a bűnbeesésből, vagyis a már kész tényből indul ki, melynek keletkezését meg kellene magyaráznia. Marx a tőkés gazdaság valóságos tényei elemzésének alapzatán a következőképpen írja le a magában a munkafolyamatban létrejövő elidegenedést: „A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől *független hatalom* lép a munkával szembe. A munka terméke az a munka, amely egy tárgyban rögzítette, dologivá tette magát, a munka *tárgyiasulása*. A munka megvalósulása a munka tárgyiasulása. A munkának ez a megvalósulása a nemzetgazdasági állapotban mint a munkás *megvalótlanulása*, a tárgyiasulás mint *a tárgy elvesztése és a tárgy igájában való szolgaság*, az elsajátítás mint *elidegenülés*, mint *külsővé-idegenné válás* jelenik meg. . . . Abban a meghatározásban, hogy a munkás a *munkájának termékéhez* mint *idegen* tárgyhoz viszonyul, benne rejlenek mindezek a következmények."[17]

Itt még Hegel neve nincs említve és a gazdasági tényekből még nincs közvetlenül levonva filozófiai következtetés. De első pillantásra látható, hogy ezek a látszólag pusztán leíró észrevételek már tartalmazzák a hegeli filozófiai koncepció alapvető kritikáját. Mert az elidegenedés itt a legélesebben el van választva magától a tárgyiságtól, a munkában való tárgyiasulástól. Ez utóbbi magának a munkának jellemvonása, az emberi gyakorlatnak a külvilág tárgyaihoz való vonatkozásáé, az előbbi a kapitalizmusbeli társadalmi munkamegosztásnak kísérőjelensége, az úgynevezett szabad munkás kialakulásáé, akinek idegen termelési eszközökkel kell dolgoznia, akivel tehát mind ezek a termelési eszközök, mind a saját terméke idegen, független hatalomként áll szemben.

A tőkés társadalomnak ez az alapvető struktúrája mármost hatványozottan és a munka szubjektumára koncentráltan jelenik meg, ha magának a munkának a folyamatát vesszük szemügyre. Marx itt mindenekelőtt azt emeli ki, „hogy a munka a munkás számára *külsőleges*, azaz nem tartozik lényegéhez, hogy tehát munkájában nem igenli, hanem tagadja, nem jól, hanem boldogtalannak érzi magát, nem fejt ki szabad fizikai és szellemi

[17] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok", Bp. 1962, 45—46. l. (Ez a kiadás az „Entäusserung"-ot „külsővé-idegenné válás"-nak, az „Entfremdung"-ot „elidegenülés"-nek fordítja. — *Szerk.*)

energiát, hanem fizikumát sanyargatja és szellemét tönkreteszi. Ezért a munkás csak a munkán kívül érzi magát magánál levőnek, a munkában pedig magán kívül levőnek." E tőkés társadalombeli tényállásból mármost az összes emberi értékek visszájára fordulása jön létre. „Az állati lesz az emberivé és az emberi az állativá. Enni, inni és nemzeni stb. ugyan szintén valódi emberi funkciók. De abban az elvonatkoztatásban, amely ezeket az emberi tevékenység egyéb körétől elválasztja és végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak." Ezzel az elidegenedés mind szubjektíve, mind objektíve kihat az emberi élet egész körére. Objektíve a munka terméke úgy jelenik meg, mint idegen és az ember felett uralkodó tárgy, szubjektíve a munka folyamata önelidegenedés, mely szubjektív megfelelője a dolog fent leírt elidegenedésének.[18]

Ezekből az előfeltevésekből, melyeket kivétel nélkül a gazdasági élet alapos megfigyeléséből és ábrázolásából merít, Marx a következő összefoglaló következtetéseket vonja le az egyénnek az emberi nemhez való vonatkozásáról a tőkés társadalomban: „Azáltal, hogy az elidegenült munka az embertől 1. elidegeníti a természetet, 2. önmagát, saját tevékeny funkcióját, élettevékenységét, azáltal elidegeníti az embertől a nemet . . . Először elidegeníti a nembeli életet és az egyéni életet és másodszor az utóbbit elvonatkoztatásában az első céljává teszi, ugyancsak elvont és elidegenült formájában."[19]

Világos, hogy csak a tőkés társadalom szocialista bírálatának alapzatán keletkezhettek ilyen megállapítások a munkának valamennyi társadalmi és emberi következményében való elidegenedéséről. Innen válik érthetővé Marx ama megjegyzésének hordereje, hogy Hegel a klasszikus gazdaságtan magaslatán áll ugyan és helyesen megérti a munkát mint az ember önlétrehozási folyamatát, de nincsen bepillantása a tőkés társadalombeli munka negatív oldalaiba, a munkát csak pozitív oldalairól tekinti. Marx egész filozófiai kritikája, melyet a „Fenomenológia" alapfogalmain gyakorol, ezen a megállapításon alapul: mivel Hegel nem látja a munkának ezeket az oldalait, szükségképp filozófiailag hamis szétválasztások és hamis egyesítések, idealista misztifikációk keletkeznek nála. A kapitalizmusbeli munka valóságos dialektikájának felfedezése az alapzata ama filozófia materialista kritikájának, amely e munka egyoldalú felfogását tette az emberi nem fejlődését vizsgáló filozófiai megértés bázisává.

Idéztük már Marxnak azt a kritikai megjegyzését, mely szerint a hegeli filozófiában van egy tendencia a „nem-kritikai idealizmusra". Ez a „nem-kritikai idealizmus" megnyilvánul — és ezzel már a „Fenomenológia" filozófiai kritikájának kellős közepébe jutunk — magának a filozófiának a felfogásában. Hegel az „elidegenedésről" és annak a filozófia által történő megszüntetéséről beszél. De sejtelme sincs arról, hogy az a filozófia, melynek meg kell szüntetnie az „elidegenedést" az ő rendszerében, maga is pregnáns és jellegzetes megjelenési formája az „elidegenedésnek": „A *logika* — a szellem *pénze*, az embernek és a természetnek a spekulatív, a *gondolati értéke* — az ő minden valóságos meghatározottsággal szemben teljesen közömbössé lett és ezért nem-valóságos lényegük a *külsővé-idegenné vált*, ezért a természettől és a valóságos emberektől elvonatkoztató *gondolkodás;* az *elvont* gondolkodás."[20]

Ezt Hegel nem látja, és mivel ezt az elidegenedett gondolkodást nem mint elidegenedettet fogja fel, mivel éppen ebben a gondolkodásban látja az

[18] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok", 48. l.
[19] Uo., 49. l.
[20] Uo., 102. l.

„elidegenedés" megszüntetésének mozgatóját, beleesik nem-kritikai idealizmusába, filozófiailag a fejük tetejére állítja az életbeli elidegenedés valóságos összefüggéseit és meghatározottságait. A hegeli idealizmus ezekből az alapzatokból indulva következetesen azonosítja az ember lényegét az öntudattal. „Az emberi lényeg minden elidegenülése ennélfogva *nem más*, mint az *öntudat elidegenülése*. Az öntudat elidegenülése nem az emberi lényeg *valóságos* elidegenülésének *kifejezéseként*, a tudásban és a gondolkodásban tükröződő kifejezéseként jön tekintetbe. Sőt, a *valóságos*, reálisként megjelenő elidegenülés a *legbelső*, rejtett — és csak a filozófia által napfényre hozott — lényege szerint nem más, mint a valóságos emberi lényeg, az *öntudat* elidegenülésének a *jelensége*. Azt a tudományt, amely ezt ragadja meg, ezért *fenomenológiának* hívják. Az elidegenült tárgyi lényegnek minden újra-elsajátítása ezért az öntudatba való bekebelezésként jelenik meg; a maga lényegét hatalmába kerítő ember *csak* a tárgyi lényegeket hatalmába kerítő öntudat; a tárgy visszatérése az önlétbe ezért a tárgy újra-elsajátítása."[21]

Hogy embernek és öntudatnak ez a hamis azonosítása hogyan nő ki szükségszerűen a társadalmi életbeli elidegenedés hamis felfogásából, azt pregnánsan megmutatják Marx kritikai megjegyzései. A szubjektív oldalon következik belőle ember és öntudat Marx által felmutatott és kritizált hamis azonosítása, az objektív oldalon elidegenedés és egyáltalában-való tárgyiság egyenlővé tétele.

Gazdasági vizsgálódásaiban Marx a valóságos élet tényeire támaszkodva éles határt von a munkában magán-valóan végbemenő tárgyiasulás és szubjektumnak és objektumnak a munka *tőkés formájában* végbemenő elidegenedése közé. Ezen az alapzaton mármost felfedheti a hamis hegeli egyenlővé tételt. Ezért a következőképpen kritizálja a „Fenomenológia" módszertani alapzatát: „Nem az, hogy az emberi lényeg *embertelenül*, önmagával való ellentétben *tárgyiasul*, hanem az, hogy az elvont gondolkodástól való *különbségben* és vele való *ellentétben tárgyiasul*, ez számít az elidegenülés tételezett és megszüntetendő lényegeként."[23]

Hegelnek ezt a hamis kérdésfeltevését, melyet már részletesen ismerünk a „Fenomenológiá"-ból és annak egész előtörténetéből, nyomon követi az, hogy a hegeli filozófia a tárgyiság megszüntetésében hamis tetőpontra ér el. „Arról van tehát szó, hogy leküzdjük a *tudat tárgyát*. A *tárgyiság* mint olyan az ember *elidegenült*, az *emberi lényegnek*, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe. Az ember idegenként, az elidegenülés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegének *újra-elsajátítása* tehát nemcsak azzal a jelentőséggel bír, hogy megszünteti az *elidegenülést*, hanem hogy a *tárgyiságot* szünteti meg, azaz tehát az ember *nem-tárgyi*, *spiritualisztikus* lényegként jön tekintetbe."[24]

Itt egészen világosan megmutatkozik, hogy milyen kényszerítő szükségszerűséggel adódik Hegelnél a hamis idealista kérdésfeltevés és megoldás a tőkés társadalomról alkotott ugyancsak szükségszerűen egyoldalú és nemteljes felfogásából, hogy mennyire csak akkor és csak ott lehet maradéktalanul megszüntetni az idealista dialektikának ezt a legmagasabb formáját, amikor és ahol a tőkés elidegenedés reális megszüntetésének távlata következtében lehetségessé vált a tőkés gazdaság szocialista bírálata.

[21] Uo., 106. l.
[23] Uo., 103. l.
[24] Uo., 105. l.

Marx a tárgyiság megszüntetésének idealista elméletével szembeállítja a tárgyiság materialista elméletét. Ezzel kapcsolatban már most leszögezzük, amire később fogunk rátérni, hogy ez a marxi materialista elmélet a tőkés elidegenedést és ennek megszüntetését szintén megmagyarázza és ennélfogva teljesebb és átfogóbb kritikáját képes adni Hegel idealizmusának, mint a feuerbachi elmélet, amely ügyet sem vet erre a társadalmi problémára, s ezért egyrészt nem veszi észre a hegeli elmélet jogosult mozzanatait, másrészt pedig az ember és a társadalom felfogásában ellentett álláspontról kiindulva hasonló hibákba esik, mint a hegeli idealizmus. A tárgyiság e marxi materialista elméletének veleje a következő: „Ha a szilárd földkerekségen álló, minden természeti erőt be- és kilélegző valóságos, testi *ember* a maga valóságos, tárgyi *lényegi erőit* külsővé-idegenné válása által idegen tárgyakként *tételezi*, akkor nem a *tételezés* szubjektum; ez *tárgyi* lényegi erők szubjektivitása, melyek cselekvésének ezért *szintén* tárgyinak kell lennie. A tárgyi lényeg tárgyian hat, és nem hatna tárgyian, ha a tárgyi mivolt nem rejlenék lényegi meghatározásában. *Csak* azért teremt és tételez *tárgyakat*, *mert* tárgyak által van tételezve, mert eleitől fogva *természet*. A tételezés aktusában tehát nem esik ki »tiszta tevékenységéből« a *tárgy* valamely *teremtésébe*, hanem *tárgyi* terméke csak igazolja *tárgyi* tevékenységét, tevékenységét mint egy tárgyi természetes lényeg tevékenységét . . . Tárgyinak, természetesnek, érzékinek *lenni* és ugyanakkor tárggyal, természettel, érzékkel magán kívül bírni vagy tárgynak, természetnek, érzéknek lenni egy harmadik számára: ez azonos . . . Egy nemtárgyi lény *nem-lény*, *képtelen lény*."[25]

Hegel idealizmusának marxi materialista kritikája tehát azon alapul hogy bemutatja az emberi gondolkodás és az emberi gyakorlat valóságos elő, feltételeit s ezeket szembeállítja az abszolút idealizmus állítólagos előfeltételnélküliségével. Ez a kontraszt egyúttal felfedi az abszolút idealizmus valóságos-előfeltételeit. A materialista dialektika tehát ebben az értelemben is az objektív idealizmus dialektikájának igazsága, mert nemcsak kritikailag megsemmisíti azt, hanem egyszersmind szükségszerűséggel levezeti hibáinak eredetét és ebből a levezetésből utat talál valóságos megszüntetéséhez, vagyis egyben a benne levő lényeges és helyes mozzanatok megőrzéséhez. Azáltal, hogy a filozófiának ezek a valóságos előfeltételei, az élet (a természet, a gazdaság, a történelem) valóságos tényei szembekerülnek az objektív idealizmus misztifikált előfeltételeivel, azáltal, hogy e tények helyes dialektikus visszatükröződése elvezet a helyes filozófiai következtetésekre, feltárul Hegel „nem-kritikai idealizmusának", valamint „nem-kritikai pozitivizmusának" az a jellege, hogy ezek szükségszerű következményei társadalmi létének. Ebből az ábrázolásból azután az is „magától" kiderül, hogy miképpen és miért volt képes Hegel arra, hogy az ilyen idealista misztifikációk keretében mégis valóságos és lényeges meghatározásokat adjon nemcsak a gazdaságról és a történelemről, hanem egyáltalában az objektív valóság dialektikus összefüggéseiről is, hogy miképpen válhatott a hegeli dialektika a materialista dialektika közvetlen előfutárává. A döntő pont, melyet már ismételten kiemeltünk, abban áll itt, hogy Hegel a munkát az ember, az emberi nem önlétrehozási folyamataként fogja fel.

Éppen ennek az elismerésnek az alapzatán gyakorolja Marx a legélesebb bírálatot arra vonatkozólag, ahol Hegelnél ezek a helyes átlátások misztifikált formában és ezáltal eltorzítva jelennek meg. Az imént idéztük Marx fejte-

[25] Uo., 107—108. l.

getéseit arról, hogy Hegel a történelmet pusztán látszólagossá változtatja. Ott annak a ténynek a megállapításáról volt szó, hogy a tárgyiságnak az abszolút tudásban történő megszüntetése arra a következményre vezet, hogy a történelem hegeli hordozója, az abszolút szellem a történelmet nem valóságosan csinálja, mint Hegel képzeli, hanem csak látszólagosan. A hegeli tárgyiság-elmélet kritikájából kiindulva Marx mármost kritizálja azt a misztifikálást, amely ebben a történelem „hordozójáról" szóló egész elméletben rejlik, a történelem hegeli idealista misztifikálásának alapzatát. „E folyamatnak hordozóval kell bírnia, szubjektummal; de a szubjektum csak eredményként jön létre; ez az eredmény, a magát abszolút öntudatként tudó szubjektum ennélfogva az *Isten, abszolút szellem, a magát tudó és tevékenykedő eszme.* A valóságos ember és a valóságos természet pusztán prédikátumaivá, jelképeivé válnak e rejtett, nem-valóságos embernek és e nem-valóságos természetnek. Szubjektum és prédikátum ennélfogva abszolút visszájára fordítás viszonyában állnak egymással, *misztikus szubjektum—objektum*, vagyis az *objektumon túlnyúló szubjektivitás*, az *abszolút szubjektum* mint *folyamat*, mint magát *külsővé-idegenné tevő* és a külsővé-idegenné válásból magába visszatérő, de azt ugyanakkor magába visszavevő *szubjektum* és a szubjektum mint ez a folyamat; a tiszta, *szüntelen* magában-való forgás."[26]

A valóságos történelem tehát úgy játszódik le Hegelnél, hogy egy elvonatkoztatott, misztifikált, fiktív „hordozója" van, amely a történelmet magától értetődőleg csak elvont, misztifikált, fiktív módon „csinálhatja". A valóságos folyamat, a folyamat valóságos meghatározásai tehát csak egy hátsóajtón át tudnak magába a konstrukcióba — azt mondhatnók — belopakodni. Hogy a folyamat konkrét állomásainak, konkrét átmeneteinek ábrázolásában uralkodóvá válnak, ez alkotja a hegeli dialektika — számunkra már ismert és különböző nézőpontokból elemzett — alapvető ellentmondásosságát.

Több mint egy évtizeddel ezután Marx visszatér ugyanerre a kérdésre Hegellel kapcsolatban, ezúttal azonban már nem a „Szellem fenomenológiája" közvetlen kritikájának formájában, hanem az egész hegeli idealizmus filozófiai alapzatainak összefoglaló megítélése során. A „Politikai gazdaságtan bírálatához" írt nagy bevezetésében Marx elemzi az objektív valóság gondolati visszatükrözésének, gondolati meghódításának egymást kiegészítő és egymással összefonódó különböző útjait és ennek során az e megismeréshez vezető valóságos, materialista úttal szembeállítja az erről az útról alkotott hegeli illúziókat. „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is . . . Ezért támadt Hegelnek az az illúziója, hogy a reálist mint a magát magában összefoglaló, magában elmélyülő és önmagából mozgó gondolkodás eredményét fogja fel, holott az elvonttól a konkréthoz felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétot elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnak a keletkezési folyamata."[27]

[26] Uo., 114. l.

[27] Marx: „Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához"; Marx és Engels Művei, 13. köt. 167. l.

Itt a hegeli idealizmus marxi kritikája a legérettebb összefoglaló formájában áll előttünk.

Az „elidegenedés" hegeli koncepciójának ez az átfogó kritikája teszi mármost lehetővé Marx számára, hogy materialista módon kritizálja a hegeli dialektika másik alapvető fogalmát, a megszüntetés fogalmát is. Itt megint fontos utalnunk arra, hogy ahol Marx az idealista dialektikát kritizálja, kritikailag meghaladja és értékes elemeit a materialista dialektikába felveszi, *kizárólag* e dialektika sajátosan hegeli formájával foglalkozik. Így például a most tárgyalt esetben egyáltalában nem is említi sem a megszüntetés schellingi változatát, ti. a megszüntetett meghatározások megsemmisülését, kihunyásukat az abszolútumba-szűnésük révén, sem az agnoszticista antinomika kanti formáját. Marx a dialektika előző formáinak teljes és végleges meghaladását látja a hegeli dialektikában. A dialektikus megszüntetésnek tehát kizárólag a hegeli, legmagasabb formáját kritizálja, melyben a megszüntetett meghatározások nemcsak megsemmisülnek, hanem egyszersmind megőrződnek és magasabb fokra emelődnek, azt a megszüntetést, amely a más-létet az abszolútumban nem hagyja semmivé válni; hanem respektálja létezését, relatív jogosultságát. Az „elidegenedésnek" Hegelnél, Schellinggel ellentétben, pozitív, tárgyiságot teremtő jelentése van, és ebből indul ki Marx kritikája, amennyiben úgy tekinti Hegelnek elődeivel folytatott vitáit, mint amelyek teljesen Hegel javára dőltek el. Marx mármost vizsgálóra veszi a megszüntetés e hegeli formájának gyengéit és a következő eredményre jut: „Másfelől, mondja Hegel, ebben rejlik egyszersmind az a másik mozzanat, hogy ezt a külsővé-idegenné válást és tárgyiságot éppannyira megszüntette és magába visszavette (ti. a szubjektum — L. Gy.), tehát a maga *más-létében mint olyanban magánál* van. Ebben a fejtegetésben a spekuláció összes illúzióit együtt találjuk. *Először:* A tudat, az öntudat a *maga más-létében mint olyanban magánál van* . . . Ebben először is az rejlik, hogy a tudat — a tudás mint tudás — a gondolkodás mint gondolkodás — úgy tünteti fel, mintha közvetlenül önmagának a *másikja*, érzékiség, valóság, élet volna . . . Ez az oldal annyiban foglaltatik ebben, amennyiben a tudat mint csak tudat nem az elidegenült tárgyiságon, hanem a *tárgyiságon mint olyanon* ütközik meg. Másodszor az rejlik ebben, hogy az öntudatos ember, amennyiben a szellemi világot — vagy világának szellemi általános létezését — önmagát külsővé-idegenné tevésként felismerte és megszüntette, azt ebben a külsővé-idegenné vált alakban mégis megint igazolja és igazi létezésének adja ki, visszaállítja, úgy tünteti fel, mintha a *maga más-létében mint olyanban magánál* volna, tehát pl. a vallásnak megszüntetése után, a vallásnak mint az önmagát külsővé-idegenné tevés egy termékének felismerése után a *vallásban mint vallásban* magát mégis igazolva találja. Itt *van* Hegel *hamis* pozitivizmusának, illetve csak *látszólagos* kriticizmusának gyökere; amit Feuerbach a vallás vagy teológia tételezésének, tagadásának és visszaállításának jellemez — de amit általánosabban kell felfogni. Tehát az ész magánál van az ésszerűtlenségben mint ésszerűtlenségben. Az ember, aki felismerte, hogy jogban, politikában stb. külsővé-idegenné vált életet él, ebben a külsővé-idegenné vált életben mint olyanban éli igazi emberi életét. Az önigenlés, önigazolás *ellentmondásban* önmagával, mind a tudással, mind a tárgy lényegével — ez tehát az igazi *tudás* és *élet*. Hegel vallással,

[28] Más kiadásokban (így a Lukács György által idézett kiadásban is): seines Progresses — *Szerk.*

állammal stb. szembeni alkalmazkodásáról tehát nem lehet többé szó, minthogy ez a hazugság az ő elvének [seines Prinzips[28]] hazugsága."[29]

Marx e helyen a legmélyebb kritikáját adja Hegel korlátainak éppen ott, ahol a legpozitívabb és legjelentősebb oldalai vannak. Felfedi itt a tőkés társadalomhoz való hegeli állásfoglalás végső filozófiai következményeit, amennyiben ezek a filozófiája dialektikus struktúrájának módszertani felépítése folyamán fellépő elvont problémákban tükröződnek. Különféle alkalmakkor feltártuk már magánál Hegelnél ezeket az ellentmondásokat és kimutattuk gyökereiket kora társadalmi létében és Hegelnek e léthez való állásfoglalásában. Most látjuk, hogy a létnek ezek az ellentmondásai miféle tisztán filozófiai következményekre vezettek és kellett hogy vezessenek. Azt is látjuk most, hogy minden olyan kritika, amely Hegelnek a vallás, az állam stb. kérdéseit illető kétértelműségeiről szólva az ezoterikus és az exoterikus Hegel dualizmusából indul ki, nem találhatta és nem küzdhette le a hegeli filozófia középponti problematikáját. Mit sem változtat ezen, hogy mint láttunk, magánál Hegelnél szubjektíve megvoltak ilyen mozzanatai ezoterikus és exoterikus kijelentések különválasztásának; hiszen filozófiájának ellentmondásossága, problematikája belenyúlik ezoterikus szemléleteinek is a legközepébe. Magától értetődőleg kérdés és kérdés is marad a filozófiatörténet szempontjából, hogy hol, mikor és hogyan találhatók Hegelnél egyes konkrét problémákban elemei a kora társadalmához való alkalmazkodásnak. De a történelmi ábrázoláshoz mindig tisztában kell lenni azzal, hogy bárhogyan válaszolódnak is meg ezek a kérdések egyes konkrét esetekben, ezzel a hegeli dialektika problematikájának középponti kérdése nem oldható meg.[30]

A marxi kritika mélysége megmutatkozik abban, hogy a való élet problémáiból felemelkedik a hegeli dialektika legelvontabb kérdéseihez, filozófiailag végérvényesen megoldja őket a dialektikus materializmus értelmében, innen pedig rögtön közvetlen csatlakozást talál az élet aktuális kérdéseihez. Itt az egész hegeli filozófia középponti ellentmondásával van dolgunk, azzal, amit Engels később a rendszer és a módszer közötti ellentmondásként jellemzett.[31]

Ez az ellentmondás azonban magában foglalja a hegeli filozófia ellentmondásosságát az emberi haladás kérdésében és jelesül abban a kérdésben, hogy milyen helyet foglal el általában a tőkés társadalom és ennek különös német formája a történelem folyamatában. A megszüntetés kérdése a hegeli filozófiában egyrészt magának a dialektikának az egyik legvégső és legelvontabb formája ugyan, másrészt azonban a legnagyobb jelentőségű Hegel társadalom- és történelemfilozófiája szempontjából. A progresszív és reakciós tendenciák ellentmondásossága Hegelnél ezért a megszüntetés dialektikus folyamatának ebben az ellentmondásosságában koncentrálódik, melynek kritikáját az imént hallottuk Marxtól.

Az „elidegenedés" szocialista kritikája a munka tőkés formájában fedezte fel az elidegenedés valóságos és valóban megszüntetendő létezési

[29] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok", 110—111. l.

[30] Hogy Marx már a disszertációjától kezdve mint felszíneset elvetette az ifjúhegeliánus megkülönböztetést Hegel ezoterikus és exoterikus vonala között és az utóbbinak puszta alkalmazkodásból való magyarázását, ezt közelebbről kimutattam „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx" c. cikkemben.

[31] Engels: „Ludwig Feuerbach"; i. h. 268. skk. ll. (Vö. Válogatott Művek, II. köt. 328. skk. ll.)

módját. E kritika filozófiai általánosítása azt mutatja, hogy az „elidegenedés" hegeli koncepciója, tudniillik hogy a tudat a maga más-létében mint olyanban magánál van, eo ipso egy fontos reakciós mozzanatot foglal magában, a fennállónak — még ha történelmileg meghaladott is — a védelmezését. Hogy Hegelben a múlt történetére vonatkozólag egy ellentett tendencia is van, és ezt újra meg újra érvényesíti, ez csak megerősíti Marx és Engels rajta gyakorolt kritikájának helytállóságát: a rendszer és a módszer közötti ellentmondás fennállását Hegelnél.

Ez az ellentmondás és a benne foglalt tendenciák döntő szerepet játszanak a negyvenes évek nagy ideológiai vitáiban, amelyek a demokratikus forradalom ideológiai előkészítését alkották. A felfogásoknak két különböző formájával van itt dolgunk, ezek azonban mindketten politikai passzivitáshoz, a demokratikus forradalom konkrét problémáinak és ezen túlmenően — elméletileg — egyáltalában a forradalomnak meg nem értéséhez vezettek. E problémák általános jelentősége messze túlmegy a negyvenes évek vitáin, hiszen a hamis állásfoglalások a kapitalizmus társadalmi életéből nőnek ki és csak gondolati formájukat határozzák meg a negyvenes években a dialektikai megszüntetés hegeli formája körüli viták. E hamis szemléletek egyik formája a hegeli idealizmus közvetlen folytatása, további szubjektivizálása, idealista hibáinak fokozása az ifjúhegeliánusoknál. A másik forma a hegeli megszüntetés ismeretelméletileg helyes, de elvont és egyoldalú Feuerbach-féle kritikájából keletkezik.

Vegyük szemügyre előbb az első irányzatot. Minthogy Hegel szerint az „elidegenedés" végső soron a tudat „elidegenedése", ezért a tudat*ban*, *kizárólag* a tudat révén kell megszüntetni. Magánál Hegelnél az abszolút tudás és az e tudással rendelkező filozófus közötti azonosság valamiféle félhomályban marad. Objektivizmusa alapján Hegel vonakodik attól, hogy ebből az azonosságból egyszerű perszonál-uniót csináljon. De ez a tendencia immanensen benne foglaltatik a hegeli álláspontban. Megint Heinrich Heine az, aki irónikus és önirónikus formában levonja az összes következtetéseket. „Soha nem voltam elvont gondolkodó és vizsgálatlan elfogadtam a hegeli tan szintézisét, mivelhogy következtetései hízelegtek hiúságomnak. Ifjú voltam és büszke, és jólesett gőgömnek, amikor Hegeltől megtudtam, hogy nem ahogy a nagyanyám vélte, a mennyben lakozó jóisten, hanem én magam vagyok a jóisten itt e földön."[32]

Amit Heine itt ironikusan kimondott, az a Bruno Bauer-féle „öntudat-filozófiában" filozófiai és politikai tanná vált, amely veszélyes és káros befolyást gyakorolt mind Németország baloldali orientációjú értelmiségére, mind — az „igazi szocializmus" kerülőútján — a keletkező proletár pártra.

Ha szemügyre vesszük Marx éles kritikáját, melyet a „Szent család"-ban gyakorol ezen a Bauer-féle felfogáson, látjuk, hogy közvetlenül a hegeli megszüntetés fent idézett filozófiai kritikájából nő ki, ugyanakkor vegyük észre azt is, hogy a Bauer-féle intellektuális gőg, a tömegek történelmi tevékenységének szuverén megvetése szintén olyan tendencia, amely a hegeli filozófiából és történetfelfogásból sarjadt, ámde elhanyagolta annak jelentős és haladó, realisztikus tendenciáit és szubjektivisztikusan a végletekig hajtotta idealizmusát. Marx a következőket mondja Bauernak erről a felfogásáról:

[32] Heine: „Geständnisse"; Werke, VII. köt., Berlin 1893, 465—466. l.

„A haladásnak a tömegen *kívül* levő ellenségei nem egyebek, mint a *tömeg önlealacsonyításának, önelvetésének, önelidegenítésének* önállósult, *saját* élettel felruházott *termékei.* Ezért a tömeg a *saját* hibái ellen fordul, amikor *önlealacsonyításának* önállóan létező *termékei* ellen fordul, mint ahogy az ember, amikor Isten létezése ellen lép fel, a *saját vallásossága* ellen fordul. Minthogy azonban a tömeg e *gyakorlati* önelidegenítései a valóságos világban külsőleges módon léteznek, a tömegnek egyúttal *külsőleges* módon kell harcolnia ellenük. Semmiképpen sem szabad önelidegenítésének e termékeit csupán *eszmei* fantazmagóriáknak, az *öntudat* puszta *elidegenítéseinek* tartania, s a *materiális* elidegenülést egy tisztán *belsőleges spiritualista* akcióval megsemmisíteni akarnia. Már Loustalot 1789-es lapjának ez volt a jeligéje:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parce que nous sommes à genoux
— — — Levons nous! — —[33]

De ahhoz, hogy felkeljünk, nem elég *gondolatban* felkelni és hagyni, hogy *valóságos, érzéki* fejünk felett ott lebegjen a *valóságos, érzéki* járom, amelyet nem lehet eszmékkel elfilozofálni. Az *abszolút kritika* (a Bruno Bauer-féle — L. Gy.) azonban Hegel »*Fenomenológiá*«-jából megtanulta legalábbis *azt* a művészetet, hogyan lehet *reális, objektív, kívülem* létező láncokat *pusztán eszmei,* pusztán *szubjektív,* pusztán *bennem* létező láncokká s ennélfogva minden *külsőleges,* érzéki harcot tiszta gondolati harccá átváltoztatni."[34]

Hogy ez a Bauer-féle ideológia közvetlenül az „elidegenedésnek" és megszüntetésének hegeli felfogásából sarjad, az nem szorul kommentárra. Politikai veszélyessége sem. Ugyszintén az a tény sem, hogy az intellektualista gőg ilyesféle passzivitás-ideológiája tovább él a tőkés társadalomban és még ma is hatékony, ha már ma nem is a hegeli filozófiában vél elméleti támaszt találhatni. Hogy azonban a hegeli filozófia fontos fogódzókat tartalmaz az ilyen felfogás számára, azt nemcsak a negyvenes évek történelme mutatja, hanem — különösen szélsőséges és groteszk formák között — az imperialista kor újhegelianizmusa is.

Térjünk rá most a második formára, vagyis a hegeli dialektika feuerbachi kritikájára e kérdésben, és vizsgáljuk meg röviden Marx vonatkozását ehhez. Marx pozitívnak és úttörőnek értékeli Feuerbach kritikájában azt, hogy Feuerbach a megszüntetés hegeli formáját a megszüntetettnek a visszaállításaként ábrázolta. Más összefüggésben már idéztük[35] a feuerbachi Hegel-kritika e téren döntő passzusát. Marx Feuerbach nagy tettének tekinti annak bizonyítását, hogy Hegel filozófiája visszaállított vallás; továbbá azt, hogy Feuerbach áttört az igazi materializmushoz, s végül azt a kritikát, amelyet a megszüntetésről, a tagadás tagadásáról ad. Itt az utóbbi pontra szorítkozunk. Feuerbachnak igaza van, „amennyiben a tagadás tagadásával, amely magát az abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve önmagán megalapozott pozitívot". Ez a pozitív éppen a lét elsőbb-

[33] A nagyok csak azért nagyok szemünkben, mert mi térden állunk. Keljünk fel! — *Szerk.*

[34] Marx és Engels: „A szent család"; i. h. 81—82. l.

[35] A IV. fejezet 3/c pontjában; vö. „Hegel-emlékkönyv", Bp. 1957, 99. skk. ll.

sége a tudattal szemben. A hegeli dialektika mármost Feuerbach szerint a megszüntetés folyamatában fejük tetejére állítja a lét és tudat közötti összefüggéseket. És Feuerbach kimutatja, hogy ebből az idealista visszájára fordításból hogyan keletkezik Hegelnél a vallás gondolati visszaállítása a filozófia által. Marx így összegezi Feuerbach szemléletét: „Feuerbach tehát a tagadás tagadását *csak* mint a filozófia önmagával való ellentmondását fogja fel, mint olyan filozófiát, amely igenli a teológiát (transzcendenciát stb.), miután tagadta, tehát önmagával ellentétben igenli."[36]

A feuerbachi kritikának ezt a materialista oldalát Marx elfogadja, de mindjárt kritizálja is az egyoldalúságát. Ez az egyoldalúság egyrészt abban áll, hogy Feuerbach tisztán filozófiai problémaként tárgyalja az „elidegenedést" és ezért szintén megreked az elvonatkoztatásban (vö. Marx és Engels későbbi kritikáját a feuerbachi „ember" elvontságán), másrészt abban, hogy Feuerbach materialista állásfoglalása a valósághoz nem dialektikus állásfoglalás, hogy ezért mindazt, ami Hegelnél, ha torz formában is, dialektikusan helyes volt, — azt is, ami helyes benne, azt is, ami hamis, — szőröstül-bőröstül elveti. Feuerbach tehát, mint azt Marx az idézett helyen kiemeli, a tagadás tagadásában csak az idealista Hegel filozófiailag gyenge pozícióját látja. És „ezért egyenesen és közvetlenül szembeállítja vele az érzékileg bizonyos önmagára alapozott állítást".

Ennek a tiszta ismeretelméletre szorítkozásnak a feuerbachi kérdésfeltevés elvontsága a következménye; a közvetlenség, minden közvetítés tudatos kikapcsolása a hegeli idealizmussal együtt kiküszöböli a dialektikát is. És ennélfogva Feuerbach ügyet sem vetve rájuk, elsiklik a hegeli filozófiában foglalt lényeges és legfontosabb meghatározások mellett. Marx kiegészítőleg kifejti: „De amikor Hegel a tagadás tagadását — a pozitív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint az igazi és egyetlen pozitívot — a negatív vonatkozás szerint, amely benne rejlik, mint minden lét egyetlen igazi aktusát és öntevékenységi aktusát — felfogta, csak az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem *valóságos* története az embernek mint egy előfeltételezett szubjektumnak, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története.*"[37]

A kapitalizmus szocialista kritikája tehát felismeri a hegeli „Fenomenológiá"-ban ama folyamat néhány lényeges és helyes meghatározását, melyet Marx később az emberiség fejlődése „előtörténetének" nevez majd, míg Feuerbach, aki más oldalról, mint Hegel, de ugyanúgy a polgári látókörön belül marad, csak egy merev vagy—vagy-ra képes a hegeli dialektikával szemben. Marx a „Fenomenológia" ábrázolása során felhoz néhányat azok közül a lényeges mozzanatok közül, melyekben Hegel gondolatilag helyesen megragadja az emberiség ezen előtörténetének bizonyos vonásait. És éppen ezzel rámutat arra, hogy az elidegenedésnek és megszüntetésének gondolata Hegelnél idealista módon eltorzul és reakciósra fordul ugyan, de nem eleve százszázalékosan hamis gondolat, mint Feuerbach véli, hanem a valóságnak helyes, noha tőkés módon elfogult és egyoldalú tükrözése, melynek helyes tendenciáit meg kell őrizni a jövő gondolati fejlődése számára. „A »Fenomenológia« ennélfogva a rejtett, önmagának még nem-világos és misztikizáló kritika; de amennyiben megrögzíti az ember *elidegenülését* —

[36] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok", 100—101. l.
[37] Uo., 101. l.

még ha az ember csak a szellem alakjában jelenik is meg —, a kritika *összes* elemei rejtetten és sokszor már a hegeli álláspontot messze túlszárnyaló módon *előkészítve* és *kidolgozva* benne vannak. A »boldogtalan tudat«, a »becsületes tudat«, a »nemeslelkű és alávaló tudatnak« a harca stb. stb., ezek az egyes szakaszok magukban foglalják — de még elidegenült formában — egész szféráknak, mint a vallásnak, az államnak, a polgári életnek stb. a *kritikai* elemeit."[38]

A hegeli dialektika valóban átfogó kritikája tehát Marxnál egyúttal a Hegel megítélésében mutatkozó feuerbachi egyoldalúság és korlátozottság kritikájává terebélyesedik, és ezzel Feuerbach metafizikus materializmusának kritikájává, a dialektika Feuerbach-féle elvetésének kritikájává. Marxnak ezt a kritikáját közelebbről tárgyalnunk kívül esik munkánk keretein. Számunkra csak az a fontos, hogy a hegeli idealizmus kritikájának feuerbachi formája a negyvenes évek szellemi harcaiban ugyancsak nagyon veszélyes politikai következményekre vezetett. A tagadás tagadásának feuerbachi kritikája ugyanis helyesen az anyagi élet közvetlen érzéki mivoltára megy vissza, de Feuerbach a dialektikus mozgást magában ebben az anyagi életben nem képes fogalmilag megragadni. Nem ért hozzá, mint azt Marx a Feuerbach-tézisekben kifejti, hogy megragadja a gyakorlati mozzanatot az érzékiségben. „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot;* nem szubjektívan. Ezért a *tevékeny* oldalt elvontan a materializmussal ellentétben az idealizmus — amely természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant — fejtette ki. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a »Kereszténység lényegé«-ben csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a »forradalmi«, a »gyakorlati-kritikai« tevékenység jelentőségét.[39]

Itt pontosan látjuk, hogy Hegel filozófiai kritikájának gazdasági előkészítése, a tárgyiság szabatos különválasztása az elidegenedéstől az emberi gyakorlatban nemcsak a hegeli idealizmusnak, hanem Feuerbach mechanikus materializmusának a kritikáját is előkészíti.

Ezzel kapcsolatban röviden utalnunk kell ennek az állásfoglalásnak a következményeire a negyvenes évek ideológiai és politikai küzdelmeiben. Feuerbachról szóló megjegyzéseiben Engels világosan megragadta és élesen kritizálta a lényeges mozzanatot a valósághoz való feuerbachi állásfoglalásban. Idézi Feuerbachtól a következő mondatokat: „A lét nem általános, a dolgokról leválasztható fogalom . . . A lét a lény tételezése. *Ami a lényem, az a létem* . . . Már a nyelv azonosítja a létet és a lényt. Csak az emberi életben különül el, *de itt is csak abnormis, szerencsétlen esetekben,* lét a lénytől — csak itt esik meg, hogy az embernek nem ott van a lénye is, ahol a léte, de épp ez elválás miatt nincs ott igazán, nincs ott a lelkével, ahol valóságosan a testével van. Csak ahol a szíved van, ott *vagy Te.* De minden dolog — *természetellenes esetek kivételével* — szívesen van ott, ahol van, és szívesen az,

[38] Uo., 104. l.
[39] Marx: „Tézisek Feuerbachról"; Marx és Engels Művei, 3. köt. 7. l.

ami." Ehhez az idézethez mármost Engels a következő éles politikai-társadalmi jellemzést fűzi, felmutatva e filozófiai álláspont szükségszerű következményeit a politikában, olyan következményeket, amelyeket a szubjektíve becsületes forradalmi demokrata meggyőződésű Feuerbach bizonyosan nem akart, amelyek azonban mégis szükségszerűen folynak abból a módból, ahogy likvidálta a hegeli dialektikát, abból, hogy elvetett minden közvetítő meghatározást és vonatkozást, hogy visszatért a közvetlenséghez, s amelyek azt a tényállást tükrözik, hogy vak és elfogult a magatartása a kapitalizmus gazdasági-társadalmi életét illetően. Ez a vakság pedig, mint Engels megjegyzései mutatják, objektíve apologetikus, reakciós jelleget kaphat. Engels ezt mondja: „Szép dicsőítő beszéd a fennállóra. Természetellenes esetek, kisszámú, abnormis eset kivételével szívesen vagy hétesztendős korodban ajtónyitogató egy szénbányában, tizennégy órát egyedül a sötétben, és mint hogy ez a léted, ez a lényed is . . . Az a »lényed«, hogy be légy sorolva egy munkaág alá."[40]

Engelsnek ez a kritikája pontosan mutatja, hogy azok a radikális, olykor szocialista orientációjú értelmiségiek, akik a negyvenes években Feuerbachnál kerestek filozófiai alapzatot politikai radikalizmusukhoz, miért nem találhattak vezérfonalat itt sem, akárcsak azok, akik a hegeli dialektikából akartak ilyenre szert tenni. A feuerbachi álláspont pontos elemzése megmutatná, hogy ilyen formái a fennálló tudatos vagy tudattalan védelmezésének lét és lényeg közvetlen filozófiai egysége alapzatán — mutatis mutandis — jóval Feuerbach után is és tőle függetlenül hatékonyak voltak reakciós állapotok védelmében és még ma is hatékonyak.

Röviden utalnunk kellett a negyvenes évek világszemléleti harcainak ezekre a politikai következményeire, hogy mindenki előtt világossá váljék: Hegel idealista dialektikájának marxi kritikai meghaladása a tőkés társadalom szocialista kritikájából nő ki és átnő a negyvennyolcas forradalom — és azon túlmenően minden eljövendő demokratikus és proletár forradalom — ideológiai előkészítésébe. A marxi kritikának ez a belső mozgása teljesen világosan mutatja, milyen kevéssé lehet ezeket a filozófiai problémákat akár magánál Hegelnél is „tisztán" filozófiailag felfogni és kritizálni. Feuerbach gyengéje e kérdés terén nem utolsó sorban abban áll, hogy tisztán filozófiailag, tisztán ismeretelméletileg nyúl a hegeli dialektikához, hogy számára nem létezik a társadalmi életnek, az emberek gazdasági és társadalmi gyakorlatának dialektikus összefüggése a filozófia végső és döntő problémáival. Hogy Hegel ezeket az összefüggéseket felismerte, hogy — bár gyakorta hasztalanul — küzdött azért, hogy ezeket az összefüggéseket dialektikája bázisává tegye, ennek következménye az, hogy filozófiája (bizonyos tekintetben, bizonyos területeken) — idealizmusa ellenére — fölényben van Feuerbachéval szemben. Ezért a dialektika hegeli formája a filozófia világtörténelme szempontjából döntő stádium: az idealista dialektika legmagasabb formája és ezzel egyáltalában a polgári filozófiáé, az a közvetítő láncszem, melyhez a dialektikus materializmus kialakulása *közvetlenül* kapcsolódhatott.

Lenin még nem ismerhette Marx általunk részletesen elemzett kéziratait, amelyek tartalmazzák gazdaság és dialektika döntő összefüggéseit

[40] Marx és Engels: „A német ideológia"; Marx és Engels Művei, 3. köt. 548. l. A Feuerbach-passzus: „Philosophie der Zukunft", 27. §. (Vö. Feuerbach válogatott filozófiai művei, Bp. 1951, 235. l.)

Hegel kritikájában és megítélésében. Ennek ellenére teljes világossággal látta ezeket az összefüggéseket. Idéztük már[41] azt a kijelentését, hogy Marx *közvetlenül* kapcsolódik Hegelhez. Ezzel Lenin egy olyan nézőpontot hangsúlyoz, amelyet a II. Internacionálé időszakában teljesen elhanyagoltak, habár Marx és Engels nem mulasztottak el egyetlen alkalmat sem arra, hogy előszókban, megjegyzésekben, levelekben stb. rá ne mutassanak Hegel jelentőségére és ki ne emeljék, hogy tanulmányozása elengedhetetlen a materialista dialektika megértéséhez. Ezek az útmutatások azonban a II. Internacionálé időszakában süket fülekre találtak még e kor legjelentősebb és legbecsületesebb teoretikusainál is. Még Plehanovnak, aki pedig Mehringgel és Lafargue-gal ellentétben nagyon behatóan foglalkozott a hegeli filozófiával, neki sincs sejtelme sem ezekről az összefüggéseiről, a gazdaság és dialektika közti mély módszertani összefüggésről.

Ezt az összefüggést Marx után csak Lenin állította helyre. Nagyon felületes dolog volna Leninnek a hegeli „Logiká"-ról szóló kritikai megjegyzéseit tisztán a szűkebb értelemben vett ismeretelméletre korlátozni. Még amikor Lenin ismeretelméleti problémákról beszél, akkor is — mint azt a teleológia kérdésénél láttuk — erről a nagy átfogó álláspontról, az igazi marxizmus valóságos álláspontjáról tárgyalja őket. Lenin ezért Hegelhez írt kritikai megjegyzéseiben ismételten kitér erre a döntő kérdésre.

Ezt a tényállást csak Lenin néhány lényeges kijelentésével akarjuk okadatolni. „Marx »Tőké«-jét és különösen a »Tőke« I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxot fél évszázad leforgása alatt!!"[42]

És egy másik helyen: „Ha Marx nem is hagyott hátra »*Logikát*« (nagybetűvel), de hátrahagyta a »Tőke« *logikáját*, és ezt derekasan fel kellene használni a szóban forgó kérdésben (Hegel dialektikájáról van szó — L. Gy.). A »Tőké«-ben alkalmazva van egy tudományra a logikája, dialektikája és ismeretelmélete a materializmusnak (nem kell 3 szó: ez egy és ugyanaz), amely átvett minden értékeset Hegeltől, és továbbfejlesztette ezt az értékeset."[43]

Ezek a megjegyzések jellemző módon azok között a vizsgálódások között állnak, amelyek Hegel dialektikájának vázlatát tárgyalják, hozzájuk pedig, megintcsak jellemző módon, olyan megjegyzések csatlakoznak, amelyek Marx „Tőké"-jében a gazdasági kategóriák dialektikus alkalmazására vonatkoznak. Ezzel Lenin, éppúgy, mint annak idején Marx, megmutatja azt az utat, ahogyan filozófiai problémákat a dialektikus materializmusban feltenni és megoldani kell. A filozófiai fejlődés Sztálin kezdeményezte „lenini periódusának" a filozófia minden területén a dialektikus materializmusnak ezeken az útjain kellene járnia és egy ilyen filozófiai gyakorlattal végérvényesen likvidálnia a II. Internacionálé periódusának örökségét.

A filozófia „lenini periódusa" e sajátszerűségének magától értetődőleg vonatkoznia kell a filozófia történetére is. A jelen munka ilyen összefüggések kikutatásának volt szentelve. Történelmileg konkrétan meg akarja mutatni, milyen részük volt a tőkés társadalom reális ellentmondásainak a polgári

[41] A III. fejezet 6. pontjában; a Lenin-idézetet vö. „Filozófiai füzetek"; Lenin Művei, 38. köt. 196. l.

[42] Lenin: „Filozófiai füzetek"; i. h. 164. l.

[43] Uo.. 305. l.

filozófia legmagasabb formájában, Hegel idealista dialektikájában. Ezt az összefüggést egész társadalmi és filozófiai bonyolultságában megmutatni, ez volt a feladat, s itt kísérlet történt annak feltárására, hogyan hatott e dialektika keletkezésére és fejlődésére ezeknek az ellentmondásoknak az angliai klasszikus gazdaságtanban való gondolati tükröződése, ezeknek az ellentmondásoknak a francia forradalomban való reális kirobbanása, és milyen — jó és rossz értelemben — variáló hatása volt annak a ténynek, hogy ezek a francia és angol reális és ideológiai történések a gazdaságilag és társadalmilag elmaradott Németország fiának fejében egyesültek dialektikus módszerré, idealista rendszerré.

Csak az ilyen kérdésfeltevés révén volt lehetséges Hegelnek az elődeihez való vonatkozását tárgyalva is túlmenni azok a szkematizáló és a valóságos tényállások bonyolultságát megerőszakoló és eltorzító vizsgálódási módon, amely a polgári filozófiatörténetben szokásos, és amelynek nyomait még nagymértékben megtalálni olyankor is, amikor marxisták tárgyalnak ilyen kérdéseket. Úgy hisszük, megmutattuk, hogy mind Hegel függetlenségét jelentős kortársaitól és elődeitől, mind velük való akaratlan egyezéseit a társadalmi létnek ezekre a problémáira kell visszavezetni.

Ez nem pusztán történeti kérdés, nem puszta belügye valamiféle úgynevezett Hegel-kutatásnak. (Jóllehet ezek a kérdések is fontosak és időszerűek mint a történelem fasizáló és fasiszta eltorzítása elleni harc mozzanatai.) A hegeli dialektika nagyságának és korlátainak valóságos okait felmutatni egyúttal annyit jelent, mint világot vetni a Hegel és Marx közti vonatkozásra, konkretizálni azt a történelmi örökséget, amely a hegeli dialektikából a dialektikus materializmusban kritikailag fel van dolgozva és megőrizve. Mert világos, hogy Marx mindig a *valóságos* Hegellel vetett számot. Polémiái közepette mindenkor a legélesebben határt von aközött, amit Hegel, korlátaival egyetemben, valóban képvisel, és aközött, amit tanítványai és követői csináltak belőle. E marxi kritika és a mi korunk között eltelt csaknem egy egész évszázad,[44] melynek „teljesítménye" e tekintetben éppen a valóságos Hegel képének eltorzításában állott, s ezzel az eltorzítással mindeddig nem állítottak szembe semmiféle megfelelő marxista tanulmányt magáról Hegelről, nem ásták ki és dolgozták ki a valóságos Hegel vonásait. Azokat az elképzeléseket, amelyekkel a filozófiailag művelt olvasók többsége is megközelíti Hegelt, tudtukon kívül mélyen befolyásolja a hegeli filozófia polgári eltorzítása. És a marxizmus klasszikusai kritikai megjegyzéseinek nagy horderejét csak akkor lehet helyesen megérteni és helyesen értékesíteni, ha pontosan tudjuk, mi e kritika *valóságos* tárgya, ki a *valóságos* Hegel.

Csak ezekből az összefüggésekből válik világossá Hegel gazdasági tanulmányainak és szemléleteinek *filozófiai* jelentősége. Bármennyire tökéletlenek és ellentmondásosak voltak is Hegelnek ezek a szemléletei — a bennük lakozó ellentmondásokat különböző esetekben részletesen feltártuk —, bizonyosan nem véletlen, hogy az idealista dialektika kiteljesítője e korszak *egyetlen* olyan filozófusa volt, aki *komolyan* megkísérelt számot vetni a tőkés társadalom gazdasági struktúrájával. Sőt, a dialektikának az a sajátos formája, amelyet Hegel kifejlesztett, ebből a tőkés társadalom problémáival, a gazdaság problémáival való számotvetésből nőtt ki.

[44] E sorok 1938-ban íródtak. — *Szerk.*

Ismételjük: az ellentmondások egységének puszta formája az újkorban már Nicolaus Cusanusnál és Giordano Brunónál felmerül; ami azonban a dialektika *döntő* kérdéseit illeti, még a schellingi dialektika, a dialektika Hegel előtti legmagasabb foka sem jelent valóságos előrelépést e dialektához képest. Csak azok a sajátosan hegeli kategóriák, melyeknek keletkezését és ellentmondásosságát itt pontosan tanulmányoztuk, eredményeznek a dialektika számára olyan megismerési magaslatot, a lényeges meghatározások olyan kialakítását, amelyhez Marx materialista dialektikája — kritikai megszüntetés és talpraforditás révén, de közvetlenül — kapcsolódhatott. A marxi Hegel-kritika roppant jelentősége éppen abban áll, hogy felmutatja a hegeli dialektika nagyságának és korlátainak alapját a tőkés társadalomnak, a kapitalizmus gazdaságának ellentmondásairól és mozgástörvényeiről alkotott hegeli felfogás helytállóságában és korlátozottságában.

Hegel sajátos történelmi nagysága csak innen érthető meg igazán. Minden gondolkodó, amint Hegel ezt ismételten mondja, korának gyermeke; mint ilyen, természetszerűleg elődeihez kapcsolódik. Ha azonban egy gondolkodó jelentőségét és rangját akarjuk meghatározni, azt kell kérdeznünk, mennyire függ ő elődeinek ettől a szükségszerűen átvett tartalmi és módszertani gondolatkincsétől, és mennyire képes az így átvett filozófiai tartalmakat és formákat magán a valóságon ellenőrizni és ezáltal kritikailag meghaladni és továbbképezni őket; mennyire magából a valóságból indul ki, és mennyire marad meghatározva elődeinek filozófiai hagyományaitól.

Ebben van a minőségi különbség egyfelől Fichte és Schelling, másfelől Hegel között (e korszak kisebb gondolkodóiról, akik persze a polgári filozófia mai úgynevezett „nagyjaival" összehasonlítva valóságos óriások, nem is szólva). Magától értetődőleg a fichtei és schellingi filozófia kiindulópontjait és fejlődésirányait ugyancsak az objektív társadalmi valóság határozza meg. De filozófiailag mindketten foglyai maradnak a kanti filozófia korlátainak, és amikor például Schelling továbblép a szubjektív idealizmustól az objektívhoz, nem tudja szétfeszíteni a filozófiai problémafeltevések és megoldások e kanti keretét, hanem csak más kombinációba állíthatja; őnála a Kanton való túlhaladás inkább deklaratív, semmint valóban filozófiai.

Hegel a Kant utáni korszak egyetlen filozófusa, aki a szó legmélyebb értelmében eredetien nyúl a kor problémáihoz. Részletesen elemeztük ifjúkori nekikezdéseit és láthattuk, hogy a dialektika valamennyi problémája, ha még nem is a későbbi érett formában, a kor két világtörténelmi tényéből, a francia forradalomból és az angliai ipari forradalomból nőtt ki nála. Csak saját rendszerének konkrét kialakítása folyamán jön létre Hegelnél az elődeihez való valóságos gondolati kapcsolódás. Ez pedig kezdettől fogva kritikai, a kanti koncepció gondolati keretét szétfeszítő kapcsolódás. Csak ahol Németország társadalmi léte szűk, olykor filiszteri korlátok közé szorítja a hegeli dialektikát, ott lépnek fel, mint láttuk, erős közös vonások az elődeivel.

Történelmileg Hegel a maga idejében csak Goethével állítható egy szintre. Nem véletlen, hogy a „Szellem fenomenológiája" előmunkálataiban hosszú és részletes számotvetések vannak Goethe „Faust"-jával. Mindkét műben hasonló törekvés jut ugyanis kifejezésre, az a kísérlet, hogy enciklopedikusan átfogják az emberi nem fejlődésmozzanatait egészen az akkor elért fokig és immanens mozgásában, öntörvényűségében mutassák azt be. Nem hiába nevezte Puskin a „Faust"-ot a „modern élet Iliaszának", és

Schellingnek a saját szellemfilozófiájáról mondott szellemes kifejezése, aki ezt a szellem hazatérésének, a „szellem Odüsszeiájának" nevezte, sokkal inkább illik a „Fenomenológiá"-ra, mint Schelling akármelyik művére.

Goethe és Hegel a polgári fejlődés utolsó tragikusan nagy korszakának elején élnek. Mindkettőjük előtt feltárulnak már a polgári társadalom feloldhatatlan ellentmondásai, egyén és nem szétszakíttatása e fejlődés által. Nagyságuk egyrészt abban áll, hogy rettenthetetlenül szembenéznek ezekkel az ellentmondásokkal és kísérletet tesznek arra, hogy megtalálják a legmagasabb — költői vagy filozófiai — kifejezést ezekre az ellentmondásokra. Másrészt e korszak elején élnek, úgyhogy — ha nem is mesterkéltségek és ellentmondások nélkül — mindkettőjük számára lehetséges még átfogó és mégis mély és igaz meghatározásokat tartalmazó szintetikus képeket alkotni az emberi nem tapasztalatára, az emberi nem tudatának fejlődésére vonatkozóan. A „Wilhelm Meister" és a „Faust" e tekintetben ugyanolyan nemmúló dokumentumai az emberiség fejlődésének, mint a „Fenomenológia", a „Logika" és az „Enciklopédia". Végső alaptendenciáik e mély rokonsága láttán magától értetődőleg nem szabad azért teljesen szem elől tévesztenünk gondolati különválásukat sem: Goethe sokkal erősebben a természetre tájékozódott, mint Hegel, egész életében igen közel állt a materializmushoz, másrészt azonban Hegelnek igen fontos dialektikus felfedezései iránt nem volt már érzéke. Ezeket a különbségeket e nagy korszak részletes történetírásának behatóan tekintetbe kellene vennie. És csak a Goethe és Hegel közti rokonságok és különbségek ilyen vizsgálatának konkrét végigvitelével domborodnának ki valóban világosan és legmagasabb fokon e korszak haladó irányzatának belső ellentmondásai.

Céljaink szempontjából elégséges e közös tendencia megállapítása. Nem kell itt részleteiben vizsgálnunk az okok és következmények bonyolult dialektikáját, amelyek Goethe számvetését a tőkés társadalom problémáival részben realisztikusabbá, részben távolabb a jövőbe nézővé, részben azonban kevésbé dialektikussá, kevésbé ellentmondásossá tették, mint amilyen Hegelé volt. Céljaink szempontjából elég az az utalás, hogy az emberi munkából mint az ember önlétrehozási folyamatából való kiindulás Goethének és Hegelnek közös alapgondolata volt; hogy ez a gondolat, ha még nem is tudatos gazdasági formában, felbukkan már a fiatal Goethe „Prométheusz"-töredékében és — igen jellemzően a Goethe és Hegel közötti különbségre — vallásellenes hangsúlyt kap. Goethe legnagyobb műveiben pedig az embernek ez a munka általi önlétrehozása a legszorosabb összefüggésben áll azzal, hogy e probléma beletorkollik az embernek a tőkés társadalommal való számotvetésébe, beletorkollik a tőkés társadalom éles, humanista kritikájába; olyan humanista kritikájába, amely egy pillanatra sem veszti el látóterében az emberi haladás gondolatát, amely ezért inkább az „ellentmondások trágyája közepett" mozog és itt igyekszik magának utat egyengetni, semhogy valamiféle romantikus-reakciós irányzatnak engedményeket tegyen. Nevetséges és pedáns dolog volna Goethe nagy művei és Hegel filozófiája között mechanikus és részletekbe menő párhuzamokat vonni. De az az út, amelyen Goethe a „Wilhelm Meister"-ét vagy a „Faust"-ját találja, nagy történelmi értelemben véve ugyanaz az út, amelyet a szellem a hegeli „Fenomenológiá"-ban befut.[45]

[45] Ezt a „Faust" és a „Fenomenológia" közötti vonatkozást részletesen bemutattam „Goethe és kora" c. könyvemben, Bp. 1947.

«ОТЧУЖДЕНИЕ» КАК ЦЕНТРАЛЬНОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ПОНЯТИЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Дьёрдь Лукач

Настоящий труд представляет собой заключительную часть (4 пункт IV главы) книги Лукача «Молодой Гегель», написанной в 1938 году (и опубликованной на немецком языке в 1948 и 1954 гг.). Автор рассматривает историческое складывание гегелевского понятия «отчуждения», место этой категории в гегелевской философии, ее системе и методе, а также подробно исследует, каким образом перодолевает Маркс гегелевское понимание этой категории, каким преобразованиям и конкретизации она подвергается, и какую роль выполняет в марксистской диалектике.

‚ALIENATION' AS THE KEY TERM OF THE PHAENOMENOLOGY OF SPIRIT

by György Lukács

This paper is the last part (section 4, chapter 4) of Gy. Lukács' book, The Young Hegel, written in 1938 and published in German in 1948 and 1954. The author examines the history of the Hegelian concept of alienation, its place in the system and methodology of Hegelian philosophy. He gives a detailed analysis of how Marx surpasses the Hegelian view, how Marxian dialectics transforms and concretes this category, what role it attributes to it.

A zenei ismétlés elmélete

(V á z l a t)

PERNYE ANDRÁS

A zene egyetlen formaalkotó eleme az ismétlés. Ez a felismerés arra ösztönöz bennünket, hogy az ismétlés principiumát a zene eredetének és fejlődéstörténetének feltárásában és vizsgálatában minden eddiginél nagyobb, determináns szerephez juttassuk.

A gondolatmenet, melynek alább csupán logikai vázát adjuk, mérhetetlenül szétágazó. Éppen ezért kénytelenek voltunk a konkrét bizonyítékok számát a minimálisra csökkenteni, tekintettel a megkötött terjedelemre.

Előre kell bocsátanunk azt is, hogy alábbi fejtegetéseinkben egyfelől vitába szállunk egynéhány, ma már széltében-hosszában követett eredet-elmélettel, másfelől viszont minden további nélkül elfogadjuk az eddigi eredet-elméletek számos konstruktív eredményét. Így pl. a munkaritmus szerepét a zene kialakulásában alig vagy egyáltalán nem érintjük, ami azonban nem jelenti azt, hogy jelentéktelennek tartjuk. Az ismétlés-elmélet logikai vázának kifejtésével az volt a célunk, hogy egy, az eddigiekben még kellőképpen nem méltányolt és végig nem gondolt bizonyító-eljárással bizonyos fénysugarat vetítsünk e fontos problémára. Ezért választottuk azt a bizonyítási módszert, hogy a definíciót többnyire előrebocsátjuk, és csak azután fejtjük ki tartalmi, lényegi vonatkozásait. A megismerés folyamatának ismertetése könyvnyi terjedelmet igényelne.

Az alábbiakban tehát a legvégső általánosításoknak is csupán jelzésére szorítkozunk.

*

I. Zörej, kiáltás, zenei hang és ritmus

A zene közlés. Eredetében és mai fejlett állapotában egyaránt egyfajta *nyelv.* Mint minden nyelv, a zene is az emberi érintkezés eszköze és terméke, s ilyen értelemben *társadalmi produktum.*

Az eredet-elméletek döntő többsége az *akusztikai jelenségek egyszerű utánzásában* véli fellelni vizsgálatának tárgyát, miközben sokkalta nagyobb szerepet juttat a *válogatás* mozzanatának, mint amilyen ezt a valóságban megilletné. Ezek szerint az ember az egyenletes rezgésszámú akusztikus jelenségeket (pattanó íj, megfújt lyukas csont hangja, vagy az a hang, amelyet bizonyos barlangok szája ad légáramlás esetén stb.) készen találta a természetben, és ezeket kiválogatván s ezzel elkülönítvén a zörejek tartományától, belőlük alkotta meg a zenét.

Minden ilyen elmélet azonban sajnos adósunk marad annak a kérdésnek felvetésével és megoldásával, hogy „miért választotta az ember a zene elemeit éppen az egyenletes rezgésszámú akusztikus jelenségek tartományából?" Annál is fájdalmasabb ez, mivel teljes értékű ontológia e kérdés megoldása nélkül elképzelhetetlen. Kérdésünk tehát így szól: „Miért olyan a zene, amilyen?"

Véleményünk szerint az előbb említett válogatás-elmélet ahisztorikus projekció eredménye. Nem látunk ugyanis elegendő okot annak feltételezésére, hogy a primitív ember az *utánzás* szféráját bármiféle „meggondolásból" eleve az egyenletes rezgésszámú zörejekre korlátozta volna. Egyfelől ez az elmélet apriorisztikus önkényességgel tételez egy bizonyos válogatási képességet (amely létezik ugyan, de csupán mint sok évszázezredes fejlődés terméke), másfelől szem elől téveszti azt a tényt, hogy a primitív ember létfenntartási ösztöne előtt (amely ösztön egyben teljes tudattartalmát alkotja) éppen ezek az egyenletes rezgésszámú zörejek tűntek a legkevésbé veszélyeseknek. Pontosabban: e hangok a létfenntartás szempontjából éppen nem a legfontosabb jelenségek akusztikus megnyilvánulásai, s ezért mindvégig érthetetlen marad a primitív ember különös affinitása irántuk. Talán nem felesleges megemlíteni azt a harmadik szempontot sem, hogy e hangok elenyésző kisebbségben vannak a zörejekkel szemben!

A zenei és a beszéd-nyelv alapjai közül természetesen nem hiányozhat az utánzás sem, amely az érzéki (fogalom előtti) szinten megy végbe. Ám ha az utánzást az előbb említett helytelen módon, a „zenei" hang utánzására korlátozzuk, voltaképpen ahisztorikus vizsgálati módszert követünk: oly módon keresünk előképet, hogy a magasrendűen szervezett dolog technikai elemeit (az egyenletes rezgésszámot, ritmust) minden áttétel nélkül kívánjuk levezetni az ősállapotokból. Egyszerűbben: a valóságos, lényegre vonatkozó felelet helyett így gondolkodunk: tekintettel arra, hogy a zene köztudomásúan egyenletes rezgésszámú zörejekből áll, nézzük meg, hol találhatott ilyent a primitív ember...

Felfogásunk szerint a természetben objektíve adott zenei hang a maga sajátos minőségében (tehát: mint zenei hang) csak olyan appercipiáló tudat előtt tárhatja fel magát, amelynek már megalapozott zenei tartalmai vannak. Mint ahogyan alaptételként rögzíthetjük le, hogy csak a legyőzött természet alkothatja esztétikum tárgyát — ugyanúgy kijelenthetjük, hogy a természetben objektíve megjelenő zenei hang fogalma csupán csak az egyenletes rezgésszámú zörej-tartomány bizonyos fokú meghódítása után alakulhatott ki.

Vizsgálatunk tehát annak a folyamatnak fejlődéselméletét kívánja nyújtani, melynek révén a zenei tudattartalom létrejön.

Kiindulópontunkra visszatérve: a zene nyelv, mely a közlés szükségességéből jött létre, és ilyen értelemben *társadalmi produktum*. A gyakran feszegetett primátus-kérdés eldöntése (mi volt előbb: a zene-e vagy a nyelv?) itt feleslegesnek tűnik, mivel e kettő folyvást egymást átható és feltételező-alakító egységben fejlődik.

A zene kialakulásában a döntő mozzanat az utánzás, amely a tárgyalt fokon minden korlátozástól mentesen öleli fel az akusztikus jelenségek birodalmát. Ez az utánzás az érzéki konkrétség szintjén megy végbe, a *közlés* követelményének megfelelően. A közlés legegyszerűbb formája, ha mondanivalónk tárgyát egyszerűen utánozzuk. (Megfigyelhető ez mindmáig olyan emberek között, akik nem értik egymás nyelvét.) Amikor a primitív ember veszély-

ről vagy más fontos jelenségről kívánta társait értesíteni, s főként a segítségüket igénybe venni, nyilvánvalóan utánozta az adott jelenségekre leginkább jellemző hangot. A veszély általában, mint a veszély fogalma, ezen a szinten nyilvánvalóan még nem kifejezhető és meghatározható, tehát a fejlődés bizonyos szakaszában az oroszlán közeledtét *mindig* egy bizonyos hang, a vihart *mindig* egy bizonyos másik hang stb. jelentette. Így azután, hosszú idő elteltével, bizonyos fajta jelentésrendszer jött létre (pontosabban: a jelek bizonyos konglomerátuma!), olyan módon, hogy a legalkalmasabb, leginkább egyértelmű jeleket ösztönösen kiválogatták és megtartották. Ez a kiválogatás és megtartás csupán egyetlen módon volt elképzelhető: a leginkább bevált jeleket *megismételték*, a kevésbé hasznosaknak ítélteket pedig elfelejtették.

Az ismétlés ténye maga azonban korántsem olyan egyszerű, mint ahogyan azt ma gondolhatnánk. Az ilyen és másféle jelek megrögzítése csupán a legfejlettebb, úgynevezett magaskultúrák sajátja — e jelek sohasem alakulhattak ki teljes véglegességgel, és éppen ezért minden ismétlésükkor bizonyos mértékű változást szenvedtek.

Minden, a művészet-eredetre vonatkozó és gondolatilag megalapozott elmélet megegyezik abban, hogy a művészet fejlődésének punctum saliense az a pillanat, amikor egy vagy több jel, esetleg a belőlük kialakuló jelrendszer olyankor is reprodukálást nyer, amikor a jelzett jelenség in concreto nincs jelen, amikor reá csupán emlékeznek, azt felidézik, stb. (Például: amikor a vadászatról hazaérkezvén az otthon maradottaknak „eljátsszák" a vad elejtését, társuk halálát stb.) A fejlődésnek ezt a rendkívül magas fokát inkább csupán előlegezzük jelen vizsgálatban, hogy ezzel egy ponton megkönnyítsük a gondolatmenet követését.

A jel folytonos változására visszatérve: arról van itt szó, hogy egy-egy jel a számtalan ismétlés folyamán mindinkább elveszíti konkrét hangutánzó jellegét és — mondhatnánk — *stilizálódik*. Számunkra ezúttal nem elsősorban a stilizálódás végeredménye, hanem inkább a folyamata látszik fontosnak, mivel csak e folyamat meghatározásával adhatunk választ arra a kérdésre, hogy miért stilizálódik a jel?

Ha egyszer a fejlődés folyamán a közlés jeleinek bizonyos konglomerátuma készen áll, akkor a közösség minden tagjának egyéni és a közösségnek magának közérdeke, sőt létezésének sine qua nonja, hogy e jelrendszert megismerje. E jeleket ismerni annyit tesz, mint az appercipiálásukra és reprodukálásukra képesnek lenni. Tekintettel arra, hogy létfontosságú kérdésekről van szó, amelyekben a tévedés esetleg magát a halált jelentheti — a közösség a saját érdekében a lehetőség szerinti maximális pontosságra törekszik e jelek meghatározásában. Puszta hangutánzás egy bizonyos idő után ugyanúgy nem válik be pontatlansága miatt, mint ahogyan esetleg a már meglevő és használt szó („oroszlán", „vihar" stb.) sem látszik teljes mértékben kielégítőnek, mivel nehezen továbbítható. Gondoljuk csak meg: a távolból hangzó segélykiáltásra mindmáig inkább a kiáltás dallama, mintsem szövege folytán figyelünk fel!

Ebből vonhatjuk le első, lényegesnek tűnő következtetésünket. *A megrögzítés nem tudatos, hanem elemi-ösztönös szükséglete szerint alakulhatott ki az a gyakorlat, hogy bizonyos igen fontos, életbevágó jelenségek jeleit határozott hangmagasság segítségével rögzítsék.* Ez a tény olyan megkötési lehetőséget biztosított, amelyet a mai ember aligha képes teljes jelentőségében felfogni. Hogy miért — megvilágítjuk röviden.

Számos kutatás bizonyítja, hogy a legkülönbözőbb fejlettségi fokon levő állatfajták között igen sok „abszolút hallás"-sal rendelkezik. Erre Pavlov hívta fel figyelmünket első ízben, amikor is immár híressé lett kutya-kísérletei során megfigyelte, hogy amennyiben a szokottnál csak egy hajszálnyival mélyebb vagy magasabb hangot intonált (az 500-as rezgéstartomány körül egy-két rezgés különbséggel!) — az ismert nyálkiválasztódás elmaradt.

Úgy hisszük: semmi kalandos nincs abban a feltételezésben, hogy a primitív, majdnem állati fejlettségi fokon álló embernek „abszolút hallása" volt. Ezt a feltételezést az alábbiakban kissé részletesebben kell megvilágítanunk, mivel eredet-elméletünkben, ha nem is döntő, de legalábbis jelentős szerepet tulajdonítunk neki.

Világos, hogy az ősember érzékszervei a ma emberénél sokkalta kifinomultabbak, differenciáltabbak voltak: éles szemétől, fülétől, szaglásától adott esetben élete függött. Az őt körülvevő hallatlan mennyiségű zörej az idők folyamán hallatlan *differenciálókészséget* fejlesztett ki benne, melynek lehetőségét még állati fejletlenségéből hozta magával. Gondoljuk csak meg, hogy pl. a kutya szagló képessége vagy hallása a mai emberéhez képest milyen fantasztikusan fejlett!

Az a legendakör, amely az abszolút hallás — ma már meglehetősen ritka — képességét övezi, egyike a gyakran tapasztalható naivitásoknak. Eltekintve attól, hogy az abszolút hallás, ha utal is bizonyos zenei készségre, de semmiféle biztosítékot nem nyújt e készség valóságos minősége felől — elfelejtjük, hogy az nem más, mint egy bizonyos általánosításra való képtelenség. Atavizmus, amely egy korábbi, sokkalta alacsonyabbrendű állapotra utal. Az abszolút hallású ember nem tanulja meg gyorsabban vagy könnyebben a mai zene nyelvét, sőt bizonyos területeken — mint például a transzponálásnál — egyszerűen tehetetlennek bizonyul.

A zene eredetének vizsgálatában mindenféle hangrendszer apriorisztikus tételezésétől éppúgy tartózkodnunk kell, mint ahogyan a hangminőség esetében sem gondolhatunk semmiféle általánosító képességre. Az az „abszolút hallás", amelyről itt szó van, nemcsak a hang magasságára nézve nélkülözi az absztrakciós mozzanatot, hanem a hangot megszólaltató rezgő test (torok, csont, húr, stb.) anyagára nézve is. Nyomatékosan kell felhívnunk a figyelmet arra, hogy az a puszta tény, hogy az elpattanó húr vagy a megfújt csont — adott esetben — *ugyanazt a hangot adja*, csupán olyan tudat előtt revelálódhat, melynek már hallatlanul fejlett zenei tartalmai vannak. Konkréten: amíg a primitív ember észreveszi, hogy az íj és a csont — adott esetben — egyaránt egy bizonyos hangot ad, amelynek magassága a megszólaltató közeg minőségi különbsége ellenére azonos — ez a felismerés csupán azon a fejlett tudati fokon jöhet létre, amelyet a nyelv fejlődésében általában fogalomalkotásnak szoktunk volt mondani. Amikor pedig a primitív ember még azt is észreveszi, hogy minde hangokat a saját hangján is reprodukálni képes, és ez a reprodukció tudatosan megy végbe — még az előbbinél is magasabb fejlődési fokra utal. A teljesség kedvéért ezt a folyamatot fordítva is átgondolhatjuk: ha az énekszerűen intonált hangra magára vonatkozó tudattartalom egy, a zenei értelemben vett fogalomalkotás szintjére fejlődik, akkor és csakis akkor válik lehetségessé olyan „instrumentumok" elkészítése, melyek segítségével ugyanazt a hangot ugyanúgy vagy majdnem ugyanúgy reprodukálni képes. S ha ezt a gondolatmenetet magunkévá tettük, újabb bizonyítékot nyertünk arra, hogy a természetben objektíve fellelhető, egyenletes rezgés-

számú akusztikai jelenségek és a zene eredete között másolás-viszonyt tételezni nem egyéb puszta önkényességnél.

És ezzel egyben elérkeztünk vizsgálatunk első konklúziójának levonásához. Megtudtuk, hogy — a hangrendszer kialakulását messze megelőzően — az egyedi zenei hang kifejlődése is hallatlanul fejlett általánosító-készség terméke lehet csupán. Egy bizonyos zenei hangnak azonossága vagy nem-azonossága egy másikkal, tehát az abszolút magasság hangot determináló mozzanatának felismerése az első lépés a zenei értelemben vett fogalmiság kialakulásának útján. Ha pedig ehhez még hozzávesszük az előbb említett „abszolút hallás" feltételezését — melynek egyébként, itt fel nem sorolható biológiai bizonyítékai vannak! —, bízvást közelebb jutunk a zenei hang létrejöttének meghatározásához.

Az a tény tehát, hogy a zene közlés, méghozzá kizárólag és egyedül lényeges dolgokra vonatkozó közlés, megengedhetővé teszi annak feltételezését, hogy e „fontos dolgok" közül éppen a legfontosabbakat az idők folyamán és a már említett általánosító-képesség birtokában fokozatosan *határozott hangmagassághoz kötötték*. Ezúttal megint azt a módszert választottuk, hogy a definíciót előrebocsátván, belőle fejtjük ki gondolatmenetünket.

Az a folyamat, melynek során kialakult a határozott hangmagasság intonálása, alapvetően két összetevőre bontható fel, s az eredmény csak e két összetevő egymást dialektikusan átható-fejlesztő szerepének eredménye lehet. Egyfelől a rögzítés elemi-ösztönös, a létfenntartástól determinált szükségletét, másfelől viszont az ismétlés automatizmusát kell itt megfigyelnünk, mely utóbbi önmagában véve is bizonyos sztereotípiára vezet.

E sztereotípia megértését megkönnyíti, ha a művészet keletkezésében kétségkívül hatalmas szerepet játszó mágikus-kultikus vonatkozásokra gondolunk. Ezek — ha valóságtartalmuk minimális volt is — az úgynevezett hamis tudat formájában számtalan racionális mozzanatot őriztek, s fogalmiságukat a konkrét valóság világából merítették. A primitív ember tudatában úgy tükröződött, hogy „megrögzíteni és megnevezni annyit tesz, mint birtokba venni, hatalmat nyerni felette. . ." Újabb ok, hogy a primitív ember a számára legfontosabb dolgokat akként rögzítse, hogy azok a lehetőség szerint a legkisebb változtatással legyenek reprodukálhatóak.

A fent jelzett, kettősen egységes folyamat tehát úgy alakul, hogy a folytonos ismétlés automatikusan hangmagasság-rögzítődéshez vezet, másfelől viszont a rögzülés lehetővé teszi, hogy a hangot ugyanúgy vagy majdnem ugyanúgy megismételjék.

Mindeddig elhanyagoltuk a ritmus problémáját, amely körül az elméletíróknál évszázadok óta a legtöbb félreértés adódik. A félreértések gyökere itt is abban a mozzanatban keresendő, amelyet már az objektív természeti hang tárgyalásánál érintettünk.

Vissza-visszatérő naiv elképzelés, hogy az ősember a többi között saját szívverését használta a ritmus ihlet-forrásául. Ezt minden részletesebb bizonyítás nélkül nyugodtan elvethetjük, tekintettel arra, hogy a magasrendűen civilizált ember sem veszi észre saját szívverését, csak ha valami rendellenesség mutatkozik benne. Különben pedig ez a vizsgálati módszer apriorisztikus önkénnyel tételezi a magányosan szemlélődő primitív ember romantikus figuráját, amint mellére tett kézzel figyelgeti szívének lüktetését.

Nem akarjuk egyértelműen azt állítani, hogy a természetben fellelhető ritmikus jelenségek semmiféle hatással nem voltak a zene kialakulására.

Ám mind a kinesztéziás, mind pedig az objektív mechanikus elmélet hívei nem tudnak és meg sem kísérelnek választ adni arra a kérdésre, hogy a primitív ember miért éppen ezeket vette észre és formálta zenévé, amikor pedig a természet hangjelenségeinek döntő többsége aritmikus. Továbbá: itt is szem elől tévesztik azt az általánosító áttételt, amely egy bizonyos ritmikus jelenség és *a ritmus*, pontosabban a zenei ritmus között mutatkozik. Az akadékoskodó kérdezősködést pedig még azzal is megtoldhatnánk, hogy — mivel az imént tárgyalt, a természetben objektíve fellelhető zenei hang és a ritmus különféle hangforrásokból ered, amelyek általában véve semmiféle összefüggést nem mutatnak — miért ötvözte össze a primitív ember éppen a határozott rezgésszámú és az egyenletesen lüktető akusztikus jelenségeket?

S különben is: elképzelhető-e egyáltalán zenei hang ritmus nélkül, és ritmus zenei hang nélkül? Még hipotetikusan sem létezhet ilyen. Egészen világos, hogy akik a zenei ritmus eredetét egyenesen és minden társadalmi közvetítettség nélkül a természet világából óhajtják levezetni, nem tesznek egyebet, mint hogy korunk didaktikai céllal végzett absztrakt elemekre-bontását visszasugározzák a zenei eredet-elméletbe. Más szóval: az absztrakt-didaktikai vizsgálatot ontológiává emelik.

A ritmus nem más, mint a zenei ismétlés legpregnánsabban megnyilvánuló formája, ám olyan forma, amely tartalmában fogva tartja a zene teljes jelentését. Kialakulásában természetesen döntő szerep jutott a közösen végzett munkának. Ez azonban még nem ment fel bennünket a kötelesség alól, hogy az áttételt meghatározzuk. A munka mechanikus szervezőerejével magával ugyanis nem magyarázhatjuk meg azt a mozzanatot, amely a munkavégzéstől in concreto független ritmus-reprodukálást biztosította.

Az a zenei értelemben vett hang, melyről beszélünk, mint fontos, sőt életfontosságú dolog, ismétlés útján jött létre, a természetes kiválasztódás folyamatának reprezentánsaként és egyben végeredményeként. Maga a folyamat azonban, melynek során a kollektíva birtokba vette a helyes, használható hangot, és elutasította a használhatatlant, tehát a muzsikának magának az életfeltételét biztosító kollektív hangzás kizárólag a próbálkozás, próbálgatás égisze alatt jöhetett létre, és minőségéről csakis a kollektíva dönthetett. A fennmaradás szférája ugyanis csakis kollektív tartalmú lehetett — másra gondolni is képtelenség. Mivel a folyamat azonos a végeredménnyel, csupán látszólagos circulus vitiosus, ha azt mondjuk, hogy a kollektíve kitalált, elfogadott és ugyanilyen módon megőrzött „jó" hang létrejöttének és fennmaradásának életfeltétele a ritmus. *A ritmus a rögzítés, az időben való elhatárolás maga, a kiemelés és megkülönböztetés eszköze, tendenciája és célja egyszerre.* Ugyanakkor a ritmus maga az *ismétlés* egyik legpregnánsabban megnyilvánuló jelensége, a kollektív muzsikálás legfontosabb biztosítéka, eszköze és végeredménye. Kialakulása éppúgy a kollektív kitalálás és a kollektív szelekció dialektikusan egységes folyamatának alávetett és ilyen értelemben elgondolt „természetes kiválasztódás" eredménye, mint az imént többször említett „jó" hang.

Ám e két zenei elem különbségének pusztán elméleti hangsúlyozásába sem mehetünk bele. Nem arról van itt szó, hogy az így vagy úgy megtalált, megtartott és megőrzött zenei hangot ismételgették, s hogy ez az ismétlés magától hozta volna létre a ritmust. A valóság az, hogy maga a zenei hang sem jöhetett volna létre ismétlés, „tehát ritmus" nélkül. Az össze-vissza-kiabálás, az üvöltözés és más efféle, a zörej tartományába tartozó akusztikus közlés-jelenség — mely összetevő-eredő viszonyát mutatja a zenei hanggal —

a jelentéstartalomtól determináltan, a megrögzítés felé fejlődik. A megrögzítés alapvetően kétféle irányt mutat: térben és időben jelentkezik egyszerre. (Ez utóbbi megállapítás részletes magyarázatára még visszatérünk!) Mint ahogyan a határozott hangmagasság elhatárolja és megkülönbözteti a hangot a zörejtől — később pedig a másik hangtól! —, ugyanígy különbözteti meg a határozottan lüktető ritmus azt a bizonyos jelet mindazon akusztikus jelenségektől, amelyek ilyenféle, felismerhető, megragadható és megismételhető lüktetés-vonatkozásokat nem mutatnak. A hang magasságában megmutatkozó térhatást természetesen csak „quasi-tér"-nek mondhatjuk...

Az egységes ritmus születésében kétségkívül bizonyos helyet kell juttatnunk az imént cáfolt kinesztéziás eredet-elméletek relatív igazságának. Ám a szívdobogás, a járás-ritmus, sőt a munka-ritmus is önmagában véve csupán lehetőségként jelentkezik, melynek valóra váltása csakis az imént tárgyalt kollektív tartalmú jelrendszer kialakulásában revelálódhat. Más szóval: az emberi szervezet vegetatív és a természet objektív-mechanikus ritmusai csupán akkor válnak a maguk ritmus-minőségében tudatossá, amikor *a kollektív eredetű ritmus mint előkép* már létrejött. Az ember ugyanis először társadalmi lény, és csak a fejlődés igen magas fokán tudatosodik benne saját maga mint egyéniség. Pontosabban: csakis a társadalmi ember eszmélhet magára. A már kollektív alapon létrejött ritmus mint a megismerés egy bizonyos, specifikus eszköze funkcionál tehát, és lehetővé teszi a visszakapcsolást az objektív természeti jelenségekre. „Vorbild" helyett „Kontrollbild"-ről kell beszélni. S ha ezt elfogadjuk, úgy itt is tetten érhetjük azt a jelenséget, melynek során az ember saját képére és hasonlatosságára formálja a természetet!

Felfogásunk szerint ritmus és dallam egyszerre keletkezett, és éppen az eredet vizsgálatánál szabad a legkevésbé belemennünk a zenei elemek különválasztásába. E kettő együttesen vált zenévé, méghozzá e kettő a zene legfontosabb eleme, amely napjainkig, minden egyes felcsendülésekor át- meg áthatja egymást — minden eredetelmélet kötelessége, hogy együttes születésükről adjon számot.

*

Javasoljuk a következő meghatározást: bármiféle akusztikus jelenség attól a pillanattól kezdve tekinthető zenének, amikor bárhol, bármikor és akárhányszor, optimális esetben minden ember által ugyanúgy vagy majdnem ugyanúgy megismételhető, értelmet reprezentáló hangzásfenomén jön létre. E definíció kibontása remélhetőleg közelebb visz majd bennünket célunkhoz.

„Értelmet reprezentáló hangzásfenomén" alatt azt értjük, hogy a már említett kollektív szelekció révén létrejött és akusztikailag revelálódó jel a létrehozó kollektíva minden — vagy majdnem minden — tagja előtt ugyanazzal vagy majdnem ugyanazzal a jelentéssel bír.

Amikor zenei „értelem"-ről beszélünk, mindig társadalmi problémákat érintünk. A zene eredetének vizsgálatához múlhatatlanul szükséges annak megértése, hogy az önmagában vett értelem fogalma ezen a fokon még csak fel sem vethető. Értelem alatt mindig „jelentés"-t gondolunk, olyan tartalmiságot, amely bizonyos tekintetben a nyelvéhez hasonló, sőt a nyelvi jelentéstől ezen a fokon elválaszthatatlan. Tárgyunk szempontjából közömbös, hogy ez a specifikus értelem a valóság világával dialektikus kölcsönhatásban kifejlődő megismerésből vagy a megismerést helyettesítő, úgynevezett hamis

tudatból nyeri-e anyagát. (Primitív fokon rendszerint e kettő keveredése a leggyakoribb.)

Fel kell hívnunk a figyelmet arra is, hogy definíciónk nem törekszik arra, hogy a közösségi tartalommal bíró értelem hordozóját bármiféle vonatkozásban is a mai formatani értelemben vett motívumhoz vagy más efféléhez közelítse. Éppen a fenti fejtegetések konzekvenciái teszik lehetővé, hogy az „értelmet reprezentáló hangzásfenomén" akár egyetlen, határozott magasságú hang is lehessen, az adott társadalmi tudat fejlettségétől függően. Ennek az egyetlen hangnak ugyanis mind kialakulása, mind pedig értelem-hordozó funkciója közvetlenül társadalmi tartalommal bír. Egyszerűbben kifejezve: kollektív szükséglet hozta létre azon a szinten, amelyen a kollektív tudat akkor éppen volt. Kialakulásáról már mondottuk, hogy e hang minden bizonnyal mint az össze-vissza-kiabálás eredője jelent meg. Ehhez hozzá kell még tennünk: oly módon jelent meg, hogy optimális megoldásként sűrítette és ilyen értelemben megszüntetve megtartotta a különféle zörejszámba menő jelek eredeti forma- és jelentés-minőségét. Ennek alapján jelentettük ki, hogy a zenei hang természetes kiválasztódás terméke.

A természetes kiválasztódásnak ezt az esetét joggal nevezhetjük specifikusnak, mivel benne az ösztönös automatizmus és a létfenntartás által determinált tudatos ismétlés folyvást egymást átható, dialektikus egységben van. Sőt még e két oldalt megragadó meghatározás második oldala is a létfenntartás princípiumának tudatos és ösztönös oldalt egységben magában foglaló kettősségére bontható. Számunkra azonban most nem elsősorban a fogalom összetevőinek maximális finomítása, hanem a folyamat és végeredmény egymást átható, de végső soron jelentéstotalitást eredményező minőségének meghatározása látszik a legfontosabb feladatnak. Ennek tükrében definíciónk első fele szinte pleonazmusnak tűnik: az ismétlés elvét csupán azért hangsúlyoztuk, hogy a folyamat és a végeredmény egyaránt, e gondolatmenet követése nélkül is felfogható legyen.

Miért van szükség a folyamat és végeredmény egységének szüntelen hangsúlyozására? Mindenekelőtt azért, mivel közlésről — később pedig: művészetről — van szó, amelyben teljes értelemben vett végeredményről nem beszélhetünk. A zenei írásbeliség megjelente előtti korra vonatkozóan fokozottan, a megrögzítés korszakától kezdve pedig mutatis mutandis érvénnyel hangsúlyoznunk kell, hogy minden eredmény csupán egyetlen, az adott társadalmi tudatnak megfelelő optimális megoldás, amely, amellett, hogy önmagában véve totalitást reprezentál, ugyanakkor már létrejötte pillanatában a fejlettebb, tökéletesebb megoldás felé feszül. Önmagában véve tehát eredmény és tendencia egyszere és egyidőben. Létrejöttének folyamata, valamint a szóbeliség szintjén birtokba vett jel (ez esetben: zenei hang) megtartása, megőrzése éppúgy társadalmi minőségű ismétlésnek alávetett, mint ahogyan ez az ismétlés — mint folyamatosan gyakorolt társadalmi újraalkotás és társadalmi kontroll — szükségképpen vezet továbbfejlődéséhez.

Az ismétlés-kategória két összetevője, az újraalkotás és a kontroll között azért kell különbséget tennünk, mivel az előbbi a differenciálás, az utóbbi az integrálás előjelét viseli — jóllehet e tevékenységek meghatározására ezen ellentett matematikai meghatározások csak azzal a megszorítással használhatóak, hogy a kettős minőség szintúgy folyvást áthatja egymást.

A „jel"-ek konglomerátumának — még nem szabad *jelrendszerre* gondolni! — gazdagítása, finomítása korántsem tételezhető valamiféle napjainkig

tartó, egyenesen vonalnak. Egy-egy konkrét jelentéssel bíró zenei „jel" ugyanis csak bizonyos határig fejleszthető, addig a pontig, amelyen a tetszés szerint eredetinek vett és a továbbfejlesztett jel között még több az azonosság-, mint a különbségvonás. Amennyiben ez utóbbiak kerülnek túlsúlyra, akkor már olyan minőségi ugrásról kell beszélnünk, amelyben mind az azonosság, mind pedig a különbség-vonások csupán megszüntetve maradnak meg. E fejlődésben a társadalmi kontroll — a tárgyalt fokon — mindenekelőtt a jelentéstartalmakra vonatkozik. A kontroll próbaköve az az ösztönösen felvetett kérdés, hogy „felismerhető-e még a jelzett dolog a jel reprodukálásakor?" Az ismétlés automatizmusa — amely önmagában is igen bonyolult összetevőkre bontható, mint pl. ügyetlenség, ösztönös variálókészség stb. — így azután jelentéstartalmakra vonatkozó, tehát a használatiságtól és a célszerűségtől meghatározott kontrollnak van alávetve.

Ebből következik, hogy minden ismétlés egyben szelekció is. Azzal, hogy megismétli, a kollektíva egyben elfogadja, magáévá teszi és megőrzi a régit — ám egyben akarva-akaratlanul tovább is fejleszti, ha másként nem, hát azzal, hogy életben tartja. (Jól tudjuk, hogy a stagnálás a maga tisztaságában az ilyenféle területen nem fordulhat elő.) Amit ilyen vagy amolyan okból nem ismételnek meg, az — legyen bár fejlettebb, „artisztikusabb" a megismételtnél — menthetetlenül elsüllyed a feledés homályába, mivel a természetes kiválasztódás törvénye értelmében életképtelennek bizonyult.

II. Ismétlés és hangrendszer

Az olvasó nyilván észrevette, hogy eddig milyen óvatosan kerültük mindenféle „jelrendszer" vagy „hangrendszer" puszta említését is. Emellett bőségesen esett szó több hangról, sőt dallamról is — csupán a „rendszer"-meghatározástól tartózkodtunk. Erre annál is nagyobb okunk volt, mivel az eredet-elméletek jelentős részének interpretációja szerint „a hangok rendszerbe helyezkednek, és azután már a rendszer maga szelektálja ki az oda nem illő hangot". Ez a megállapítás, és egyáltalán minden olyan vizsgálat, amely a „rendszer" fogalmát előbb vezeti be, mintsem hogy a hang és a dallam keletkezését több-kevesebb alapossággal megmagyarázta volna — tudatosan vagy öntudatlanul az apriorizmusok ingoványos talajára téved. Nem állítjuk tehát, hogy a fenti idézet nem tartalmaz racionális mozzanatot — sőt: mint látni fogjuk, a további bizonyítás egyik oldalaként funkciót is nyer elméletünkben —, csupán azoktól az elméletektől kellett elhatárolnunk magunkat, amelyek a kelleténél korábban vezetik be a fogalmat.

Az „egyetlen hang" elképzeléséhez, melyet a fentiekben egyhelyütt exponáltunk, a továbbiakban egyáltalán nem ragaszkodunk, azt inkább valamiféle munkahipotézisnek tartjuk. Az „egyetlen zenei hang" tézise az elkövetkező fejtegetésekben bizonyos áttétellel értendő, és „a" zenei hangot kell értenünk alatta. Annyi bizonyos, hogy ahol dallamról vagy — később — hangrendszerről beszélünk, eleve feltételeznünk kell „a" zenei hang létrejöttét. Ahogyan tehát az ezt megelőző oldalakon az egyetlen hang — átvitt értelemben „a" zenei hang — és a ritmus létrejöttét vizsgáltuk, most a már létrejött, quasi egzisztenciával rendelkező hangból utalunk vissza az eredetre.

„A" hang létrejötte már önmagában több — sőt teoretikusan kifejezve: végtelen sok — hang létezésére utal. E hangok említése nyomán nemcsak a zörejekre gondolhatunk, hanem az esetlegesen létrejött egyenletes rezgés-

számú, de „rossz" hangokra is, amelyek — ma már nem tudni, milyen meggondolás alapján — használhatatlanoknak bizonyultak. Könnyen képzelhető el, hogy egyes helyeken, valamiféle kultikus-mágikus megegyezés folytán, csak egyetlen dolgot volt szabad zenei hanggal kifejezni.

„A" zenei hang — absztrakció. Egy bizonyos, határozott magasságú hang — mai zenére gondolva — minden konkrétsége ellenére is ugyancsak maximális absztrakció. Ha azt mondom, „G"- vagy „F"-hang, akkor még semmit sem tudok arról a zenéről, amelyben ezek a hangok szerepelnek. A zeneértő ember számára — mondjuk — az „F"-hang puszta létezése is teljes mértékben elképzelhetetlen, ha pl. egy klasszikus korszakban keletkezett, fisz-moll-kompozíció első ütemeivel próbáljuk kapcsolatba hozni. Ezt szükségesnek tartjuk előre bocsátani a továbbiak könnyebb megérthetősége kedvéért.

Térjünk vissza tehát annak vizsgálatára, hogy „a" zenei hang, amely rögzítést nyert azzal, hogy határozott hangmagasságon szólal meg, miként egzisztál a valóságban?

A rögződés egyben elkülönböződés is, mégpedig kettős vonatkozásban. Egyfelől a hang megkülönbözteti magát a zörejtől, másfelől megkülönbözteti magát a másik hangtól, amely utóbbi esetleg szintúgy rögzített. (Ha azt mondom: „ez", egyben azt is mondom: „nem más".)

Az a zörej-tartomány, amely egy bizonyos társadalmi szükséglet „magas nyomása" alatt az ismétlődés eredményeként határozott hanggá sűrűsödött, ez utóbbiban nem szűnik meg funkcionálni. A fejlődés folyamata — feltételezhetően — egy bizonyos, szirénaszerű üvöltés amplitúdójának fokozatos csökkenésén keresztül vezethetett a rögzített zenei hangig. Ám ez a zenei hang mint eredő önmagában megszüntetve megtartja összetevőinek minőségét, Ez alatt azt értjük, hogy egyetlen zenei hang sem mutathat abszolút megrögzítettséget, abszolút egyenletességet. Ilyent csupán fizikai laboratóriumban tudunk előállítani — a legújabban elektronikus gépek segítségével. E rezonátorok, illetve elektronikus gépek hozhatják csak létre egyfelől a felhang nélküli, másfelől az önmagában véve abszolút egyenletes zenei hangot. Köznapi módon ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a valóban élő zenei hang mind a mai napig, a legkulturáltabb játékos előadásában is felhangokat, vibrátót és különféle lebegéseket tartalmaz. Amikor azt mondjuk, hogy valakinek „szép tónusa" van, akkor ez alatt mindazon tényezők összességét értjük, amelyek adott hang absztrakt módon tételezett tisztasága mellett, efelett, illetve kifejezetten ez ellen jelennek meg. Pontosabban kifejezve: mindazon tényezők összességét, amelyek az absztrakt értelemben tisztaságot nem engedik létrejönni. A mai zenében használatos „jó" hang mindig az azonosság és nem azonosság azonosságának dialektikája értelmében jön létre. Pl. a jó vibrátó a hang magasságát szinte alig változtatja meg, de olyan lüktetést ad neki, ami az absztrakt tisztaság tényének ellene szegül. A fúvós hangszerek bizonyos dinamikai és színárnyalatai szintúgy az absztrakt értelemben felfogott tisztaság ellen hatnak. A hangszereknek a magas kultúrák által létrehozott, hallatlanul kifinomult, differenciált *egyénisége* abban rejlik, hogy a fejlődés során *önmagukat a többitől megkülönböztető hangszeregyéniségeket,* hangszerfajtákat hoztunk létre. Ezek mindegyike specifikus felhangrendszert szólaltat meg, melyek mindegyike erősíti, gazdagítja azok alaphangját — ám sohasem absztrakt, hanem művészi értelemben. Semmiképpen sem szabad arra gondolnunk, hogy a fejlődés útja az absztrakt értelemben felfogott tisztaság irányába hatott volna ! Erről szó sem lehet. Az igazság az, hogy a megelevenítés igénye

mint kollektív princípium az absztrakt értelemben vett hangtisztaság létrejötte ellen hat, mondhatnánk: a zene „nem enged" az absztrakció csábításának, hanem a maga megelevenítő eszközeivel, hangot gazdagító technikájával *folyvást visszautal saját keletkezésének folyamatára.*

Ez a folyamat, melynek során a zene létrejön és esetről-esetre újjászületik, ez a folyamat hozza létre *a hang udvarának* jelenségét. Ugyanakkor e folyamatnak gátként szegül szembe az a követelmény, hogy a gazdagított zenei hang azonosságjegyei maradjanak túlsúlyban, és a különbségjegyek csupán e hangudvarban jelenjenek meg. *E hangudvarban mi egy, „a" hangot létrehozó kollektíva lenyomatát véljük felfedezni. A megszólaló hang, bármikor és bárhol, a maga „tisztázatlan tisztaságában" saját létrejöttének folyamatát ismétli meg, eredetére „emlékezik".* Az abszolút tiszta zenei hang — a zenében nem használható.

Ugyanezt mondhatjuk el a ritmusról is. Az élettelen természetben fellelhető ritmikus zörejek csakúgy, mint a gépek mechanikus ritmusa — a zenében használhatatlan. Különösen ékesen példázza ezt a felületes hallgató előtt motorikusnak tűnő jazzmuzsika úgynevezett „off beat"-technikája, amely mindent inkább elvisel, mint a motorikus ritmust — pontosabban: utóbbi esetben a jazz e lényegi eleme nem is jöhet létre! Ti. a ritmusnak is udvara van. Ez az udvar az absztrakt-gépies ritmus és a „másfajta" vagy „rossz" ritmus között húzódik. A lüktetés feszültsége éppen abban rejlik, hogy az ütés éppen akkor hangzik el, amikor már-már azt hittük, hogy elkésett. Innen ered a jó zenei ritmus „vonszoltsága", és ennek hiányára utal a rossz ritmus hegyessége, keménysége, motorikus jellege. Ebben a jelenségben szintúgy a lüktető, eleven ritmust létrehozó kollektíva lenyomatát véljük felismerni, annál is inkább, mivel a maga tökéletes, egészséges tisztaságában éppen a népzenéket és az egészen kivételes nagyságrendű előadóművészeket jellemzi. A „kollektíván átengedett" ritmus quasi pontatlansága (ti. pontatlansága az élettelennel, a mechanikussal, az absztrakttal szemben) ugyanolyan „lenyomat", mint amilyenről a zenei hanggal kapcsolatban volt szó: a társadalmi fejlődés folyamán kialakult egyenletes zenei ritmus visszautal saját létrejöttének folyamatára, arra az állapotára emlékezik, amikor még nem fejlődött ki, nem rendszereződött. Ezek a zenének azok a kezdetlegességi együtthatói, melyek akkor is fennmaradnak, amikor pedig létüket már semmiféle kezdetlegesség-körülmény nem indokolja.

Még tisztábban és világosabban vehetjük szemügyre ezt a jelenséget, ha a vizsgálatot a már kész, kialakult hangrendszerek felől folytatjuk. Ehhez azonban vázlatosan ismertetnünk kell ezek létrejöttét, törvényszerűségeik természetét.

„A" konkrét jelentéssel bíró zenei hang puszta léte már önmagában, a lehetőség formájában tartalmazza a többi, szintúgy konkrét jelentéssel bíró zenei hang megszületését. (Bizonyíték: egy-egy munkaeszköz elkészítése és a természet ezáltal történő részleges legyőzése még az olyan további munkaeszközök „feltalálását" is megkönnyíti, amelyek az előbbivel esetleg semmiféle, vagy csak nagyon távoli kapcsolatot, rokonságot mutatnak.)

Miként „a" zenei hang megtalálása, éppúgy több hang egybekapcsolása sem érthető meg annak belátása nélkül, hogy erre egyfelől valamilyen módon szüksége volt a primitív embernek, másfelől viszont hogy esetleg mindjárt két- vagy három-hangos képlet rögzült meg a szirénaszerűség állapotából mint adott konkrét tartalom hordozója.

A két eset között nincsen lényegi különbség, mivel mindkettőben az egyetlen hang mint megrögzített egyes vonatkozik a másikra, illetve a többire: saját maga számára megtalálta az elkülönböződés lehetőségét, és azt váltotta valóra.

Az előbbi feltételezés, bármennyire elméletinek tűnik is — voltaképpen a gyakorlatiság számtalan mozzanatát rejti magában. Ezt a problémát megpróbáljuk röviden megvilágítani.

Az előbbiekben már szó volt arról, hogy milyen különlegesen fejlett absztrakciós képességet előfeltételez az a felismerés, hogy egy és ugyanazon hang különféle hangszeren vagy emberi énekhangon megszólaltatva — ugyanaz a hang! Most mindehhez még az a nehézségi tényező járul, hogy egyszerre, különféle magasságú hangok szerveződjenek valamiféle tudatos egységbe, konkrét jelentéstartalommal! Nézetünk — pontosabban: hipotézisünk — szerint erre az egyetlen hang alkalmasabbnak mutatkozott. Ugyancsak emellett szól az a tény is, hogy az ókori magaskultúrák (kínai, indiai, stb.) nagy része majdnem egész biztosan eljutott a 12-fokúnál sokkalta differenciáltabb skálák rendszeréig, amely rendszerek minden egyes hangjának *külön neve* is volt.

Hangsúlyozzuk, hogy eredet-elméletünkben nem tulajdonítunk „a" hang, különösen nem az egyetlen hang létrejöttének döntő szerepet, ezt inkább mint eddig túlnyomórészt mellőzött hipotézist vezettük be.

Lényegileg tehát több hang egybekapcsolása, illetve egyszerre történő megrögzülése útján kialakult egy bizonyos primitív dalamosság. Mi következik ebből?

Mindenekelőtt az, hogy kialakul a *zenei gondolkodás* egy bizonyos *mozgástere*. Ezen belül az ismétlés talaján kibontakozó és az adott társadalmi fejlődéstől meghatározott variálókészség viszonylagos szabadsággal mozoghat. Hangsúlyoznunk kell, hogy hangrendszerről mint olyanról ezen a fokon még nem beszélhetünk, csupán bizonyos fajta bejáratott tudati mechanizmusról, amely bizonyos hangok egymásra következését — illetve az egymásrakövetkezés lehetőségét — megkönnyíti, másokét megnehezíti.

Írásbeliségről természetesen még ezen a fokon sem beszélhetünk. A „jó" vagy „fontos" dallam hosszabb-rövidebb ideig kevéssé változva, később nagyobb változást szenvedve él tovább. A természetes kiválasztódás ezen a téren is akként érvényesül, hogy nem mindig a legfejlettebb, legbonyolultabb, hanem a leginkább *életképes* dallam marad fenn. Az „életképes" kifejezés alatt az értendő, hogy olyan jelentést hordoz, amely optimális esetben minden ember által ugyanúgy vagy majdnem ugyanúgy revelálódhat. Ez a jelentés e mozgástérben, illetve egy bizonyos mozgástérben bontakozik ki, egyrészt mivel tartalma nem a nyelvi konkrétság, a fogalmiság szférájába tartozik, másrészt mivel az adott társadalmi tudat fejlettségétől meghatározott, mondhatnánk: fennmaradásának feltétele, hogy azzal együtt fejlődjék.

Az azonosság és nem-azonosság azonosságának dialektikája alkotja itt is a probléma lényegét: a „jó" vagy „fontos" dallamnak már születésekor magában kell hordania saját mássá levésének lehetőségét. A dallamnak mint valóságnak tartalmaznia kell egyfajta irányultságot a mássá levés felé, mivel csak ezáltal jöhet létre saját dialektikus totalitása születése pillanatában is. Egyszerűbben szólva: csak akkor fejezheti ki egy, a létrejöttéhez képest későbbi időpontban ugyanazt vagy majdnem ugyanazt, ha — az azonosságmozzanatok túlsúlyának megtartásával — a társadalmi tudattal szinkronban fejlődik.

Nem nehéz észrevenni, hogy itt egy jelentésbeli mozgástérről van szó, vagy ha úgy tetszik, „jelentésudvarról". Ez a jelentésudvar egy bizonyos,

középponti jelentésmag körül bontakozik-alakul ki. E jelentésmag önmagában véve is lényegi mozzanatokat vallhat saját tartalmául. Akár kultikus-mágikus, akár racionális értelemben vett, konkrét utilitárius formában, illetve ez utóbbi reprodukálásaként jelentkezik is ez a tartalom — a dallam fennmaradásának ténye mindenestül e tartalom minőségének kiszolgáltatott. Amennyiben e tartalom kizárólag pillanatnyi, esetleges dolog, fogalom vagy jelenség — a dallam nem egzisztálhat sokáig.

És mégsem vész el.

Amikor az imént a zenei gondolkodás mozgásteréről beszéltünk, már exponáltuk annak lehetőségét, hogy egy vagy több dallam in concreto elsüllyed, de bizonyos hangok egymásrakövetkezésének lehetősége és mások lehetetlensége, tehát a már elhangzott hangok bizonyos rendszere — pontosabban: egymásra vonatkoztatottsága — a tudatban marad mint lehetőség és lehetetlenség. Ez a lehetőség az aktive alkotó társadalmi tudat működéséből eredően a valóraváltás felé feszül. Ám a társadalmi alkotás ugyanakkor egyben társadalmi kontroll is. Miként a hangok egymásra következése az erre bejáratott tudatban zökkenésmentesebben megy végbe — ugyanúgy végzi gyorsabban és pontosabban a zenei tudat a kontrollfunkciót is, mivel erre is bejáratott.

Amikor tehát azt mondottuk, hogy a „jó" dallam in concreto elsüllyedhet, de a hangok egymásra következésének ténye mint további dallamok keletkezésének lehetősége tovább él — most ezt azzal egészíthetjük ki, hogy a „rossz", „esetleges" vagy „használhatatlan" dallam elsüllyedése mint valami *lehetetlenség-precedens* él tovább.

Hogy tovább léphessünk, szükségesnek látszik visszatérni kiindulópontunkra.

A zene specifikus nyelv, s ilyen értelemben ismeretek közlése. Az ismeretek mennyiségének növekedésével bizonyos arányban növekszik a zenei nyelv kifejezőkészlete is. Ez utóbbi gazdagodás azonban nem mutat egységesen felfelé ívelő, töretlen vonalat, mivel az absztrakciós készség kifejlődésével a differenciálódás folyamata mintegy átmetsződik, és — jóllehet magasabb fokon — visszaáll az egyszerűség, amely önmagában megszűntetve megtartja és ezzel véglegesíti a már életképtelenné vált differenciálódás esetlegességeit. A társadalmi tudat a lényegi zenei tudattartalmakat ismétlés útján rögzíti, s ezzel egyben folyvást kontrollálja.

A zenei hang a keletkezésekor — most már mindegy, hogy egyetlen hangról, vagy esetleg valamiféle „motívum"-ról vagy „motívumtöredékről" van-e szó — mint közlés az érzéki konkrétság szintjén jelentkezik, tartalmisága tehát mintegy „a fogalom előtt" van. *Több hang többszörösen megismételt, variábilis összekapcsolása azonban, komplex érzéki tartalma folytán már a fogalom feletti szintre emelkedik.* Ezen a fejlettségi szinten pillanthatjuk meg a hangrendszerek keletkezését.

E ponton a legnagyobb figyelemre van szükség, nehogy a gyakorta tapasztalható hibába essünk. *A hangrendszerek nem mint hangrendszerek keletkeznek!*

Az egyszólamú dallamkultúrákban joggal beszélünk hangrendszerről, és nem korlátozzuk hangkészletük meghatározását a *hangsor* fogalmára. Erre több okunk van. Először: a hangsor mint olyan semmivel sem kevésbé absztrakt fogalom, mint a hangrendszer, a maga minőségében éppúgy nem jelenhet meg az élő valóságban, mint amaz. A dallamvilág, amelyből absztra-

hálták, szinte sohasem ugyanabban a sorrendben használja, hanem hangjait többé-kevésbé tetszőlegesen, általában azonban bizonyos latens törvényszerűségeknek engedelmeskedve „keveri" össze. (Természetesen a „keveri" meghatározás az absztrakt elméleti sorrendhez képest, tehát többszörös idézőjelben értendő.) Másodszor: számos elméletírónál jelenik meg az a megfontolandó és igen jogosnak tűnő feltételezés, amely szerint a többszólamúság megelőzte volna az egyszólamú dallamkultúrák létrejöttét. És a többszólamúság alatt ezúttal nem csak a heterofóniát kell értenünk, hanem a párhuzamos éneklés és a többé-kevésbé rendszerezett, primitív polifónia számtalan egyéb formáját. A harmadik ok szervesen következik az előbbiből. Az első, rendszerezett és ilyen módon megrögzített polifonikus kísérletek (az ún. „Notre Dame-i Iskola") úgy lépnek elénk, mintha csupán felismernék az egyszólamú — ez esetben: gregorián — dallamban inkluzíve benne rejlő vertikális vonatkozásokat, illetve energiákat. A második pontban ismertetett hipotézis tehát feleletet adna arra a kérdésre, hogy „miként kerültek az egyszólamú — ez esetben gregorián — dallamba ezek a vertikális energiák, illetve ezen energiák kibontásának lehetőségei?"

Azt mondottuk, hogy több hang többszörösen ismételt, variábilis összekapcsolása a fogalom feletti szintjén bontakozik ki, és *érzéki komplex* tartalmú. Nyilvánvaló ebből, hogy a zenei szinten végbemenő valóságtükrözés előtt a régebbi állapothoz képest új lehetőségek nyíltak. *A hangok egymás közötti viszonyának rendszerezése nem más mint hogy az addigi statikus jelrendszer dinamikus vonzási rendszernek adja át helyét.* További magyarázatunk már csak e definíció megvilágítására és kibontására szorítkozik.

A hangok rendszere akkor jön létre, ha az egyes hang vagy motívumtöredék elveszítette önmagában vett jelentés-totalitását. A hangrendszer puszta léte ok és okozat egyszerre. Egyrészt létrejötte tette lehetővé, hogy a zene egy bizonyos „quasi önállóságra" tehessen szert — másrészt viszont ez a „quasi önálló" funkció idézte elő — mondhatnánk: követelte meg — azt, hogy a zene saját magát rendszerezze. Ez igen fontos mozzanat, melyre később, a megfelelő helyen vissza fogunk térni.

A hangrendszer kettős irányultságot mutat. Egyfelől rendezi a meglevőt, másfelől negative tételezi a „rossz"-at, a „használhatatlan"-t, pusztán azzal, hogy „jó"-nak és „használható"-nak ismer el a lehetséges és elképzelhető hangok közül egynéhányat. A hangrendszer a zenei értelemben vett megismerés, a zenei ismeretek összességének legvégső absztrakciója. (Ha esztétikailag nem is egzakt, de érzékletes meghatározásnak tartjuk, ha ezt mondjuk: *a hangrendszer a zene logikája.)* Kialakulásának mechanikus vonatkozása, hogy rögzíti az addig kialakult zenei gondolkodás *mozgásterének* legáltalánosabb törvényszerűségeit — tartalmi vonatkozásai viszont e mozgástér által körülhatárolt jelentések összessége.

Az előbb említett negatív vonatkozásokat illetően azt is meg kell jegyeznünk, hogy a hangrendszer minden esetben *redukció* is. Ez a redukció pontosan olyan törvényszerűségek szerint megy végbe, mint amilyeneket az egyes zenei hangok kialakulásánál már ismertettünk: a kollektív alkotás és kollektív kontroll dialektikus egységének égisze alatt. Létrejötte mint végeredmény magában megszüntetve megtartja az esetlegességek hosszú sorát. Történetileg szemlélve: a hangrendszer megrögzítésére rendszerint akkor kerül sor, ha már olyan jelenségek mutatkoznak, amelyek az adott hangrendszer létét „fenyegetik", de ugyanakkor a társadalom egy része, bizonyos meggondolások alapján,

szükségesnek látja megóvni. Ez a „megóvás" azonban csak látszólag vonatkozik kizárólag a hangrendszerekre — a társadalom adott része ilyenkor valójában a jelentéstartalmakat óhajtja konzerválni, melyekhez valóságos vagy vélt érdekei fűződnek.

Ha a már kialakult hangrendszer felől vetítjük vissza a vizsgálatot, hamarosan kitűnik, hogy a zenei jelek kialakulásának az a processzusa, amelyről jelen dolgozat első felében beszéltünk, a zenének mint művészetnek puszta lehetősége, megszületésének előfeltétele. Ám ez a lehetőség, mivel a megvalósítás felé feszül, a megvalósításban — ti. a már kifejlődött művészetben — sohasem olvad fel nyomtalanul. (Talán elég, ha itt az „élő zenei hang" már tárgyalt problematikájára utalunk.)

Milyen új helyzet lép fel a hangrendszerek kialakulásával? Pontosabban: milyen új helyzet kialakulását tükrözi a hangrendszerek létrejötte? Ezt vizsgáljuk a továbbiakban.

A zene időbeli művészet. Így a valóságnak az a része, amely a specifikusan zenei tükrözés előtt feltárhatja magát, csakis az időbeliségnek közvetlenül kiszolgáltatott rész lehet, azaz: *a jelenségek fejlődésének folyamata.* E folyamat a dolgok egymásra vonatkozásának útján bontakozik ki, úgy is mondhatnánk: *a folyamat a dolgok feszültsége.* Ez a felismerés — legyen bár ösztönös vagy tudatos szinten végbemenő megismerés eredménye — csupán igen késői fejlődési fok terméke lehet. Az így megismert belső törvényszerűséget mondottuk az imént fogalom felettinek, illetve komplex érzékinek, amennyiben természetesen a zenében jelentkezik. *A zene tehát a jelenségek feszültségének felismerése a fogalom feletti, a komplex érzéki szintjén, és megvalósítása optimális esetben minden ember által ugyanúgy vagy majdnem ugyanúgy megismételhető, egyenletes rezgésszámú akusztikus jelek folyamatának segítségével.*

Igen fontos ponthoz érkeztünk el ezzel a megállapítással, mondhatnánk a dolog punctum saliensét érintjük. Amikor ugyanis a zene a valóságot már nem a maga konkrét jelenvalóságában — mondhatnánk: közvetlenül érzékletes, „képi" formájában — tükrözi, hanem „quasi autonómiá"-ra tesz szert, szükségképpen létre kell hoznia egyfajta „quasi autonóm" folyamatot, időbeliséget. Vagy megfordítva: a zene csak akkor tehet szert e „quasi autonómiá"-ra, ha a már konkréten jelen nem levő valóságot mint folyamatot, mint a dolgok és jelenségek időbeli következését, illetve feszültségét megjeleníteni képes. Csupán a könnyebb érzékelhetőség miatt szeretnénk itt egy példára utalni. Ha a fejlődés alsó fokán élő, primitív ember bizonyos veszély közeledtével a veszélyről és ezen felül a veszély minőségéről akarta társait értesíteni vagy tőlük segítséget akart kérni — úgy ez a tény egy, a konkrét valóságtól nagyonis pontosan meghatározott időbeliséget mutat. *Az ekkor használt jel utilitáriustartalmi vonatkozásai között azonban a tér-elemek döntő túlsúlyt nyernek az időbeli elemek felett.* A zene időbeliségét ugyanis maga az adott cselekmény időbelisége biztosítja. A minőségével — ti. a jel minőségével — szemben felvetett „kontroll-kérdés", illetve „kritika" az lesz, hogy pontosan felismerhető- és könnyen reprodukálható-e? Amikor a konkrét veszély már nincs jelen, akkor az egész cselekmény időbeliségét mintegy saját magából kell létrehoznia a zenének.

A valóság folyamatainak zenei megjelenítése mint folyamat természetesen csakis a hangok egymásutánja lehet. Ám ugyanakkor nem hangok bármiféle egymásutánja, vagy bármiféle hangok egymásutánja, hanem csak bizonyos hangoké, amelyek az előbb említett „mozgástér"-ben kialakultak, és így már önmagukban is egyfajta jelentéssel bírnak. E jelentések egymásra

vonatkozása bizonyos hangok egymásutániságában revelálódik, valamint ezen egymásutániság feszültségében. Elvontan meghatározva: *a térbeliség domináns szerepét az időbeliség domináns szerepe veszi át, és ezzel együtt a konkrét utilitárius minőség egy „quasi utilitárius" minőségbe csap át.* Ugyanakkor az egyes hangok, illetve primitív hangkövetkezések jelentése átadja helyét a hangrendszer jelentésének. Ebben a mozzanatban pillanthatjuk meg a hangrendszer-éthoszok születését.

Mit jelent ez a mozzanat az ismétlés szempontjából? Azt jelenti, hogy az ismétlés formájában jelentkező társadalmi alkotás és társadalmi kontroll állandó, rögzített (természetesen az írásbeliség előtt rögzített!) jelentésbeli és mechanikus mozgástérre tesz szert. E mozgástér viszont éppen azért tágul, és éppen azért biztosít nagyobb szabadságot a zenei gondolkodásnak, mivel a mechanizmus bejáratott, az ösztönös variálókészség megismeri saját korlátait, melyeken belül szabadon mozoghat. Az autonóm zenei idő nem más, mint folyamat, a hangok törvényszerű vagy lehetséges egymásra következésének, vonzásának vagy taszításának teljes feszültség-rendszere. Ettől kezdve *a hangrendszer mint egész vonatkozik a valóságra*, természetesen nem mint hangrendszer, hanem mint konkrét dallamok vagy egyáltalán a zene lényegi attributumainak absztrakciója.

A hangrendszer a létrejötte pillanatában kettős irányultságot mutat. Egyfelől már létrejöttének ténye maga is számtalan „majdnem ugyanolyan" minőségű muzsika létrejöttét, létezését, sőt funkcionálását előfeltételezi, melyek ugyanakkor realizáltságukban magában számos véletlenszerű mozzanatot tartalmaznak — másfelől viszont a rendszer maga, absztrakt körvonalazottságában, további végtelen mennyiségű „majdnem ugyanolyan" muzsika megszületésének egyengeti útját. Ettől kezdve középponti kategóriánk, az ismétlés, új minőségében lép elénk. A zene autonóm időbelisége mint új minőség teszi lehetővé, hogy a konkrét utilitárius vonatkozások a quasi utilitárius vonatkozásoknak adják át helyüket. (Egyszerűbben szólva: a zene művészetté lett.) Az ismétlés tartalma tehát, amely mindenestül időbeli ténykedés, ettől a pillanattól kezdve egymást dialektikusan átható két oldal egységeként lép elénk. Az eddigi fejlődés során, a jelek korszakában, a hangrendszerré még nem szerveződött zene korában az ismétlés utilitárius-tartalmi vonatkozásai voltak túlsúlyban. Ez az oldal nem semmisül meg, hanem az autonomitás tényének megszületésekor éppen ez teszi lehetővé az új oldal megszületését. *Az ismétlés, amellyel a társadalmi tudat eddig létrehozta és fenntartotta a zenei jelek konglomerátumát, most az időbeliség szférájában jelenik meg. A hangrendszer tehát önmagában, új minőségben tartja meg az ismétlés tényét magát.* Köznapi egyszerűséggel kifejezve: így válik az ismétlés ténye mindmáig a zene egyetlen formaalkotó princípiumává. Ugyanazzal a folyamattal állunk itt szemben, mint amelyet akkor figyeltünk meg, amikor a zene autonóm idejének kialakulásáról volt szó. Akkor — tehát a jelrendszer előtti korszakban — a zenei jel időbeliségét a konkréten jelen levő cselekmény biztosította, az ismétlés maga tehát mindenekelőtt a térbeliség szféráját mondhatta magáénak. (Ha a jelnek magának volt is természetesen egy bizonyos időbelisége — ez semmiféle módon nem mondható azonosnak a zenei értelemben vett autonóm időbeliséggel!) A cselekménytől in concreto elszakadt zene azonban szükségképpen létre kell hogy hozza saját határait. Lévén a zene végső fokon időbeli művészet, ezért azt az elemet, amelynek létrejöttét köszönheti, tehát az ismétlést, a maga időbeliségébe „kebelezi be".

Az eddig tárgyalt három réteg tehát így alakul:

1. A zenei értelemben vett hang az ismétlésnek köszönheti létrejöttét, kifejlődését és fennmaradását.

2. A hangrendszer bizonyos hangok egymásra következésének számtalanszor történő megismétléséből ered.

3. Mind a hang, mind a hangrendszer — mint autonóm folyamat, azaz mint zenei idő hordozója — új minőséget nyer.

A harmadik pontban adott meghatározás fordítva is értendő: a rendszerben keletkezett dallamon belül az ismétlés ténye biztosítja a dallam egzisztálásán felül a — dallamnak, illetve az egész zenének — továbbfejlődését is. Az olyan zene, amelyből az ismétlés principiuma hiányzik — nem tekinthető zenének.

Miként viselkedik most már a rendszerezett hang mint egyes?

A hang a rendszerbe illeszkedése után is önállóságra törekszik. Ezt nem szabad valamiféle misztikus tulajdonságnak tartani, hanem szükségképpen következik létrejöttének folyamatából. Azzal, hogy egy-egy hang mint a hangrendszer egyik tagja egyfelől bizonyos irányultságot mutat a másikra, ugyanakkor esetleg kifejezetten nem irányul egy harmadikra — már tisztán revelálódik ez a tény. A hangrendszer ugyanis sohasem lehet a hangok mechanikus rendszere, hanem csupán hierarchiája. E hierarchia által adott lehetőséget váltja valóra — egy igen kései fejlődési fokon — a funkció-rendszer. A hang önállóságának egyébként az is a bizonyítéka, hogy a rendszer csupán addig finomodhat, ameddig a benne szereplő hangok elkülönböződése lehetővé válik.

A már kialakult, funkcionáló — sőt: esetleg tudományos értelemben is megrögzített — hangrendszer kollektív vonatkozásairól is kell néhány szót ejtenünk.

Kollektíva hangrendszert mint olyant sohasem rögzít. A rögzítés ténye csupán a munkamegosztás egészen magas fokán következhet be, amikor a zenével való foglalkozás — mindenekelőtt a zeneszerzés — egyéni üggyé válik. (De még a komponista sem hangrendszert rögzít!) Ezen felül bizonyos zenetudományi ismeretek is szükségesek hozzá. Ez alkalommal tehát újabb differenciálódást pillanthatunk meg: a megismerés új lehetősége nyílik meg (pl. a görögöknél), amely — annak ellenére, hogy maximális absztrakció létrehozására irányul — minden esetben indíttatva érzi magát arra, hogy a végső formát valamiféle „végző tartalmakkal" töltse meg. Pontosabban itt nem is bizonyos formák tartalmakkal való „megtöltéséről" van szó, hanem arról a felismerésről, hogy a zene elemei a maguk leginkább absztrakt minőségében, illetve rendszerében is megtartják a valóságra irányultság bizonyos, igen általános mozzanatait. Nem lehet véletlen, hogy a görögök hangsoraikat nemzetekről, illetve nemzetiségekről nevezték el — nyilvánvaló, hogy egy-egy hangsor egy-egy nemzetiség zenei-gondolkodási mozgásterének absztrakt lenyomata. A görög klasszikusok „jó" és „rossz", „erkölcsös" vagy „erkölcstelen" hangsor megítélése pedig már nyilvánvalóan arról tudósít bennünket, hogy e rendszerek miként tükröződtek az athéni polgár zenei tudatában.

Ha azt mondottuk, hogy kollektíva hangrendszert mint olyant sohasem rögzít, mindjárt azt is hozzá kell tennünk, hogy azt a maga élő valóságában a kollektíva hozza létre, és ez is tartja fenn. Ám éppen azon a ponton, amelyen a kollektív alkotás és kollektív kontroll a legtisztábban észlelhető, tehát a népzenében, pontosan megfigyelhetjük a már tudatilag mélyen megrögzült hang-

rendszer kettős vonatkozásait. Egyfelől a népi muzsika sokáig fenntart és konzervál bizonyos hangrendszereket (pl. a magyar népzene a pentatóniát), másfelől viszont folyvást kilép e rendszerből, azaz: a konkrét, adott dallam a legtöbbször „szabálytalan"-nak mutatkozik az absztrakt rendszerhez képest.

Megemlítendő még, hogy az absztrakte tételezett rendszerhez képest igen gyakran egy bizonyos hang is „szabálytalanul" viselkedik. Ezúttal csak két példára szeretnék itt utalni: a jazzmuzsika „dirty tones"-a, amely a blues — dúr-moll — hangrendszeréhez képest ugyanolyan tisztázatlanságot mutat, mint a magyar népdalban igen gyakori „dunántúli terc" és „dunántúli szeptim" jelensége. (Az analógia érdekességét még tovább fokozza, hogy mindkét tisztázatlanság ugyanarra a hangra koncentrálódik, pontosabban a hangrendszer azonos fokán fordul elő. Ez a tisztázatlanság mint valami kollektív lenyomat igen gyakran még olyankor is megmarad, amikor létét már semmiféle „bizonytalansági együttható" nem indokolja, az egyes hang mintha újból bemutatná, újraalkotná saját létrejöttének folyamatát [pl. a legmodernebb jazzmuzsika „dirty tones"-a].)

Anélkül, hogy részletesen ismertethetnénk, vázlatosan érintjük a hangrendszerek fejlődésének egyik általános törvényszerűségét.

Az ún. modális skálák a tetrachordból kifejlődvén ráléptek az elkerülhetetlen differenciálódás útjára. A modális skálák nagyrészt megtartják a tetrachordból való származás lenyomatát (a gregorián dallamosság pl. alig utal oktávérzetre!). A modális hangrendszerek száma — az összes „hyper" és „hypo"-skálákkal együtt — a három tucatot is meghaladta. (Csupán közbevetőleg jegyezzük meg, hogy az elméletíróknál egészen természetesen tételezett oktáv-azonosság jelensége csupán a vokálpolifónia hallatlanul magasra fejlett szakaszában és végeredményben csak Palestrinánál nyer szerves szerepet a melódiaformálásban — ezen is el kellene gondolkodni...) A dúr-moll hangrendszerek duális hegemóniája ehhez képest hallatlan egyszerűsödést jelent. Azt is figyelemreméltónak kell mondanunk, hogy a XIX. század végi zeneszerzők egyszeriben felfedezik azokat a modális hangrendszereket, amelyeket a dúr- és a moll-rendszer megszüntetve megtartott. Az impresszionista iskolák tevékenységében már a dúr-moll-rendszer ismétli meg saját létrejöttének történelmi folyamatát. És érdekes módon csak ekkor válik lehetővé, hogy bizonyos — technikai értelemben véve primitív, a valóságban azonban hallatlanul értékes és fejlett — népi zenék a maguk teljességében beépüljenek a műzene szervezetébe és megtermékenyítsék.

Egyetlen, kiragadott példa ez csupán, amelyen demonstrálni óhajtottuk az ismétléselmélet történelmi vonatkozásait, dolgozatunknak azt az alapelvét, amely szerint a zene a megszólalásának, megismétlésének és továbbfejlődésének minden fázisában ösztönösen újraalkotja létrejöttének teljes folyamatát. S ez a folyamat az ugyanúgy vagy majdnem ugyanúgy ismétlés dialektikájának formájában megy végbe olyan módon, hogy ez a forma kollektív tartalmaktól s jelentésektől áthatott. Minden kollektív talajon létrejövő művészet a tartalmában fogva tartja annak lehetőségét, hogy visszatérjen származásának szférájába, még akkor is, ha ez a szféra — ti. a társadalom — időközben alapjaiban megváltozott. A dolgozatban többször említett és kifejtett jelentéstér, zenei gondolkodástér biztosítja e visszatérés lehetőségét, és most már nem nehéz megpillantanunk azt az oksági viszonyt, amely a jelentéstér és a majdnem ugyanúgy megismétlés között húzódik: az egyik a másiknak oka és okozata egyszerre.

Talán nem felesleges itt megemlítenünk, hogy a zene megrögzített korszakában az imént kollektívnek mondott problematika némileg bonyolultabban jelenik meg. A zeneszerző-egyéniség — aki a régi korokban vagy a népzenében, ha létezett is, nem játszott döntő szerepet (bármit talált is ki, ha nem a kollektíva nyelvén szólt, nem ismételték meg, és így elveszett) — a jelenkorhoz közelítve mint egyéniség lép elénk.

E problémának külön tanulmány tárgyát kellene alkotnia — ezúttal csupán egyetlen részletkérdést szeretnénk tisztázni, illetve vázlatosan ismertetni.

A zeneszerző épp oly nyitott lélekkel fogadja az eléje táruló akusztikus jelenség-világot, mint a dolgozatunkban szereplő primitív ember. Amikor a zenetörténész kizárólag nagy egyéniségtől nagy egyéniségig próbálja meghúzni a zenetörténet fővonalát, ugyanolyan önkényesség hibájába esik, mint amikor az eredet kérdésében kizárólag a természet egyenletes rezgésszámú zörejeire koncentrál, és ezek másolásának vizsgálatából próbálja rendszerét felépíteni. A zeneszerző sohasem a zene rendszerét sajátítja el, hanem azt a valóságvilágot teszi magáévá, amelyet a zene az addigi fejlődése során magáévá tett.

Ami pedig az írásbeliség tényét illeti, a helyzet, lényegét tekintve, itt sem különbözik döntően a korábbitól. A csak-írásban fennmaradó muzsika s ezen felül a mostanában nagy számban felszínre hozott múltbeli extrém zeneszerzők hosszú sora fokozottan éber történelmi vizsgálatot követel. Értékük megállapításával kapcsolatban még akkor is bizonyos szigorral kell élnünk, ha bennük esetleg jelenkorunk közvetlen előképét pillanthatjuk meg. Nevezetesen szembe kell néznünk azzal a problémával: vajon miért nem értette meg őket a koruk? Ezt a kérdést ma már nem lehet azzal az egyszerű publicisztikai fordulattal elintézni, hogy „a zsenit sohasem értik meg..." (Annál is kevésbbé tartható ez a romanticista szemléleti mód, mivel a zsenik döntő többségét a koruk nagyonis jól megértette!) Könnyen lehetséges, hogy a Gesualdo-szerű muzsikusok valójában a zenetörténet jelentéktelen mellékvonalát alkották, és hogy az ilyenféle muzsikák mostanában tapasztalható reneszánsza nem is vet reánk olyan előnyös fényt... Mindezt azonban inkább kérdésnek, mintsem kijelentésnek szántuk.

Annyi bizonyos, hogy a zene a megrögzített állapotából folyvást visszavágyik megrögzítetlen állapotába. A zene kottában rögzített létformája nem tekinthető egyébnek puszta vegetációnál; létezésének igazi szférája a társadalmi tudat. Minél nagyobb erőfeszítéseket teszünk kottaírásunk továbbfinomítására, minél bonyolultabb ritmuslejegyzési technikát alkalmazunk például, annál kevésbbé sikerül egészségesen lüktető ritmust létrehoznunk. Minél minuciózusabb pontossággal határozzuk meg a rögzített muzsika hangzásszféráját, annál jobban megnehezítjük a zene visszatérését egy jövőbeli, megváltozott társadalom tudatába. Ad abszurdum határesetet jelent ebben az elektronikus zene, amely dialektikus értelemben — tehát az azonosság és nem-azonosság egységének értelmében — *megismételhetetlen*. Ez a „zene" semmiféle kollektív alapot nem mondhat magáénak, s ezért a kollektívába való visszatérése elől minden út el van zárva.

Végezetül még csak annyit, hogy a megrögzített zene formai fejlettsége és egyben felfoghatóságának nehézségi foka azon mérhető le, hogy milyen ismétléselemekkel bír, és hogy ezek az elemek milyen távolságban helyezkednek el egymástól. Ha pl. az európai—amerikai kultúrkörben keletkezett bármelyik slágert vesszük szemügyre, rendszerint már a harmadik ütemben ismét-

lésnek vagyunk tanúi. Egyikük-másikuk hihetetlen népszerűségét nagyrészt azzal magyarázhatjuk, hogy az appercipiáló és reprodukáló tudat, az emlékezet itt viszonylag kis feladatot kap. Úgy tűnik, hogy a zene bonyolultságának (ami természetesen nem jelent egyben esztétikai magasrendűséget is!) egyetlen pontos próbaköve az ismétlés-felületek, az azonos vagy majdnem azonos elemek egymástól való távolsága és önmagában vett minősége.

ТЕОРИЯ МУЗЫКАЛЬНОГО ПОВТОРЕНИЯ (КОНСПЕКТ)

Андраш Перне

В музыке единственный элемент создания формыповторение. Исходя из этого поло жения, автор предлагает теорию происхождения самого повторения, являющуюся одно временно и теорией происхождения музыки. В первой части работы рассматривается возникновение музыкального «знака», акустического коммуникативного явления равно мерной колебательной частоты. На этой ступени развития музыка еще в полной мере под чинена непосредственной утилитарности, и потому контрольный вопрос общества, созда ющего и сохраняющего знак, может содержать в себе лишь следующее: легко ли интони руется знак, передаваем ли он и недвусмыслен ли? Такой знак указывает на конкретно существующие действия, события и потому получает от них свою временность, в нем первоначально проявляются аттрибуты пространственности. Между возникновением автономного музыкального времени и музыкальным изображением не существующего конкретно действия имеется диалектическая связь. Это положение развивает вторая часть работы. По мнению автора, эта диалектическая связь может найти формы своего существования только в звуковой системе. Система звука является как «область движения» музыкального мышления общества. На этой ступени повторение — являющееся одновременно и причиной и следствием развития — из сферы пространственности попадает в сферу временности, функционируя как организующий и расчленяющий элемент автономного музыкального времени, снимая моменты прост ранственности («квази-пространство»). Конкретная утилитарность одновременно передает место квази-утилитарности; звуковая система — как система участвующих в ней обладающих значением звуков — также сни мает значение отдельного звука, и теперь уже относится к действительности как систем процессов и напряженности. Работа заканчивается кратким обзором истории музыки.

THE THEORY OF REPETITION IN MUSIC: AN OUTLINE

by András Pernye

Repetition is one of the formal elements of music. Beginning with this statement the author presents a theory of the origin of repetition which is at the same time a theory of the origin of music. The first part of the study attempts to clarify how the motes, the even frequency of the communicative phenomenon of acoustics, arose. Music, at this stage of development is still dependent on immediate use and the society creating and preserving that notecontrols it only on the basis of whether it is easily intonable, trans, issible and unambiguous. This note refers to actions and events in concreto. It receives its temporal character from these and primarily the attribute of spatiality becomes manifest in it. It seems that there is a dialectical relation between the musical representation of an action opposite to this former and the rise of autonomous musical time. In the second part of the work we find the treatment of the thesis that this dialectical relation may find its own mode of existence only in thesounds system manifest as the „scope" of social thought taken in a musical sense. At this stage repetition which is both the cause and effect of development is lifted from the sphere of spatiality into that of the temporal. There it functions as the organizing and arranging element of autonomous musical time while leading to the abolishment and preservation (aufheben) of the moments of spatiality („quasi-space"). The concrete utilitarian relinquishes its place to the quasi-utilitarian; similarly sound system as the system of notes possessing meaning preserves the meaning of the individual note through abolishment and now as a progression and tension the system refers to reality. A brief survey of the history of music concludes the work.

A mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepéről

MÜLLER ANTAL

Egy korábbi tanulmányunkban[1] — a véletlen fogalmának, valamint a megismerési, illetve a mozgásszintek viszonyainak új értelmezése alapján — körvonalaztuk a kvantumfizikai állapotnak és ezen belül a véletlen kölcsönhatások és a mérőberendezés mikrofizikai szerepének egy lehetséges értelmezését. Ahhoz, hogy ez a kép viszonylagosan teljessé váljék, a következő — az előző tanulmányunkban csak röviden érintett — feladatokat kell még megoldani.

a) A kvantumfizikai állapotban szerepet játszó kölcsönhatás típusok összefoglalása és viszonyuk vizsgálata.

b) A mérőberendezések, illetve a mérési kölcsönhatás kivételes jelentőségű mikrofizikai szerepe miatt elengedhetetlen e fogalmak részletes elemzése.

c) A mérőberendezések, illetve a mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepéből adódó ismeretelméleti konklúziók levonása és esetleges általánosítása.

Ebben a tanulmányban a fenti feladatok megoldását tűztük ki feladatul. Mielőtt azonban a felvetett problémák elemzésére térnénk, röviden összefoglaljuk a véletlen kölcsönhatásról és a kölcsönhatási szintek viszonyáról az előző tanulmányban mondottak lényegét. (A részletes kifejtést illetően az említett tanulmányokra utalunk.)

A klasszikus felfogás a véletlent ismeretelméleti kategóriának fogta fel, eszerint (például a gázok statisztikus leírásánál) azért fordulunk ehhez a leírásmódhoz, mert a molekulák nagy száma miatt az — elvileg egyébként lehetséges — dinamikai („determinista" !) leírás gyakorlatilag nem alkalmazható. A véletlen tehát a megismeréssel kapcsolatos, és adott kölcsönhatás véletlen jellege a megismerés elmélyítésével (rejtett paraméterek !) legalábbis elvben megszüntethető. A kvantumfizika materialista értelmezőinek többsége is lényegében ugyanezt a véletlen felfogást kívánja alkalmazni a mikrofizikai jelenségekre. Az idealista interpretációk — bár hangsúlyozzák, hogy a véletlen a mikrofizikai folyamatok belső, lényegi sajátja — valójában nem ismerik el a véletlen objektivitását, mivel az egész interpretációt a szubjektíven értelmezett mérési kölcsönhatásra építik.

Az általunk kifejtett felfogás szerint a véletlen alapvetően nem ismeretelméleti kategória. Eszerint valamely kölcsönhatás véletlen jellege objektív és adott vonatkozásban abszolút; független attól, hogy más vonatkozásban szükségszerűségként jelenhet meg, illetve, hogy a megismerésben milyen mélyre jutottunk.

[1] Müller Antal: A valószínűség klasszikus és kvantumfizikai szerepéről. (Magyar Filozófiai Szemle, 1964/6.)

A kölcsönhatási szintek viszonyát illető felfogásunk lényege, hogy e szinteket — a közöttük levő sokoldalú, intenzív kapcsolatok ellenére — minőségileg objektíve önállóaknak tekintjük. Ez például azt jelenti, hogy bár a relativitáselmélet egyenletei, illetve törvényei határesetként tartalmazzák a klasszikus fizika törvényeit, és e mellett még sok másról is számot adnak — tehát igazságtartalmuk nagyobb, mint a klasszikus törvényeké —, a klasszikus fizikai folyamatok lényegét mégis a klasszikus, nem pedig a relativisztikus törvények fejezik ki. Ez látszik abból is, hogy ha a relativitáselmélet apparátusával egy klasszikus problémát akarunk leírni, éppen azokat a tényezőket kell határátmenetként elhanyagolni, amelyek a klasszikus és a relativisztikus folyamatokat megkülönböztetik. Hasonló meggondolás érvényes a kvantumfizika és a klasszikus fizika viszonyára is. E rövid áttekintés után térjünk át tulajdonképpeni mondanivalónkra.

1. A mikrofizikában szereplő kölcsönhatás típusok

A klasszikus[2] kvantumfizikai jelenségek, illetve törvényszerűségek ismeretelméleti értelmezésénél a következő kölcsönhatás típusok szerepelnek.

a) *Az alapvető — belső — kölcsönhatások*, melyek stabilitásuk révén a mikrofizikai objektumok alapvető karakterének hordozói. Ezek a kölcsönhatások határozzák meg a mikroobjektum milyenségét, vagyis adják meg az objektumnak az elektron, proton stb. jelleget, karaktert.

Az alapvető kölcsönhatások stabilitása természetesen nem csak ismeretelméleti jellegű, hanem elsősorban fizikai. Ez világosan tükröződik a klasszikus kvantumfizikai szemléletben, mely szerint a részecskék száma és minősége adott. Itt annak a tapasztalatnak az általánosításával van dolgunk, hogy a klasszikus kvantumfizika által leírt folyamatokban szereplő kölcsönhatási energiák nem tudják megváltoztatni a kérdéses objektumok (pl. részecskék) alapvető minőségét, bár fizikai állapotukat intenzíven befolyásolják. (Mint ismeretes, később éppen az olyan folyamatok kerültek a fizikai kutatás előterébe, ahol a szereplő objektumok egymásba átalakulhatnak, számuk nem állandó stb. Az ilyen folyamatoknak a kvantumfizika szokásos elveivel és formális apparátusával való leírása azonban nehézségekbe ütközött.)

Az alapvető kölcsönhatások — melyeket a továbbiakban *A* típusú kölcsönhatásoknak fogunk nevezni —, bár meghatározzák a kérdéses mikroobjektum jellegét, nem jelentik egyben egy határozott állapotát is, mivel a mikroobjektum számtalan véletlen kölcsönhatásnak is ki van téve.

b) *A véletlen kölcsönhatások* lényegében az *A* típusú kölcsönhatások által többé-kevésbé elhatárolt, önállóan létező mikroobjektumnak a környezettel való kapcsolatát testesítik meg. Míg azonban a klasszikus objektumoknak a környezettel való kapcsolata jó közelítésben elhanyagolható volt (abszolút individuális állapot!), addig a mikrofizikai objektumok állapotának alakításában a véletlen kölcsönhatások — a háttér — is döntő szerepet játszanak.

A véletlen kölcsönhatások döntő mikrofizikai szerepe sem csupán ismeretelméletileg nyilvánul meg. Az, hogy a kvantumfizika statisztikus elmélet, lénye-

[2] Klasszikus kvantumfizika alatt a kvantumelmélet fejlődésének azt a periódusát értjük, amely a jelenségek értelmezésénél még többé-kevésbé következetesen ragaszkodhatott a vizsgált részecskék számának és minőségének állandóságához.

gében a véletlen kölcsönhatások szerepének fizikai kifejezése. A mikroobjektum környezetének állandó változása következtében ugyanis a véletlen kölcsönhatásoknak mind újabb és újabb együttese, konfigurációja képviseli az adott objektumnak a környezettel való kapcsolatát, ami — figyelembe véve a véletlen kölcsönhatások lényegi szerepét — az objektum „állapotának" permanens változását vonja maga után. Ez más szóval azt jelenti, hogy az *A* típusú és a véletlen kölcsönhatások — melyeket a továbbiakban *B* típusú kölcsönhatásoknak fogunk nevezni — együttesen határozzák meg az objektum állapotát; ez az állapot azonban a *B* típusú kölcsönhatások konfigurációjának instabilitása, permanens változása miatt nem realizálódik, csak potenciálisan „van jelen".

Az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttese — és *ezt az együttest nevezzük tulajdonképpen a kvantumfizikai állapotnak* — mint potenciálisan lehetségest a tényleges állapotok — vagyis sajátállapotok — egész sorát tartalmazza. Azt, hogy ezen potenciálisan lehetséges állapotok közül melyik realizálódik, valósul meg, a harmadik — a mérési típusú — kölcsönhatás dönti el.

A kvantumfizikai állapot — vagyis az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttes konfigurációja — természetesen ugyanolyan objektív realitás, mint pl. a klasszikus fizika bármelyik paramétere (tömeg, sebesség, gyorsulás, töltés stb.). Amikor tehát azt mondjuk, hogy az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttese tényleges állapotokat (sajátállapotokat) mint potenciálisan lehetségeseket *tartalmaz*, nem a potencialitást kívánjuk a realitás elé helyezni. Általában a mikroobjektum nincs sajátállapotban, de megvan a lehetősége, hogy adott objektív körülmények között sajátállapotba kerüljön; csupán ebben az értelemben használjuk a potenciálisan lehetséges kifejezést.

c) *A mérési típusú kölcsönhatások* segítségével, illetve következtében realizálódik a potenciálisan lehetséges állapotok valamelyike, s eközben a mérési típusú kölcsönhatás maga is — bizonyos értelemben — részévé válik ennek az állapotnak. E kölcsönhatások — melyeket a továbbiakban *C* típusú kölcsönhatásoknak fogunk nevezni — funkciójukat tekintve lényegesen különböznek az *A* és *B* típusú kölcsönhatásoktól, amennyiben az ezek által potenciálisan képviselt valamelyik pillanatnyi állapotot mintegy stabilizálják vagyis realizálják. A *B* és a *C* típusú kölcsönhatások az adott objektumhoz viszonyítva egyaránt külsőek, a mikrofizikában játszott szerepük szempontjából azonban az eltérő funkciójukban megnyilvánuló különbségük áll előtérben.

Bár részletesen a következő fejezetben foglalkozunk vele, szükségesnek látjuk már itt megemlíteni, hogy *a tulajdonképpeni mérést az általunk mérési típusúaknak nevezett kölcsönhatások egy speciális esetének tekintjük.* Bár ismeretelméletileg a tényleges mérések játsszák a döntő szerepet, mégis indokolatlan a „potenciálist realizáló" kölcsönhatások körét a tényleges mérésekre szűkíteni.

Természetesen a *C* típusú kölcsönhatások mikrofizikai szerepe is tükröződik a fizikai tapasztalatokban. A kvantumfizika egyik legsarkalatosabb pontja éppen a mérési folyamat állapotmeghatározó szerepe. Az, hogy a potenciálisan lehetségesek közül melyik állapot realizálódik, a három kölcsönhatás típus mindegyikétől függ; pontosabban attól, hogy a *C* típusú kölcsönhatás az *A* és *B* típusú kölcsönhatások milyen konfigurációjával koincidál. Ez a felfogásunk lényegében megegyezik Fok felfogásával,[3] azzal az eltéréssel, hogy

[3] Fok, V. A: A kvantumfizika interpretációjáról. (A modern természettudományok filozófiai problémái c. gyűjtemény. Akad. Kiadó. 1962.)

ő nem különbözteti meg a kvantumfizikai állapoton belül az *A* és a *B* típusú kölcsönhatásokat, és csupán a mikroobjektum belső sajátságairól, illetve a mérésről beszél.

A kvantumfizikai állapottal, illetve a mérési típusú kölcsönhatás szerepével kapcsolatos ismeretelméleti kérdéseket részletesen a harmadik pontban tárgyaljuk, a kölcsönhatás típusokról mondottak teljessége kedvéért azonban itt kell még néhány megjegyzést tenni.

Az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttesének permanens változása az individualitás dinamikus jellegének előtérbe jutását jelenti a mikrofizikában. Az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttese potenciálisan minden időpillanatban egy meghatározott állapotot képvisel — illetve a különböző mérési típusok szempontjából potenciálisan lehetséges állapotok adott együttesét —, de a realizálódáshoz még a *C* típusú kölcsönhatásra is szükség van. (A kvantumfizikai állapot individualitásának ezen sajátos jellege miatt vezettük be az idézett tanulmányban a „kvázi-individuális" állapot elnevezést, megkülönböztetésül az állapot klasszikus fogalmától.)

A kvantumfizikai állapotot nem lehet úgy felfogni, hogy nagyon rövid ideig tartó individuális állapotok sorozata; az *A* és *B* típusú kölcsönhatások együttese adott időpillanatban meghatározott individuális jelleget képvisel, s a *C* típusú kölcsönhatás jelenléte esetén mindig egy *meghatározott* — de e kölcsönhatás jellegét is magán viselő ! — állapot realizálódik. Másrészt a *B* típusú kölcsönhatások kombinációjának, illetve végső soron a környezetnek a permanens változása miatt a potenciálisan lehetséges állapotok is állandóan váltják egymást.

Végül szükségesnek látjuk megjegyezni, hogy az *A*, *B* és *C* típusú kölcsönhatásokat — mivel a konkrét fizikai formájuk közömbös a filozófia számára — kizárólag filozófiai fogalomként használtuk, s ilyen formájukban alkalmasabbak az általánosításra.

2. *A mérőberendezés és a mérési kölcsönhatás*

A mérési folyamat, illetve a mérőberendezés kitüntetett mikrofizikai szerepe elengedhetetlenné teszi e fogalmak részletes elemzését. Tudománytörténeti tény, hogy erre a problémára az idealisták által adott negatív megoldások[4] hívták fel a kvantumfizika dialektikus materialista értelmezőinek figyelmét. Az utóbbi másfél évtizedben már a kvantumfizika dialektikus materialista értelmezésében is jelentős helyet foglal el a mérőberendezés, illetve a mérési kölcsönhatás strukturális és funkcionális elemzése.[5]

A később kifejtendőkhöz mintegy összehasonlítási alapul foglaljuk össze a mérőberendezés, illetve a mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepével kapcsolatos idealista álláspontok közös lényegét. Ismeretes, hogy a kvantummecha-

[4] Például Heisenberg, W.: Változások a természettudományok alapjaiban. (Egyetemi Nyomda, 1946.), vagy Born, M.: Kísérlet és elmélet a fizikában. (Egyetemi Nyomda, 1947.)

[5] Ma már általános, hogy a mérőberendezés mikrofizikai szerepét nem globálisan értelmezik, hanem a struktúrája alapján, az egyes részeinek funkciójából eredő kölcsönhatásokból építik fel.

nikai leírás szerint a „magára hagyott" — tehát kölcsönhatásban nem levő[6] — részecske nincs sajátállapotban; az őt reprezentáló hullámfüggvény időbeli változását a Schrödinger-egyenlet írja le. Ha azonban kölcsönhatásba kerül, például a mérőberendezéssel, sajátállapotba jut, vagyis felveszi a mérésmódnak megfelelő fizikai paraméternek a hullámfüggvény sajátértékei által kijelölt valamelyik értékét. Ezt a *tényt* kiegészítve azzal, hogy a mérőberendezések mintegy érzékszerveink meghosszabbításaként foghatók fel, és ilyen formán — állításunk szerint — a szubjektumhoz tartoznak, arra a következtetésre jutottak, hogy végső fokon a szubjektum befolyásolja, „teremti" a mikroobjektumot. Ezt az állítást többen is (például Fogarasi[7]) logikailag kielégítően cáfolták — rámutatva, hogy érzékszerveink maguk is objektív anyagi valóság részei, így a mérőberendezésekkel való bármilyen szoros kapcsolatuk sem ad ezeknek szubjektív jelleget —, a cáfolaton túlmenő, pozitív dialektikus materialista megoldás azonban elengedhetetlenné teszi a mérési folyamat, illetve a vele kapcsolatos eszközök szerepének részletes elemzését.

Bár a mérési kölcsönhatás, illetve a mérőberendezés elemzése több dialektikus materialista szerzőnél megtalálható,[8] mégis foglalkoznunk kell vele, mert a szokásos felfogástól eltérően lehetségesnek és szükségesnek látjuk — a tényleges mérést mint speciális esetet magában foglaló általánosabb fogalomnak — az úgynevezett *mérési típusú kölcsönhatások* fogalmának bevezetését. Ennek az általánosításnak a jogosultságát a mérési kölcsönhatás, illetve a mérőberendezés elemzése alapján kívánjuk igazolni.

Margenau munkája óta a mérőberendezést három alapvető részre szokás felosztani: 1. az előkészítő rész, 2. a munkarész (itt történik a tulajdonképpeni mérési kölcsönhatás), és 3. a regisztráló rész. Így például az elektrondiffrakció vizsgálatánál az elektronforrás és a nyaláboló elektródák az előkészítő rész, a diffrakciót előidéző rács (kristály) a munkarész, míg a fotólemez a regisztráló rész. (Egyes szerzőknél[9] ettől eltérő felosztást is találhatunk, a különbség azonban az általunk vizsgált szempontból nem lényeges.) A továbbiakban a már joggal klasszikusnak tekinthető felosztás és a kvantumfizikai állapotról, illetve a benne szereplő kölcsönhatás típusokról korábban adott értelmezés alapján elemezzük a mérőberendezés részeinek szerepét.

Az előkészítő részhez. A mérőberendezés e részének feladata, hogy biztosítsa a tényleges mérési kölcsönhatás számára az azonos hullámfüggvényű részecskéket. Ezt általában bizonyos makroszkopikus feltételek állandó értéken tartásával éri el. Az ilyen előkészítés természetesen nem biztosítja, hogy utána valamennyi részecske *azonos* „állapotban" van,[10] hanem csupán azt, hogy e részecskék viselkedését azonos hullámfüggvény írja le. Lényegében arról van szó, hogy a makroszkopikus feltételek azonos szinten tartásával azonos mértékig korlátozzuk a részecskéknek a környezettel való kölcsönhatását, más szóval: biztosítjuk a részecskék kvantumfizikai állapotában szereplő

[6] Nyilvánvaló, hogy a „magára hagyott" részecske valójában intenzív kölcsönhatásban van a környezettel, ami éppen a hullámfüggvény valószínűségi eloszlás jellegében nyer kifejezést. A kölcsönhatásmentesség csupán a *C* típusú kölcsönhatások hiányát jelenti.

[7] Fogarasi B.: Logika. Függelék. (Akadémiai Kiadó, 1957.)

[8] Például Fok idézett cikke, vagy Pahomov: K opredeleniju panjatija „pribor". (Filoszofszkie Nauki, 1963/6.)

[9] Pahomov: Id. cikk.

[10] Mint korábban láttuk, a szó klasszikus értelmében itt nem is lehet állapotról beszélni.

B típusú kölcsönhatások adott konfiguráció spektrumát. Ha ugyanis a környezet csak azonos módon léphet kölcsönhatásba az egyes részecskékkel, úgy a környezet változása a mikrorészecskék kvantumfizikai állapotának (vagyis az A és B típusú kölcsönhatások együttesének) *statisztikusan azonos* ingadozását eredményezi. Mivel azonban a részecskék egymástól függetlenek, a mindnyájukra érvényes valószínűségi eloszláson belül *az adott időpillanatban reprezentált potenciálisan lehetséges állapotok eltérőek lehetnek.*

Nyilvánvaló az is, hogy a makroszkopikus körülmények állandó értéken tartása nem eredményezheti a B típusú kölcsönhatások egyértelmű konfigurációját, mivel adott makroszkopikus állapoton belül a mikroszkopikus elrendeződés még igen sokféleképpen alakulhat. A makroszkopikus feltételek ilyen stabilizálása nélkül azonban még a hullámfüggvény állandósága sem lenne biztosítva. Márpedig csakis a hullámfüggvény állandósága garantálja azt, hogy a mérési eredmények *tényleges* eloszlása adekvát tükröződése legyen a kérdéses mikroobjektumok potenciálisan lehetséges állapotai *valószínűségi eloszlásának.* A kérdéses objektumok *mérés előtti* állapotára ugyanis csak így lehet következtetni. Az elmondottak alapján hangsúlyozzuk azt a lényeges momentumot, hogy míg a mérési kölcsönhatás vonatkozásában a mért objektumot jellemző paraméter konkrét értékéről beszélhetünk (természetesen esetleg minden mérésnél más és más értéket találunk), addig *az objektum mérés előtti helyzete csakis a potenciálisan lehetséges állapotok valószínűségi elosztásával jellemezhető.* A kvantumfizikai állapot általunk adott értelmezése alapján — mely szerint ez az állapot nem más, mint az A és B típusú kölcsönhatások permanensen változó együttes konfigurációja — a mért paraméter értékek és a mérés előtti állapot ilyen viszonya természetes. Világosan kitűnik az is, hogy a hullámfüggvény objektivitása nemcsak a tényleges mérési eredmények várható eloszlásának leírásában mutatkozik meg, hanem abban is, hogy a hullámfüggvény *a mérőapparátusok által képviselt vonatkozási rendszerekben* együttal a mérés előtti „állapot" objektív jellemzője.

A munkarészhez. A mikroobjektumoknak a munkaésszel való kölcsönhatása az, amelyet — ha a tényleges mérésekre szorítkozunk — az előzőekben mint C típusú kölcsönhatást említettünk. Tehát, mint az előbbiekben láttuk, a C típusú kölcsönhatásnak s ezzel együtt a mérőberendezés munkarészének is az a szerepe, hogy az A és B típusú kölcsönhatások változó együtteseként értelmezett kvantumfizikai állapotban foglalt potenciálisan lehetséges állapotok valamelyikét realizálja. Ez lényegében azt jelenti, hogy a mérési kölcsönhatás az előkészítő rész által biztosított makroszkopikus állandóságon belül még tovább korlátozza az objektumnak a környezettel való kölcsönhatási lehetőségeit, legalábbis a mérőberendezés által reprezentált paraméter vonatkozásában. Más paraméterek vonatkozásában a kölcsönhatási lehetőség esetleg növekszik (például egy impulzusérték konkrét megmérése növeli a koordinátaérték határozatlanságát és viszont).

Sokan szokták a makroszkopikusan leírható mérőberendezést magát is egy mikrofizikai sokaságnak tekinteni,[11] ezzel mintegy arra utalva, hogy minden mérés lényegében mikroobjektumok kölcsönhatása. A mikrofizikai folyamatokban szereplő kölcsönhatás típusokról mondottak szerint azonban nyilvánvaló, hogy a mérőberendezést alkotó elemi részek, atomok — azon kölcsönhatások miatt, melyek együttesüket makroszkopikus tárggyá teszik — nincse-

[11] Blohincev, D: A kvantummechanika alapjai. (Tankönyvkiadó, 1952.)

nek kvantumfizikai állapotban. Így a mérendő objektumnak a mérőberendezéssel való kölcsönhatása (makroszkopikus mérőberendezés esetén) nem tekinthető azonosnak például két mikroobjektum kölcsönhatásával. Ezt azért tartottuk szükségesnek hangsúlyozni, mert a makroszkopikus mérőberendezés mikrosokaságként való felfogása olyan következtetésekre ösztönöz, mintha a mikroobjektumok leírásánál a klasszikus fogalmaktól — legalábbis elvben — el lehetne tekinteni. *Ha azonban a mérőberendezést egyúttal a leírás, a megismerés vonatkoztatási rendszerének fogjuk fel, a klasszikus fogalmaktól való elvonatkoztatásról természetesen szó sem lehet.*

Az eddigiekben általában makroszkopikus mérőberendezésekről esett szó. Emellett természetesen elismerjük olyan esetek lehetőségét is, mikor a munkarész maga is mikroobjektum,[12] sőt esetleg azonos magával a mérendő objektummal. Nyomatékosan ki szeretnénk azonban emelni, hogy az előzőekben definiált és alkalmazott C típusú kölcsönhatás filozófiai fogalom; a lehetséges konkrét fizikai mérési kölcsönhatások bármelyikével való azonosítása helytelen, e fogalom tartalmának leszűkítését jelentené. A C típusú kölcsönhatás lényege, mint láttuk, az, hogy bár az A típusú kölcsönhatások konfigurációját (vagyis az objektum alapvető minőségét) nem képes megváltoztatni, ugyanakkor képes a B típusú kölcsönhatások körét olyan mértékig korlátozni, hogy ezzel az objektum egy paramétere határozott értéket nyerhet. Lényegében tehát az egyik lehetséges érték valószínűségét a bizonyosságig növeli, a többi rovására. Az, hogy valamely mikroobjektumot az ilyen típusó kölcsönhatás hol éri, valamely emberi mérőeszköz munkarészében-e, vagy természetes körülmények között, lényegtelen, illetve csak annyiban lényeges a filozófia számára, hogy világos képet ad a mérőberendezések mikrofizikai szerepéről. Természetesen ennek a problémának éppen az ismeretelméleti oldala a leglényegesebb, hiszen a kvantumfizikai objektumok leírásánál alapul szolgáló mérési eredmények igazságértékéről van szó. Ezért a C típusú kölcsönhatásokat célszerű mérési típusú kölcsönhatásnak nevezni. Így kiemeljük a mikrofizikai megismerés problémáját, ugyanakkor elkerüljük a konkrét méréssel való azonosítás veszélyét.

Az elmondottak alapján lehetőség kínálkozik a hullámfüggvény kvantumfizikai szerepének összefoglaló értelmezésére. Már láttuk, hogy — az általunk adott felfogásban — a huliámfüggvény az objektum potenciálisan lehetséges állapotainak valószínűségi eloszlását, illetve ennek változását írja le. Mivel — ha az A típusú kölcsönhatások együttesét adottnak tételezzük fel (azaz a részecske minősége változatlan !) — a potenciálisan lehetséges állapotok valószínűségi eloszlása lényegében a B típusú kölcsönhatásoktól függ, *a hullámfüggvény végső soron a B típusú kölcsönhatások konfigurációjának, vagyis az objektum környezettel való kölcsönhatásainak változását írja le.* Ez a leírás — e változások véletlen jellegének megfelelően — természetesen statisztikus.

A regisztráló részhez. A mérőberendezés, tehát a tényleges mérési folyamat elengedhetetlen része a regisztrálás. Feladata a munkarészben végbement kölcsönhatás eredményének az ember számára is hozzáférhető (adekvát !) változással való kifejezése. Természetesen felvetődik a kérdés: hogyan lehet adekvát a regisztráló rész változása a mérendő objektumnak a munkarész utáni állapotával, mikor maga a regisztráló rész is szükségképpen kölcsönhatásában van a vizsgált objektummal, és így (esetleg) lényegesen befolyásolhatja annak

[12] Pahomov: Id. cikk.

állapotát. Ez általában így is van, és elsősorban ennek a következménye, hogy például Fok szerint a mérési eredmény ténylegesen a regisztráló részben jön létre. Az eredmény azonban mégis tükrözi az objektumnak a munkarésszel való kölcsönhatás következtében kialakuló sajátállapotát, ami annak a következménye, hogy a regisztrálási kölcsönhatás eredménye szükségképpen függ attól is, hogy a regisztrálás pillanatában milyen állapotban volt a vizsgált objektum. Itt lényegében arról van szó, hogy — pl. az elektron diffrakció esetén — a regisztráló berendezés típusa dönti el azt, hogy az elektronnak a korpuszkuláris vagy a hullám tulajdonságát mérjük-e. Nyilvánvaló azonban, hogy az e típusokon belül mérhető konkrét paraméter érték az objektum regisztrálás előtti állapotától is függ.

Lényeges különbség van a munkarésszel és a regisztráló résszel való kölcsönhatás között. A munkarész általában egy nem sajátállapotban levő objektummal lép kölcsönhatásba, és a sajátállapot éppen e kölcsönhatás eredményeként alakul ki. Ezzel szemben a regisztrálási kölcsönhatás vagy a már sajátállapotba került objektumra hat, így — legalább is a mért paraméterek szempontjából — klasszikusnak tekinthető, vagy pedig a munkarész által már eldöntött konkrét paraméter értéket realizál. Így pl. az említett diffrakciós kísérletnél a munkarész (a rács) után még választhatunk, hogy milyen módon, tehát milyen paraméter értéket regisztráljunk, a diffrakciót szenvedett elektronok paraméterei — pl. térbeli lokalizációjuk — azonban a ráccsal történt kölcsönhatás által már adottak.

Vannak természetesen egyszerűbb esetek is, például amikor a munkarész maga a vizsgált objektum (pl. spontán bomlás esetén), és csupán a regisztrálás történik mesterséges eszközökkel.[13]

Az elmondottak alapján látható, hogy a regisztrálás útján nyert mérési eredményeket meghatározó azon motívumok, melyek következtében ez az eredmény jellemző a munkarésszel való kölcsönhatás által realizált állapotra, már a regisztrálás előtt adottak. *Maga a regisztrálás legfeljebb megváltoztatja a már meglevő sajátállapotot, de nem feltétele a létrejöttének.* Ez pedig azt jelenti, hogy jóllehet a mikrovilágról szóló ismereteink igazságértékének megítélésénél lényeges a regisztráló berendezés szerepe, a kvantumfizikai állapotban rejlő potenciálisan lehetséges állapotok realizálódásánál nem. Így a mérési folyamattal, a mérési kölcsönhatással kapcsolatos szubjektivista konkluziók eleve elesnek, mivel egy konkrét állapot létrejöttének a *mérés* — amely szükségképpen magában foglalja a regisztrálást is — nem feltétele, hanem csupán a *mérési típusú kölcsönhatás*, mely létrejöhet a tényleges mérőberendezés munkarészében, vagy az embertől teljesen független körülmények között is.

3. *A mérőberendezés és a mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepének néhány ismeretelméleti konkluziója*

A mérési típusú kölcsönhatások mikrofizikai szerepének, illetve a kvantumfizikai állapotnak a kifejtett értelmezéséből egyrészt közvetlenül adódik néhány fontos filozófiai következtetés, másrészt fontos általánosítások adódnak belőle.

Mindenekelőtt a véletlen kölcsönhatásoknak a tudományos megismerésben játszott szerepével kapcsolatos szokásos felfogás szorul némi módosításra.

[13] Uo.

A dialektikus materialista filozófiai irodalomban a véletlen kölcsönhatásokat Engels óta[14] — ismeretelméletileg — úgy tekintik, mint amelyeket a tudománynak csupán azért kell vizsgálnia, hogy mögülük kihámozza a lényegi, törvényszerű összefüggéseket. Más szóval, e felfogás szerint a véletlen kölcsönhatás nem önmagáért érdekli a tudományt, sőt határozottan *negatív szerepet játszik*, hiszen elfedi a jelenségekben rejlő törvényszerűségeket. A véletlen kölcsönhatások ilyen ismeretelméleti értelmezése lényegében azt a klasszikus tudományos tapasztalatot tükrözi, hogy a dolgok és jelenségek alapvető kölcsönhatásaik által annyira determináltak, individuálisan annyira jól elhatároltak (abszolut individuumok !), hogy a környezettel való kapcsolatuk, illetve általában a nem alapvető összefüggéseiket reprezentáló véletlen kölcsönhatások változása nem érinti lényegüket, ezektől el lehet (sőt el is kell !) tekinteni.

A mikrofizikai kutatás tapasztalatai, illetve az előző pontokban kifejtett felfogásunk szerint a véletlen kölcsönhatások — pontosabban a pillanatnyi kombinációjuk — ugyanolyan lényeges szerepet játszanak az objektum kvantumfizikai állapotának kialakításában, mint az alapvető kölcsönhatásai. Vagyis a kvantumfizikában a véletlen kölcsönhatások is az objektív valóság lényegéhez tartoznak — így, ha nem is az egyes véletlen kapcsolatokat, de az objektum állapotának alakulásában szerepet játszó véletlen kombinációk valószínűségi eloszlását a tudománynak *mint pozitív megismerési mozzanatot* kell felfogni.

A második igen fontos — és megítélésünk szerint teljes általánosságban kimondható — következtetés a mikroobjektumok világáról szerzett ismereteink igazságértékére vonatkozik. Az emberiség egész eddigi tudományos tapasztalata azt mutatja, hogy ismereteink, pontosabban az objektív valóság leírására szolgáló fogalmaink, az egyes folyamatok jellemzésére használt paraméterek stb. csak akkor nyernek értelmet, ha meghatározott vonatkoztatási rendszerben alkalmazzuk őket. Nincs semmi értelme például annak a kijelentésnek, hogy valamely test pályája kör, ha nem adjuk meg a vonatkoztatási rendszert stb. Egyebek között erre a tapasztalatra is épít a dialektikus materializmus, amikor kimondja az ismereteink relatív és abszolut voltáról szóló tételét. Valóban, ismereteink relativak, hiszen meghatározott vonatkoztatási rendszerben érvényesek, de abszolutak is, hiszen az objektív valóság egy konkrét megnyilvánulási formáját, illetve egy oldalát lényegi módon tükrözik. Tulajdonképpen ezt a dialektikus materialista ismeretelméleti tételt alkalmazza Fok[15] a mikrofizika konkrét esetére, amikor kimondja, hogy valamely méréssorozat eredményeként kapott valószínűségi eloszlás nem *önmagukban* jellemzi az objektumokat, hanem a különböző típusú műszerekhez való viszonyukban. A mikrofizikai ismereteink igazságértékével kapcsolatos megítélés teljes általánossága megkívánja, hogy a vonatkoztatási rendszer fogalmát ne szűkítsük le a koordináta rendszer fogalmára. Ez azért igen lényeges, mert a fizikában például többnyire koordináta rendszerről beszélünk, amely egy *passzív* vonatkoztatási rendszer, míg a valóságban inkább arról van szó, hogy a dolgot valamely ismerve egy másik dologgal való kölcsönhatásában jellemzi, ahol természetesen a kérdéses „vonatkoztatási rendszer" — vagyis a másik dolog — *aktívan* hat a vizsgált paraméterrel jellemzett dologra, részt vesz ennek a paraméternek a kialakításában. A mérőberendezés mikrofizikai szerepe

[14] Engels: A természet dialektikája. Marx—Engels Művei. 20. köt. Bp. 1963. 494 o.
[15] Fok: Id. cikk.

a vonatkoztatási rendszernek ebbe az általánosabb fogalmába illeszthető be.

A fent elmondottak alapján egyáltalán nem indokolt, hogy sokan az adekvát leírás kritériumának tekintik a mérőberendezéstől, illetve a mérési kölcsönhatástól független paraméterekkel történő jellemzést. Mint láttuk, egészen általánosan elmondhatjuk, hogy az objektív dolgokat egyetlen paraméterük sem jellemzi önmagukban, kölcsönhatásaiktól függetlenül, hanem csakis ezeken keresztül.[16] Miért lennének ez alól kivételek a mikrofizikai objektumok, illetve a mérési kölcsönhatás? Probléma csak akkor jelentkezik, ha a mérési kölcsönhatást szubjektivizáljuk .Valójában a mikrofizika nemcsak hogy nem kivétel a fenti ontológiai elv alól, hanem éppen a legkarakterisztikusabb kifejezője. A tudatunktól függetlenül létező objektív dolgok azon tulajdonsága, hogy mindig valamely kölcsönhatáson keresztül nyilvánulnak meg, a mikrofizika estében különösen fontos szerephez jut (vagy inkább: különösen éles kifejezét nyer), mégpedig — a mérési kölcsönhatás adott szinten determináló jellege miatt — annyiban, hogy az e terület jelenségeiről szerzett tudásunk elkerülhetetlenül magán viseli a mérési kölcsönhatás nyomát. (Természetesen nem a mérő szubjektum nyomát!) Ez azonban csupán ezen ismeretek — adekvát tartalmuk mellett is — relatív voltát emeli ki, de nem kölcsönöz nekik semmiféle szubjektív jelleget.

Egyébként az, hogy a megismerés eszköze bizonyos módon és bizonyos fokig befolyásolja a szerzett ismereteket, nem egyedül a mikrofizika sajátja. Általában is igaz az, hogy a rendelkezésünkre álló természetes és mesterséges[17] megismerő apparátusok — adott időpillanatban — bizonyos mértékig meghatározzák a szerezhető ismeretek mennyiségét és minőségét.[18] Ugyanakkor ezek az eszközök — mind a természetesek, mind a mesterségesek — az embernek a természettel való szoros kölcsönhatásában fejlődtek ki, és alakulnak, fejlődnek állandóan. Így tehát a megismerés változó, dinamikus folyamata során sokoldalúságában és mélységében is bővül az elérhető adekvát ismeretek köre — de az említett korlátoktól az emberi megismerés természetéből kifolyóan sohasem lehet mentes. Ezen általános korlát egyik konkrét megnyilvánulásaként fogható fel a mérőberendezés speciális „közvetítő" szerepe a mikrofolyamatok megismerésében.

Látható az elmondottak alapján, hogy az emberi ismeretszerzés ilyen dinamikus korlátainak — ezek között a mérőberendezés mikrofizikai szerepének — elismerése egyáltalán nem jelent agnoszticizmust. Hiszen a megismerő szubjektum eszközeinek a megismerési kölcsönhatásban létrejövő fejlődése magában rejti a megismerés végtelen lehetőségét. Itt tehát egy elvi korlát és a megismerés végtelenségének elvi lehetősége dialektikus egységben jelentke-

[16] Egyes felfogások szerint a fizikai objektumoknak vannak olyan tulajdonságaik, amelyek az objektumokat a kölcsönhatásaiktól függetlenül is jellemezhetik (pl. tehetetlenség, töltés stb.), s így mintegy a többi tulajdonság hordozóiként foghatók fel. E kérdéssel itt részletesen nem foglalkozunk, mivel egyes tulajdonságok ilyen módon való esetleges elhatárolása nem érinti a vonatkoztatási rendszer szerepét az összes többi tulajdonságokkal kapcsolatban.

[17] Az ember érzékszervei és gondolkozási, logikai képessége mint természetes, az általa készített vagy felhasznált eszközök, műszerek mint mesterséges megismerési eszközök foghatók fel.

[18] Ezt konkrétan a fizikai elvekre és a matematikai apparátus fizikai szerepére vonatkozóan lásd: Müller Antal: A modern fizika eredményeinek filozófiai interpretálásáról. Magyar Filozófiai Szemle, 1963/6.

zik. A korlátok tagadása a relatíve adekvát ismeretek abszolutizálásához, a megismerési folyamat végtelenségének tagadása pedig agnoszticizmushoz vezet.

Mindaz, amit itt elmondottunk, a klasszikus kvantumfizikai folyamatok illetve eredmények ismeretelméleti modellje kíván lenni; tehát nem veszi, tekintetbe azokat a kölcsönhatás típusokat, amelyek során a mikroobjektumok száma változik, egymásba átalakulhatnak stb.

Mégis az általunk adott ismeretelméleti kép alapján eléggé kézenfekvő a következő gondolatmenet. A klasszikus kvantumfizika azért operálhatott az elemi részecskék minőségének és számának változatlanságával, mert az általa leírt kölcsönhatási szinten nem léptek fel olyan intenzív effektusok, amelyek a mikroobjektum alapvető karakterét meghatározó kölcsönhatások (A típusú kölcsönhatások) stabilitását érintették volna. Ezzel szemben az úgynevezett elemi részek kölcsönhatásait leíró modern elméletben olyan effektusok is vannak, amelyek az alapvető karaktert hordozó A típusú kölcsönhatások stabilitását megbontják, átrendeződéseket hoznak létre stb. Ezek a kölcsönhatások nyilvánvalóan nem tartozhatnak az általunk definiált A,B és C típusba, hanem ezektől eltérőeknek kell lenniük. Ez azonban már egy más kölcsönhatási szint, így a klasszikus kvantumfizika körében nem definiálható.

О МИКРОФИЗИЧЕСКОЙ РОЛИ ИЗМЕРИТЕЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Антал Мюллер

В первой главе работы автор систематизирует типы взаимодействия, наблюдаемые в «классической» квантовой физике — т. е. предполагающей постоянным внутри данной системы число и качество частиц —, анализируя роль этих типов в складывании состояния микрообъекта. Автор приходит к выводу, что квантово-физическое состояние микросистемы в качестве потенциальной возможности содержит в себе целый ряд собственных состояний, и тот факт, какое из этих состояний реализуется в данном случае, зависит и от характера взаимодействия измерительного типа. Введенное автором понятие взаимодействия измерительного типа гораздо шире понятия действительного физического измерения и содержит в себе это последнее в качестве специального случая.

Вторая глава исследует роль отдельных компонентов измерительного оборудования в отношении микрофизического познания. Автор принимает классическое тройственное разделение и приходит к выводу о том, что подготовительная часть необходима для получения частиц систем тождественной волновой функции, тогда как в рабочей части решается вопрос о характере реализующегося собственного состояния. Регистрирующая часть в некоторых случаях может влиять на собственное состояние, но не является необходимой для его возникновения.

Третья глава посвящена гносеологической стороне проблематики. Автор подчеркивает позитивную роль вероятностного распределения случайных взаимодействий в микрофизическом познании. Зависимость наших знаний о микрофизической системе от измерительного устройства понимается автором как специальный случай зависимости всякого знания от соотносительной системы. На основании изложенного — в качестве конечного заключения — автор отвергает независимость от измерительного устройства как критериум адэкватного описания.

THE ROLE OF THE RECIPROCAL EFFECT OF MEASUREMENT IN MICROPHYSICS

by A. Müller

In the first chapter of the study the author systematizes the types of reciprocity occurring in "classical" quantum physics. Here classical refers to those mentioned types

which presume the constant number and quality of particles within one system. Then he analyzes the role of these types in the change of state of a microobject. He concludes that the quantum physical state of a microsystem includes a series of own states as a potential possibility and which of these becomes realized in a given case is also dependent on the nature of the measureable type of interpenetration. This type of interpenetration which the author introduces is a much broader concept than actual physical measurement and contains this latter as its special case.

The second chapter examines the individual components of measuring devices in connection with microphysical cognition. The author accepts the classical three-fold division and concludes that the preparatory parti is indispensible for the production of particles (systems) with identical wave function, while the practical part determines the nature of the own state being realized. The registered section may influence the own state but it is not indispensible for this state coming into being.

The third chapter treats the epistemological aspects of the associated problems, emphasizes the positive role of the distribution of the probability of the interpenetrations in microphysical cognition. The dependence of our knowledge about the microphysical system on measuring devices is regarded as the special case of the dependence of all our knowledge on the system of reference. Consequently he rejects the independence from measuring devices as the criterion of adequate description.

A tudományfejlődés „logikája" a neopozitivizmusban

BENCE GYÖRGY

Az újabban kibontakozó marxista tudományelméleti kutatás első lépéseit a mai polgári filozófiában uralkodó neopozitivisztikus tudományelméleti koncepciók bírálatával foglalkozó munkák örvendetes szaporodása jelzi. Ebben a kritikai irodalomban viszonylag kevés szó esett eddig a neopozitivizmus *tudományfejlődési* koncepciójáról. Tanulmányunk e hiány pótlásához kíván hozzájárulni a maga szerény eszközeivel. Az önmagában is érdekes téma feldolgozása lehetőséget ad arra, hogy új szempontokból, új oldalról világítsuk meg a neopozitivista tudományelmélet néhány, marxista elemzői által már kiemelt sajátosságát is, így például a világnézet, a világnézetiség sajátos helyét a mai burzsoá filozófiának ebben az irányzatában.

1.

A bírálatunk tárgyát képező munkák — Popper és Kuhn könyvei[1] — a tudományfejlődés kérdéseit állítják középpontba. Popper a tudományfejlődés — vagy ahogy ő nevezi: „ismereteink növekedésének" — problémáját a tudományelmélet fő problémájának, *a* tudományelméleti problémának tartja. Elég azonban csupán egy pillantást vetni a modern, neopozitivisztikus beállítottságú polgári tudományfilozófia reprezentatív monográfiáinak, tanulmány-gyűjteményeinek tartalomjegyzékére, s máris megállapíthatjuk, hogy felfogása egyáltalán nem tekinthető általánosan elfogadottnak.

A tudományelméleti tárgykör ilyen — a fejlődő, változó tudomány oldaláról történő — megközelítésének szokatlanságát jól mutatja, hogy mindkét szerző éles, polemikus hangon kénytelen indokolni témaválasztását. Kuhn a „text-book"-tudományelmélet ellen harcol. Könyvének bevezetőjében elhatárolja magát attól az elterjedt gyakorlattól, mely a tudományelméleti kutatás anyagát, problémáit, példáit a már kialakult, befejezett elméletekből, a *kézikönyvekből*, tankönyvekből, nem pedig a kutatási gyakorlatból, a kutatási publikációkból meríti. Popper a tudományelmélet logikai-rekonstrukciós módszerét bírálja. A tudomány „nyelvének" logikai rekonstrukciója, a tudományelmélet logikai-rekonstrukciós módszere — mutat rá főművének új angol kiadásához írott bevezetőjében — egyszerre túl durva és túl finom. A logikai rekonstrukciók túl durvák ahhoz, hogy képesek legyenek a valóságos tudományos gyakorlat átfogó kifejezésére. Ennek felismerése azon-

[1] K. R. Popper: Conjectures and Refutations. London, 1963. Utalások: (Conj:. . .) — K. R. Popper: The Logic of Scientific Discovery. London, 1959. (Log:. . .) — Th. S. Kuhn: The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962. (Kuhn:. . .)

ban nem vezetett a módszer egyeduralmának megszüntetéséhez, csupán azt eredményezte, hogy a logikusok most már tudatosan a *részproblémák* szubtilis feldolgozása felé fordulnak. E módszerrel — akár túl durva, akár túl finom — nem lehet semmit sem hozzáadni a tudományfejlődés problémájának megoldásához. „Eddig sajnos — írja ironikusan Popper — úgy látszik, nincs olyan dolog, hogy 'a tudomány nyelve'. Ezért kénytelenek voltak konstruálni egyet. De a tudományos nyelv egy teljes skálán működő modelljének konstruálása, egy olyan modellé, amelyben egy valóságos tudománnyal, mint pl. a fizika, tudnánk operálni — gyakorlatilag egy kissé nehéznek mutatkozik; ezért azt látjuk, hogy bonyolult, miniatűr modelleket konstruálnak — hatalmas rendszereit a parányi eszközöknek... Módszerükkel, a miniatűr modellnyelvek konstruálásával, elvétik az ismeretelmélet legizgalmasabb problémáit... A felszerelés bonyolultsága nincs arányban a hatásossággal..." (Log: 20—21).

Ezekből a bevezető polémiákból azonban még nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy *miért* szorult háttérbe a tudományfejlődés problematikája a mai polgári filozófiában uralkodó neopozitivisztikus tudományelméletben. Kuhn csupán egy felszíni, következmény jellegű jelenségbe kapaszkodik bele. Popper idézett helye közelebb jár a kérdés megoldásához, de korántsem tartalmazza.

Feltehetően Popper nem általában a logikai-rekonstrukciós módszert akarta bírálni. A logikai rekonstrukciós módszer *minden változatára általában* jellemző korlátozottság ugyanis Popper saját tudományelméletétől sem áll távol. A tudomány „nyelvének" logikai rekonstrukciói a tudományos elméletek belső szerkezetére vonatkozó ismereteinket egy új, magasabb színvonalra emelték. Ezek a rekonstrukciók azonban, bármilyen nagy eredményeket hoztak is a tudomány „nyelvének" szintaxisában és — kisebb mértékben — szemantikájában, elvileg nem képesek számot adni annak reális pragmatikájáról.[2] Sőt a logikai-rekonstrukciós módszerek abszolutizálása egyenesen gátlólag hatott az ilyen irányú kutatásra. Pedig a pragmatikai megközelítés rendkívül jelentős kérdéseket vet fel. A tudomány „nyelvének" pragmatikája — persze, ha a „nyelv" terminust csak átvitt értelemben használjuk, a pragmatikát kétszeres idézőjelbe kellene tenni — magában foglalja a tudománynak *mint* gyakorlatnak a problémáját, s a tudomány és társadalmi praxis szélesebb összefüggéseiből eredő problémákat. Ami az előbbi, szűkebb témakört illeti, ez újabban már a polgári irodalomban is egyre jobban előtérbe kerül. Gondoljunk itt például a *modellek* fontos témájára: A tudományos elméletek alapját képező modell-elképzelések jelentős része nem kerül bele az elméletek aktuális *kifejtéseibe*, s így a tudomány „nyelvének" logikai rekonstrukciói nem is adhatnak számot róluk; ezek a modell-elképzelések azonban fontos szerepet játszanak az elméletek *létrehozásának* gyakorlatában.[3] Hasonlóan fontos sze-

[2] Terminológiánk Morristól származik. Morris a *szemiotikát*, a jelekkel általában foglalkozó tudományt három alágazatra osztja: *szemantikára, pragmatikára* és *szintaxisra*. A szemantika a jelek és azon objektumok viszonyát vizsgálja, amelyekre a jelek vonatkoznak. A pragmatika a jelek és a jeleket felfogó, használó stb. szubjektum viszonyával foglalkozik. *Tárgykörébe tartoznak mindazok a biológiai, pszichológiai és szociális jelenségek, amelyek a jelek funkcionálásakor előfordulnak.* S végül, mivel a jelek nem önmagukban állnak, hanem rendszert alkotnak, egy harmadik alágazat, a szintaxis, a jelek egymás közti viszonyait kutatja. (Ch. W. Morris: Foundations of the Theory of Signs. *International Encyclopedia of Unified Science*. Part I., Vol. 2. Chicago, 1938.)

[3] M. B. Hesse: Models and Analogies in Science. Altrichter Ferenc recenziója. Magyar Filozófiai Szemle IX(1965): 330—335.

repet játszanak a tudományos kutatás gyakorlatában a tudomány kutatási módszerei. Minden nagy elmélettípushoz a kutatási metodológiai megközelítés egy nagy típusa tartozik. Ez a metodológia azonban nem kerül bele az elméletek kifejtésébe, csak a kutatás gyakorlatában funkcionál.[4] — A másik feladat, a tudomány és a társadalmi praxis szélesebb összefüggéseinek feltárása pedig szinte teljes egészében a kialakulóban levő marxista tudományelméletre vár.

Popper valószínűleg speciálisan a *mai redukcionista elméletek* által kialakított logikai-rekonstrukciós módszerek valamelyikére gondol. A mai redukcionizmus abból indul ki, hogy a tudományos elméletekből elvileg kiküszöbölhetjük a teoretikus terminusokat, a korlátozatlan általánosságú kijelentéseket — az elméletit, az általánost a megfigyelhetőre, az egyedire redukálhatjuk, — de csak bizonyos feltételek mellett, s rendkívül súlyos következmények vállalásával. A redukciós módszer hatékonyságának feltétele az, hogy a redukciós eljárás tárgyát csak teljesen kész, befejezett elméletek képezhetik. S a redukció eredményeként kapott elmélet amúgy is alkalmatlan lenne továbbfejlesztésre. A mai redukcionista koncepció a legfrappánsabb kifejtését Craig munkáiban kapta meg. Craig eleve lemond arról, hogy egy olyan modellnyelvet alakítson ki, amelyen akárcsak elvileg is lehetséges volna egy valóságos tudománnyal operálni. Craig eleve abból indul ki, hogy az általa kidolgozott logikai módszerrel elhagyhatjuk ugyan az elméletekből a közvetlenül nem megfigyelhető létezőket (pl. a neutronokat) jelölő terminusokat, a teoretikus terminusokat, de a módszer csak már befejezett, kidolgozott és axiomatizált elméletekre alkalmazható. Az elméletek *kidolgozása* pedig természetesen éppen a redukcionista által kiküszöbölhetőnek, feleslegesnek tételezett teoretikus terminusok szükségképpeni felhasználásával megy végbe. S a teoretikus terminusok elhagyása után kapott új „elmélet" pedig elvileg alkalmatlan arra, hogy ellássa a tudományos elméletektől megkövetelt funkciókat (magyarázat, előrelátás).[5]

A tudományfejlődés témájának háttérbe szorulására vonatkozó kérdésünk megoldásához úgy juthatunk közelebb, ha megkíséreljük legalább vázlatosan leírni azt az utat, amelyen a redukcionizmus eljutott ebbe a Craig példájával jellemzett állapotába.

A XIX. század második felének tudományelméletét J. St. Mill *Rendszere* uralja. Millnél az indukció mindenható a tudományelméletben. Az indukció a tudományos tételek megalkotásának *módszere* — az indukció heurisztika. Az indukció a tudományos tételek ellenőrzésének *módszere* — az indukció bizonyítás. S ha egy kidolgozott logikai *módszer* az ismeretelméleti, s nem csupán a pragmatikus megalapozottság igényével lép fel, akkor ennek a módszernek az elfogadása egyben egy bizonyos *ismeretelméleti modell* elfogadását is jelenti. Ezért azt mondhatjuk, hogy Millnél az indukció az ismeretelméleti modell szerepét is betöltötte.[6] A tudományos általánosítás az egyedi esemé-

[4] Kuhn: Ch. V. — Ch. Polanyi: Personal Knowledge. London, 1958. Part I., Ch. 3., 4. (Pol:. . .)

[5] W. Craig: Replacement of Auxiliary Expressions. Philosophical Review LXV(1956): 36—53. — A redukcionizmusról lásd bővebben: Bence György: Ernest Nagel a tudományos elméletek kognitív státuszáról. Magyar Filozófiai Szemle IX(1965): 129—138.

[6] Itt egy nagyon fontos aszimmetria van. Egy kidolgozott logikai módszer elfogadásából következik egy meghatározott ismeretelméleti modell elfogadása. De ez nem áll fordítva is. Egy ismeretelméleti modell elfogadásából nem következik egy meghatározott logikai módszer elfogadása. A logikai módszert ki kell dolgozni. A logikai módszer kiala-

nyek közös vonásainak kiemelése, absztrakció a különbségektől. Az egyedi mint az általános tulajdonságok kötege, csomója jelenik meg; az általánosítás nem több, mint az egyediségekben meglevő általános kiemelése. S ez az ismeretelméleti elképzelés közvetlenül egy, a tudomány fejlődésére vonatkozó koncepciónak is felfogható. A tudomány fejlődése az indukció eredményeinek fokozatos felhalmozódása. Egyrészt az egyedi jelenségek mind szélesebb körének induktív feldolgozása; másrészt egyre magasabb *szintű* indukciók elvégzése. Az egyedi jelenségek induktív általánosításának, a legalacsonyabb szintű indukciónak az eredményei újabb indukciónak vethetők alá és így tovább.

A korai antiinduktivisták, J. F. W. Herschel, W. Whewell és A. de Morgan[7] az indukciót mint heurisztikát támadják elsősorban. Herschel már felismerte, s Whewell világosan meg is fogalmazta, hogy az indukció mint heurisztikus elv éppen azt tételezi fel ismertként, aminek megtalálására módszert akar adni. Az egyedi jelenségek végtelen sokféleségéből valahogy ki kell választanunk azokat, amelyek az induktív következtetések kiinduló példáit, az általánosítások tárgyát képezik. Ez a kiválasztás azonban csak valamely *már ismert* közös tulajdonságuk alapján történhet; az, amit Mill az induktív általánosítás eredményének tételez, valójában előfeltétele az indukciónak. Valójában nem a tiszta empíriától jutunk el a fogalmakig, hanem egy már meglevő fogalmi sémával közelítünk az empirikus anyaghoz. A tudomány útja nem lehet tisztára induktív, nem indulhat ki a „tiszta megfigyelésekből", az elmélettől független „tényekből". Minden elméletalkotás valamilyen szelekciót tételez fel, tudnunk kell, hogy mit kell megfigyelni, tudnunk kell, hogy milyen tényeket dolgozzunk fel. Ezt a szelekciót mindig egy már meglevő elmélet alapján, az elmélet fogalmi apparátusában megrögzített absztrakciók, általánosítások alapján végezzük el: A megfigyeléseket az elmélet vezeti, a tudomány tényanyaga már eleve elméleti mozzanatokat tartalmaz. (Ezek a konceptuális séma szerepére vonatkozó felismerések már a korai antiinduktivistáknál sem újak. A XX. századi polgári tudományelméletben azonban sem Whewellék, sem a kérdésre vonatkozó korábbi elméletek nem gyakorolnak számottevő közvetlen hatást.

---

kítása bonyolult elméleti feladat, amelynek végrehajtása során az azonos modellt elfogadó logikusok között is nézeteltérések merülhetnek fel. Így például a neopozitivizmus verifikáció-elve — bár a marxista irodalomban ezzel kapcsolatban sok a félreértés — egy ismeretelméleti modellt jelöl ki, s nem a bizonyítás logikai-módszertani elmélete. A verifikációs elv az *értelmes* kijelentéseknek a verifikációs bázist képező kijelentésekre való elvi visszavezet*hető*ségét (tehát lehetőséget) állapítja meg, nem a gyakorlati visszavezetés problémájának megoldásához ad útmutatást. A logikai módszer kidolgozása a matematikai valószínűségelmélet eredményeit felhasználó és továbbfejlesztő „induktív logika" feladata volt. (Itt tudatosan eltekintettem egy fontos megkülönböztetés kidolgozásától. Egy teljesebb kifejtésben különbséget kellett volna tenni ismeretelméleti és nyelvi-logikai modell között. Millnél vagy Machnál az ismeretelméleti modell a tudományos kijelentések és egy nyelven kívüli szféra viszonyát reprezentálta. A fizikalizmus verifikációs modellje pedig kijelentések viszonyára vonatkozik. Az ismeretelméleti probléma átalakult a nyelv belső problémájává.)

[7] A korai antiinduktivisták feldolgozásánál a következő munkákra támaszkodtam: J. A. Passmore: A Hundred Years of Philosophy. London, 1957. — C. J. Ducasse: Whewell's Philosophy of Discovery. Philosophical Review LX(1951): 56—69., 213—234. — E. W. Strong: W. Whewell and J. St. Mill: Their Controversy about Scientific Knowledge. Journal of the History of Ideas XVI(1955): 208—233.

A modern polgári tudományelmélet felé ezeket a gondolatokat Duhem közvetíti.)

Mill válasza erre a bírálatra kétértelmű és zavaros, végső soron azonban az indukció mindenhatóságában való bizalmát tükrözi. Egyáltalában nem következetesen, más állításainak ellentmondva, a *System of Logic* késői kiadásaiban egyes helyeken kijelenti, hogy az indukció a már meglevő általánosítások igazolása, az indukció csak bizonyítás. Végső soron azonban ellenkező, eredeti felfogása dominál a *Rendszer*ben. Ugyanis mindig kéznél van nála a kérdések egy másik induktív szintre való átutalása: Megengedi, hogy — különösen a társadalomtudományokban — kész fogalmi sémával, általánosításokkal közeledünk az egyedi jelenségekhez, de maga ez a fogalmi séma csupán előző, magasabb szintű induktív általánosítások eredménye. Azzal egyáltalán nem törődik, hogy ez az aktatologatás nem old meg semmit, hogy itt újra felmerülnek a régi problémák.

Az ilyen manőverek azonban nem akadályozhatták meg, hogy az indukció mint a tudományos tételek felállításának logikai módszere a XX. század elejére észrevétlenül, de teljesen háttérbe ne szoruljon. Századunk jelentős induktív logikusai az indukciónak kizárólag mint bizonyításnak a *problémáival* foglalkoznak. Mert az indukció *mint bizonyítás* is problematikussá válik. Mill persze itt is elvégzi a maga kis aktatologató játékát. Az indukció hume-i problémáját egy általános ontológiai elvvel („A természet egyformaságának elve") véli megoldani, de magának az elvnek a megalapozásánál újra csak az indukcióra hivatkozik. Ez megintcsak nem változtat azon, hogy a fenti és a mások által felhozott hasonló elvek státuszának kérdése elkeseredett viták középpontjába került századunkban. Egy másik problémakör pedig a XIX. század végén és a XX. század elején az indukció és a matematikai valószínűségszámítás eredményeinek az összekapcsolásából keletkezett, s Carnapnak a témára vonatkozó újabb munkái után ma is forrongásban van.

Tehát alig egy fél évszázad alatt összeomlott, illetve a problémák ingoványává vált az annyira bizonyosnak és mindenhatónak hitt indukciós módszertan. S ahogy visszaszorult az indukció mint módszertan, úgy nyert egyre több és több teret az — eredetileg csak az induktív módszerek *mögött* meghúzódó, általuk implikált, de tulajdonképpen kifejtetlen — indukciós ismeretelméleti modell. Az indukciós ismeretelméleti modell pedig mindig a *redukcionizmus* egy fajtája, minden indukciós modell az általánosnak az egyesre, a teóriának a megfigyelésre, a „tényekre" stb. való redukcióját fejezi ki.

A redukcionizmus első ismeretelméleti, nem logikai-módszertani változata már Mach tudományelméletében megjelenik. A machi pszichologizmus bírálatából kiinduló *logikai* pozitivizmusban ez a tisztára ismeretelméleti jelleg még élesebb, határozottabb kifejezést nyer. A logikai pozitivizmus első két történeti fejlődésszakaszának redukcionizmusa még egy, az egész tudományt átfogó modell kialakításának radikális programjával lép fel. De már ebből a programból is olyan következmények erednek, amelyek kedvezőtlen körülményeket teremtenek a tudományfejlődés kérdéseinek még a felvetéséhez is. Az első periódusban, amelynek betetőzése Carnap „Der logische Aufbau der Welt"-je, a *logikai* rekonstrukció még egy érzékeléspszichológiai kiindulású elmélet belső mozzanataként jelentkezik. A második szakaszt, a „fizikalizmust" már teljesen uralják a *logikai* rekonstrukciók. A redukció a nyelvi-logikai szférán *belül* zajlik le, a tudományos *kijelentések* bizonyos kitüntetett

státuszú, a tudomány tapasztalati alapját reprezentáló *kijelentésekre*, az ún. protokolltételekre kell hogy redukálhatók legyenek. Az ismeretelmélet elsődleges feladatává — egyre fokozódó mértékben — a redukcióval, az ismereteink empirikus jellegének megállapításával kapcsolatos logikai nehézségek leküzdése válik. Az ezen a szférán kívül eső kérdéseket, így a tudományfejlődés problematikájának körébe tartozó kérdések egy jelentős részét is, nem ismeretelméleti-tudományelméleti, hanem pszichológiai vagy szociológiai kérdéseknek tekintik.

Ez azonban önmagában még csak egy nagyon külsődleges *motivációja* a téma elejtésének, háttérbeszorulásának. *Magyarázatként* pedig kifejezetten elégtelennek kell tekintenünk. Hiszen itt éppen azokhoz a legáltalánosabb vonásokhoz jutottunk el, amelyekről azt állítottuk, hogy közösek a logikai-rekonstrukciós módszer minden válfajában, Popper tudományfilozófiájára is jellemzőek. Ezek, jóllehet jelentős torzulásokat hoznak létre Popper tudományfejlődéselméletében — melyeknek egy részét bírálatunk utolsó szakaszában fogjuk elemezni —, de nem *zárják ki*, hogy a témát vizsgálódásai középpontjába állítsa. A jelenség igazi magyarázatához akkor fogunk eljutni, ha figyelembe vesszük, hogy ezen a ponton újra hatni kezd az a tényező, amely idáig is előre hajtotta az egész leírt történeti folyamatot. Ez a tényező a konceptuális séma megismerésben játszott szerepének egyre adekvátabb megértése, felbecsülése. A konceptuális séma szerepére vonatkozó felismerések döntő szerepet játszottak már az indukciós módszerek whewelli bírálatánál; e felismerések következménye volt a nem logikai-módszertani, hanem ismeretelméleti redukcionizmus kialakulása; s ugyancsak közrejátszottak az ismeretelméleti modell tisztára logikai-lingvisztikai modellé válásánál. A fizikalizmustól a Craig példájával jellemzett állapotig is ez viszi előre a redukcionizmust. Duhem nyomán a neopozitivisták között először Popper mutatott rá arra, hogy az ismereteink tapasztalati bázisát megjelenítő kijelentések — a fizikalistáknál: protokolltételek — már az elméletek fényében való interpretációt foglalnak magukba; nem „nyers tényekből" indulunk ki, a tények már a valóság válaszai az elmélet által feltett kérdésekre.[8]

E felismerések alapján alakult ki a redukcionizmusnak az a „mérsékeltebb" programja, amely már nem az elméletek egy közös tapasztalati bázisra való visszavezethetőségét követeli, hanem csupán az *egyes* elméletek és *saját* tapasztalati bázisuk viszonyát kívánja vizsgálni. E kiindulás már eleve figyelmen kívül hagy olyan kérdéseket, mint a különböző elméletek összevetése, a tudománytörténeti folyamatban egymást váltó elméletek összehasonlítása. S a konceptuális séma szerepének megértéséből egyenesen következik az is, hogy ez a redukcionizmus qua redukcionizmus le *kell* hogy mondjon az egyes elméletek belső fejlődésének elemzéséről is: Az elméletek „saját" tapasztalati bázisa, amelynek meglétét a redukció feltételezi, az elméletek fejlődésének

[8] Popper korai tudományfilozófiájában ez a felismerés dominált, s elsősorban ezen a vonalon gyakorolt hatást korai főművével, a „Logik der Forschung"-gal. De már ebben a műben is megvannak *mai* tudományfejlődési koncepciójának csírái, a konceptuális séma szerepére vonatkozó egyes helyes felismerések *visszavétele* is. Gondoljunk itt pl. az *experimentum crucis* duhemi bírálatának negligálására. Ezeket a mozzanatokat Popper akkori kritikusai közül csak O. Neurath vette észre (Pseudorationalismus der Falsifikation. Erkenntnis V(1935): 353—365.) De a szerző fejlődése Neurathot igazolta. — Tanulmányunkban nem térünk ki Popper fejlődésének elemzésére. Popper *mai*, a „Conjectures"-kötetben kifejtett álláspontjából indulunk ki, a régebbi munkákból *csak* azt emeljük ki, ami a *mai* álláspont felé mutat.

végeredménye. Jól mutatja ezt Craig tétele, amelyen jól szemléltethető az is, hogy ez a „mérsékeltebb" redukcionizmus a redukció eredményeként egy olyan elméletet hoz ki, amelyik nem elégíti ki az elméletekkel szemben felállított legelemibb követelményeket sem. Craig tétele azt mondja ki, hogy egy teljesen befejezett, axiomatizált elméletből elhagyhatjuk a teoretikus terminusokat tartalmazó kijelentéseket, majd újraaxiomatizálhatjuk elméletünket. Csakhogy az így kapott új rendszer bizonyos „nemkívánatos tulajdonságokkal" rendelkezik: Az új rendszer axiómái nem áttekinthetőbbek mint a teorémák, az új rendszer szükségképpen rendkívül sok axiómát tartalmaz.

Ebben a helyzetben tehát a tudományelmélet vagy lemond a „legizgalmasabb" probléma tárgyalásáról, vagy súlyos, nagy elméleti bátorságot igénylő feladatok megoldására kell vállalkoznia. A tudományfejlődés kérdéseinek korszerű felvetése ugyanis megköveteli a redukcionista hagyományoktól való elszakadást, miután bebizonyosodott, hogy ezen az úton nem lehet semmit sem hozzáadni e kérdések megoldásához. Másrészt megköveteli, ha nem is az elméletek közös tapasztalati bázisának *megtalálását*, de legalábbis azt, hogy a tudományfilozófus megkísérelje megoldani ezt a feladatot: Ha az elméletek tapasztalati bázisát az elméletek fényében alakítjuk ki, hogyan lehetséges, hogy két különböző elmélet a valóság ugyanazon szféráját írja le, mégpedig az egyik adekvátabban, mint a másik. Erre a kérdésre kell választ keresni, illetve, a tudományos haladás tagadása esetén, ahogy ez pl. Kuhnnál történik, legalább meg kell kísérelni annak megmagyarázását, hogy miért látszik „mégis" úgy, hogy a tudomány fejlődik. Erre azonban csak kevesen vállalkoznak, s ezt az elméleti restséget bírálja — értelmezésünk szerint — Popper idézett helye. S meg kell mondani, hogy nem kevés joggal. Popper ugyanis évtizedekkel előzte meg e kérdés felvetésében a bírálatunk tárgyát képező másik munkát, Kuhn könyvét, s a többi — bíráló vagy az örökséget kisebb-nagyobb mértékben vállaló módon — a neopozitivizmushoz kapcsolódó szerzőt, akire tanulmányunk támaszkodik (M. Brodbeck, P. K. Feyerabend, N. R. Hanson, W. v. O. Quine).

2.

Mill tudományelmélete egy épülő piramist rajzol a fejlődő tudomány modelljének. A piramis alapjai — a tudomány tapasztalati alapjai — egyre szélesebbek lesznek, s csúcsa egyre magasabbra nyúlik — egyre átfogóbb, magasabb szintű általánosításokat hajtunk végre az alapon. Az építkezés Mill által javasolt módszereinek — jogosult — bírálata azonban nemcsak egy új logikai módszertan kidolgozását tette szükségessé, hanem a modell legáltalánosabb vonásainak helyességét is kétségessé tette. Ha nem beszélhetünk arról, hogy az elmélettől érintetlen, szűzi tapasztalattól egyértelmű logikai út vezet az első tudományos fogalmakhoz, majd ezektől újra egyértelmű logikai módszertől vezetve jutunk el az újabb és újabb elméletekhez — vajon van-e értelme azt mondani, hogy a piramis csúcsa egyre magasabbra emelkedik, vajon van-e értelme a tudomány*fejlődés*, a tudományos *haladás* fogalmának? S valóban, Duhem és Quine követői — akiket a továbbiakban gyakran csak „duhemiánusoknak" fogunk nevezni —, köztük Kuhn is, nemleges választ adnak erre a kérdésre: Ismereteink tartalmát az empíria, a tapasztalat és az a fogalmi apparátus, konceptuális séma, amelynek segítségével az empíriát feldolgozzuk, *együttesen* határozzák meg; a tapasztalati anyag többféle feldolgozást is megenged, nincs elméleti alapunk valamely megoldás kitünte-

tésére; a különböző feldolgozások egymással — teoretikusan — összemérhetetlen, külön világokat alkotnak. Kuhn könyve — önmagukban véve — nagyon értékes *leírásokat* tartalmaz a tudományfejlődés általános menetéről, a tudományos forradalmak szerkezetéről stb. De a szerző végül azt a következtetést vonja le, hogy a tudományos forradalmak eredményeként nem tudományos haladás, előrelépés, hanem csak egy más, a forradalom előttitől eltérő, de azzal *összemérhetetlen* tudomány jön létre.

Az a meggyőződés azonban, hogy a tudomány fejlődik, hogy a tudománytörténet a tudományos haladás története — kiirthatatlan. (Nem véletlen, hogy Kuhn kénytelen feltenni önmagának a kérdést: Miből ered a tudományfejlődés „illúziója"?) A konceptuális séma szerepének felismerésével kapcsolatban felszínre került nehézségek ellenére sem szorul ki a polgári tudományfilozófiából a tudományfejlődés, a tudományos haladás fogalma. Nem mintha létrejött volna a fogalom valóban elfogadható kidolgozása, megalapozása valahol is. Egyrészt, mint láttuk, az átfogó tudománytörténeti-tudományfejlődési összkoncepció kialakításának feladata mint olyan háttérbeszorul a polgári irodalomban, s ebben az itt adódó nehézségek döntő szerepet játszanak. Egyrészt tehát a tudománytörténeti koncepció kifejtetlen mozzanatként, hallgatólagos, végiggondolatlan feltételezésként lappang a részkutatások mögött. Másrészt viszont azok a tudósok, akik már a konceptuális sémával kapcsolatos problematika és a fejlődésfogalom kidolgozása feladatának összekapcsolásából indulnak ki, tudománytörténeti összkoncepciót akarnak kialakítani, látszólagos, inadekvát megoldásokkal elégszenek meg. Herschel — úgy látszik — egyszerűen nem veszi észre a nehézségeket. Whewell bizonyos teisztikus elképzelésekkel véli megoldhatni őket. Ahogy az ismeretelmélet történetében már annyiszor, most is egy Istenre van szükség ahhoz, hogy „rendbejöjjön", amit a gnosszeológus elrontott: Az Isteni Elme biztosítja a tudományfejlődés egységes menetét. Végső soron azonban, minden teológiai eszmefuttatás mögött arról van szó Whewellnél, hogy általános tudományelméleti fejtegetéseivel nem tudja megalapozni a tudomány fejlődésére vonatkozó — mint majd a későbbiekben *bizonyítani* igyekszünk: valóban jogosult — meggyőződését. Ezért a maga nyers formájában teoretikus elvvé hipposztazálja, s a nagyobb meggyőző erő kedvéért meg is szenteli azt. Einstein volt az első, aki már tudja és be is vallja, hogy az elméleti problémákkal nem tudott többet szembeállítani, mint a puszta szubjektív meggyőződést. A gyakorló természettudós szükségképpeni meggyőződését: Akármi következzék is a tudományfilozófiai meggondolásokból — a tudomány fejlődik.

Természetesen nem Whewellék fedezték fel a konceptuális séma szerepét a megismerésben. A dolog majdnem olyan régi, mint az ismeretelmélet maga. Legszebb megfogalmazásait Arisztotelésztől és Goethétől kellene idézni, Kant ismeretelméletének *centrumában* ez a probléma van. De a korai antiinduktivisták az elsők, akik összekapcsolják a kérdést a tudományfejlődés problémájával.

Kantnál ugyanis nincs tudományfejlődés a konceptuális séma megváltozásának értelmében. Kantnál a konceptuális séma metafizikailag rögzített. S a klasszikus német idealizmusban végbemenő hisztorizálódás a kérdés szorosan vett *tudomány*elméleti és *tudomány*történeti vonatkozásain nem változtat. Sem a kanti alaptételek és kategóriák fichtei genetikus rendszerezése, sem a hegeli hisztorizmus nem oldja meg a *tudomány*történeti problémát. Fichténél a kanti, metafizikailag rögzített konceptuális sémán *belüli* genetikus

összefüggésekről van szó. Hegelnél már nincs egy kanti értelemben kitüntetett, metafizikailag rögzített konceptuális séma, különböző, egymással a fejletlenebb—fejlettebb viszonyában levő konceptuális sémák vannak. Ez azonban mégsem jelenti a *tudománytörténeti* probléma megoldását, mert Hegelnél nem arról van szó, hogy egy bizonyos, a valóság jelenségeinek egy bizonyos körére vonatkozó konceptuális séma korlátait felismerve egy másik, de ugyanarra a jelenségkörre vonatkozó konceptuális sémához haladunk tovább, hanem a konceptuális séma korlátainak felismerése az adott valóságterület elhagyásának szükségességét is jelenti egyben. Az elméletek korlátai összekeveredtek a valóság, azon jelenségkör korlátaival, amelyre vonatkoznak; összekeveredik a természeti jelenségek egyes szintjeire vonatkozó, egymást váltó elméletek viszonyára vonatkozó kérdés a szintek viszonyára vonatkozó kérdéssel.

Whewell az első, aki a kanti felfogást a tudománytörténet számára is perspektívákat mutató irányban tette történelmivé. Tudományelméleti főművének, „A felfedezés filozófiájá"-nak[9] egyik fejezete ezt a címet viseli: „A szükségszerű igazság progresszív". (A „szükségszerű igazságok" a kanti alaptételekhez hasonló ismeretelméleti funkciót betöltő, de a transzcendentális dedukciótól eltérő, teisztikus módon megalapozott tételek.) Már Whewell mondhatta volna, amit később Einstein, hogy — tudományelméleti szempontból — az ő felfogása is „csak annyiban tér el a Kantétól, hogy a kategóriákat nem megváltoztathatatlannak veszi" (Schilpp[10]: 500).

Nézzük meg most már egy kicsit részletesebben a korai antiinduktivisták elméletét.

„Sohasem szabad elfelejteni — írja Herschel[11] —, hogy elvek és nem jelenségek, törvények és nem elszigetelt, független tények a természettudós kutatásának tárgyai" (Disc: §. 10). Az összetett jelenségeket egyszerűbbekre kell bontani, egészen addig, amíg olyanokhoz nem jutunk, amelyeket tudásunk adott fokán nem vagyunk képesek tovább elemezni. Ezeknek az összefüggéseiből, az ezek viszonyait leíró törvényekből kell levezetni a jelenségek egész bonyolultságát. „De, kérdezhetik, hogyan analizálhatunk egy összetett jelenséget egyszerűbbekre, és adhatók-e általános szabályok erre a fontos eljárásra? Azt válaszoljuk, hogy nem . . . Az ilyen szabályok, ha felfedeznék őket, magukban foglalnák az egész természettudományt . . . De mégis kijelenthetjük, hogy a jelenségek analízise, filozófiailag szólva, elvileg hasznos, mert ez tesz képessé bennünket arra, hogy speciális kutatás által észrevegyük azokat a jelenségeket, amelyek egyszerűeknek tűnnek nekünk; képessé tesz bennünket arra, hogy módszeresen meghatározzuk törvényeiket, és így előreviszi az általános axiómák, vagyis az olyan szóformák felállításának munkáját, amelyek magukban foglalják az összes jelenséget; amelyek mintegy áttelepítik őket a külső világból az intellektuális világba, átalakítják őket a tiszta gondolat teremtményeivé, és képessé tesznek bennünket arra, hogy *a priori* kigondoljuk őket. És az teszi az ilyen eljárás képességét olyan kívánatossá, hogy így, az általánostól az egyeshez való visszakövetkeztetésben, azok a kijelentések, amelyekhez eljutunk, az esetek és kombinációk olyan rendkívüli sokaságára alkalmazhatók, amit sohasem lehetett volna átfogni azzal a szellemi folyamat-

[9] W. Whewell: On the Philosophy of Discovery. London, 1860. (Phil. o. Disc.:...)

[10] P. A. Schilpp, ed.: Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher. Stuttgart, 1955. (Schilpp:. . .)

[11] J. F. W. Herschel: A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy. London, 1831. Idézve szakaszok szerint: (Disc: §. . .)

tal, amellyel axiómáinkat előzőleg felfedeztük; az teszi annyira kívánatossá, hogy következésképpen, ha következtetésünkben elmegyünk az egyediség végső határáig, eredményként olyan *egyedi tényeket* kapunk, amelyekről nem lehetett volna semmilyen ismeretünk a közvetlen tapasztalatból; és így nemcsak magyarázatunk van minden ismert tényre, hanem fel is fedezünk eddig ismeretleneket" (Disc: §. 88). Már ebből a fejtegetésből is látható, hogy az axiómák első felállításukkor *hipotézisek*, először próbaképp kerülnek felállításra. Azaz, bár lehet és kell is legyen szerepe a milli értelemben vett induktív *módszereknek* az axiómák megalkotásánál (Mill nagyon sokat merített Herschelből), de a szabályokba nem foglalható tudományos kreativitás is elengedhetetlen. Nem lehetséges olyan módszertani szabály, amely *biztosítaná* az egyedi tényektől az általános axiómákhoz való eljutást, hiszen az egyedi „tények" feldolgozása, osztályozása, sőt nagy részüknek még a felfedezése is csak a már meglevő axiómák alapján jön létre (vö. Disc: §§. 170—171). De hiába egészítik ki ezeket a felfedezés modern tudományelméletének csíráit tartalmazó gondolatokat egyes, a verifikációra és a tudományfejlődésre vonatkozó ma is korszerűnek ható megfigyelések (Disc: §§. 5, 180—181), Herschel minden probléma nélkül, teljesen magától értetődőnek veszi az előbb Millel kapcsolatban vázolt tudományfejlődési összkoncepció általános vonásainak érvényességét.

Egészen élesen megmutatkozik a felfedezésre, a tény—elmélet-viszonyra vonatkozó koncepció és a tudományfejlődési koncepció közötti ellentét Whewellnél. Nála ugyanis nemcsak a konceptuális séma problémái vannak kidolgozva, hanem részletes kifejtésre kerül a tudományos haladás egy elmélete is. A „Novum Organon Renovatum"[12] VI. fejezetében találhatók az ún. induktív[13] táblázatok. „Az indukció egymás után következő lépései bemutathatók egy indukciós táblázat segítségével, amelyben fel vannak tüntetve és egy kapcsos zárójellel össze vannak kötve a különböző tények, s az induktív következtetés a kapcsos zárójel csúcsához kerül; és ez az elrendezés ismétlődik a táblázatban, úgy hogy megkapjuk minden indukció genealógiai tábláját a legalacsonyabbtól a legmagasabb szintűig" (NOR: 98). Az induktív táblázat azonban csupán a bizonyítás folyamatát ábrázolja teljesen, nem fejeződik ki benne, hogy a felfelé haladás az induktív lépcsőkön, a felfedezés mindig több mint a tények, illetve az alacsonyabb szintű indukciók összefoglalása. „. . .mert az indukcióban. . ., az egyediségek egyszerű összegezése mellett, mindig van egy *új fogalom*, egy kapcsolatot és egységet teremtő elv, amelyet a szellem hoz létre és kényszerít rá az egyediségekre. . . . induktív táblázataink, bár megjelenítik az induktív lépések elemeit és rendjét, nem mutatják a folyamat lényegét minden esetben" (NOR: 100—101). — Az azonban eszébe sem jut Whewellnek, hogy a „szellem" esetleg teremthetne többféle új fogalmat is, hogy az induktív lépések nem egy közös csúcshoz, egy legáltalánosabb induktív eredményhez vezetnek, hogy az induktív lépéseknek több lehetséges rendje is van. . .

Herschel is, Whewell is leírnak olyan eseteket, amelyekben elméletek versengenek egymással, de az elméletek versenyében nem látnak különösebb

[12] W. Whewell: Novum Organon Renovatum. London, 1858[3]. (NOR:. . .)

[13] Herschel és Whewell egészen más értelemben használják az „indukció" terminust, mint pl. Mill. Azt lehet mondani, hogy antiinduktivista elméletüket induktivista terminusokkal fejezik ki. Indukciónak nevezik az általános tételek nem-módszeres, hipotetikus felállítását is.

elvi problémát. Teljesen magától értetődő, további magyarázatra nem szoruló tényként veszik fel azt, hogy mindig van, illetve bizonyos mérési stb. nehézségek legyőzése után mindig kialakul egy „legjobb" elmélet. Pedig nem is olyan nehéz belátni, hogy a felfedezések, az elmélet és a tény viszonyára vonatkozó elméletük alapján a reális tudományfejlődésnek ez az egyébként valóban nyilvánvaló ténye egyáltalán nem olyan magától értetődő. Ha a „tényektől", a „megfigyelési kijelentésektől" nem vezet egyértelműen meghatározott út a teoretikus feltevésekhez, ha *csupán* az a követelmény, hogy a teoretikus feltevésekből következzenek, levezethetők legyenek a „megfigyelési kijelentések", akkor elvileg semmi akadálya sincs annak, hogy *több* ilyen feltevéscsoportot is alkossunk. Ha a teoretikus feltevések valamelyik csoportja összeegyeztethetetlennek látszik valamely megfigyelési kijelentéssel, és ha *csak* a fenti követelményt kell betartani, akkor mindig módunkban van olyan változtatásokat tenni a teoretikus feltevéseken vagy úgy kiegészíteni őket, hogy az ellentmondás megszűnjék.

A probléma iránti vakságnak csak az egyik oka Whewellnél a „szükségszerű igazságokról" szóló elmélet. (A zavaros platonizáló, teisztikus neokantiánizmus egyértelművé teszi számára a tényeket interpretáló „ideáink" sorát. Az Isteni Elme tiszta és teljes formájukban tartalmazza az ideákat. Az emberi elmében csak homályosan, csíraformában találhatók meg a tudományfejlődés hajnalán. A tudomány fejlődésével azután újabb és újabb ideacsoportok tűnnek elő, s válnak fokozatosan világossá — Phil. o. Disc.: 358—375.) A másik okra, s ez érvényes mind Herschelre, mind Whewellre, Einstein mutat rá. „Azoknak az időknek (a XVIII—XIX. századnak) a természetkutatói — írja[14] — inkább arról voltak meggyőződve, hogy a fizika alapfogalmai és alaptörvényei nem logikai értelemben szabad találmányai az emberi szellemnek, hanem hogy a kísérletekből 'absztrakció' útján — azaz logikai úton — levezethetők. E felfogás helytelenségének világos belátását először csak az általános relativitáselmélet hozta meg; mert az általános relativitáselmélet megmutatta, hogy a tapasztalati tények ... körét a newtonitól nagyon eltérő alapokon még kielégítőbb és tökéletesebb módon tudjuk feldolgozni, mint ahogy a newtoni alapokon lehetséges volt. De egészen eltekintve attól a kérdéstől, hogy melyik a tökéletesebb, az alapok fiktív jellege már azáltal is teljesen nyilvánvaló, hogy két lényegesen különböző alapunk van, ami a tapasztalattal messzemenően megegyezik; azt mindenképpen bizonyítja ez, hogy a mechanika alapfogalmainak és alaptörvényeinek a tapasztalatból való levezetésére tett minden kísérlet kudarcra van ítélve" (Weltb: 182).

Az Einstein által említett tudománytörténeti tény nem az alapok *„fiktív"* jellegét, hanem csak azt bizonyítja, hogy az elmélet konstruktív szerepének felismerése olyan problémák figyelembe vételét és megoldását teszi szükségessé, amelyek a lapos empirizmus, a „logikai út" elmélete alapján fel sem merülhettek. De, eltekintve most ettől, azt mondhatjuk, hogy a megállapításban levő túlzások nem változtatnak alapvető helyességén. A korai antiindukcionisták tudták, hogy a klasszikus mechanika sem jöhetett volna létre, ha megteremtői nem a hipotetikus módszert választották volna. A. de Morgan, aki kedvelte a csattanós megfogalmazásokat, így ír: „Ha Newton Bacont választotta volna mesteréül, akkor nem ő, hanem valaki más lett volna New-

[14] A. Einstein: Mein Weltbild. Amsterdam, 1934. (Weltb:...)

ton."[15] S túlzás persze a tudományelméleti fordulatot az *általános relativitáselmélet*hez kötni. Végső soron azonban mégis a tudománytörténeti szituáció különbségéről volt szó. A korai antiinduktivisták a modern fizika forradalma, a XIX. század utolsó évtizedei előtt működtek.

Einstein világosan látja a következményeket is: „A fizikus legnagyobb feladata tehát azoknak a legáltalánosabb elemi törvényeknek a megtalálása, amelyekből tiszta dedukció útján megkaphatjuk a világképet. Ezekhez az elemi törvényekhez nem vezet semmiféle logikai út, hanem csak a beleérzésre támaszkodó intuició. A metodika ilyen bizonytalansága mellett azt gondolhatnánk, hogy az elméleti fizikának tetszőlegesen sok egyenrangú rendszere lehetséges; s ez a vélemény bizonyára *elvileg* is találó" (Weltb: 168). S az *elvileg* jogosult következménnyel csak az igazi természettudósnak a tudomány haladásába vetett *hitét*, szubjektív meggyőződését tudja szembeállítani: „de a fejlődés megmutatta, hogy az összes elgondolható konstrukciók között mindig van egy, amelyik a többieket feltétlenül felülmúlónak bizonyul. Senki sem fogja tagadni, aki a tárgyban valóban elmélyedt, hogy az észleletek világa gyakorlatilag egyértelműen meghatározza az elméleti rendszert, annak ellenére, hogy semmiféle logikai út nem vezet az észleletektől az elmélet alaptételeiig; ez az, amit Leibniz olyan szerencsésen 'harmonia prestabilitá'-nak nevezett" (Weltb: 168—169). A fejlődésre való hivatkozás ugyanis csak akkor volna jogosult, ha *már volna* egy teoretikusan megalapozható kritériumunk az elméletek közti választásra, amely a tudománytörténetben a fejlődés kritériumaként működnék. S a Leibniz-utalás is csak egy *szép megfogalmazása* annak, hogy bár nem tudom bizonyítani, de *meg vagyok győződve arról*, hogy mindig van egy legjobb elmélet . . . Einstein igazán nem akarja Leibniz egész metafizikáját is elfogadni az állítás megalapozásához. — A megoldásnak ez a teoretikusan önkényes jellege Einstein önéletrajzában sem változik meg lényegesen, ahol az elméletek közti választás szempontjainak explicit tárgyalására is vállalkozik. A fő szempont az elméletek „egyszerűsége", „természetessége" — de hogy miben áll ez a „természetesség", az nem kap egyértelmű, egyáltalán alkalmazható megformulázást (Schilpp: 8).

Az einsteini álláspont nincs is olyan messze a problémából „kivezető" másik, Duhem-Quine-Kuhn-féle úttól, mint ahogy azt első benyomásra feltételeznénk. Csak a hangsúlyok vannak másutt elhelyezve. Einstein azt hangsúlyozza, hogy ő — mint természettudós — meg van győződve arról, hogy a választás problémája mindig megoldható, bár „elvileg" ennek csak az

[15] A. de Morgan: A Budget of Paradoxes. London, 1872. I. köt., 84. o. Fotomechanikus újranyomás: New-York, 1954.

Ami a „logikai utat" illeti, itt is de Morgan megfogalmazása a legszellemesebb: „A modern felfedezések nem úgy jönnek létre, hogy összegyűjtünk rengeteg tényt, majd osztályozzuk és elemezzük a tényeket, és végül megállapítjuk az így láthatóvá vált igazságot. Néhány tény alapján javasolunk egy *hipotézist*, azaz egy *feltételezést*, amely megmagyarázza őket. Kidolgozzuk a feltételezés szükségszerű következményeit, és akkor, de nem addig, megvizsgálunk más tényeket is, hogy vajon ezek a következmények megtalálhatók-e a természetben. . . . a hipotézist nem valamilyen szabály szerint állítjuk fel, hanem egy olyan képesség alapján, amelyet nem lehet leírni, egyszerűen azért nem, mert e képesség birtokosai maguk sem tudják, hogyan működik. A hipotézis föltalálója, ha arra kényszerítik, hogy magyarázza meg módszerét, úgy kénytelen válaszolni, mint Zerah Colburn (fejszámoló csodagyerek volt — B. Gy.), amikor gyors számolási módszeréről faggatták. Amikor már régen kínozták ezzel, a szegény fiú így fakadt ki: ‚Az Isten bele tudta tenni az én fejembe, de én nem tudom beletenni a tietekbe'." 86. o.

ellenkezője alapozható meg. S Quine sem mondja, hogy ő mint „amatőr fizikus" (lay physicist) ne hinne inkább a tapasztalati jelenségeknek a mai fizikai elméletekkel való megmagyarázásában, mint a homéroszi istenek segítségével történő explanációban. De — s nála ezen van a hangsúly — mint episztemológus, elvileg egyenrangúnak kell hogy tartsa mindkét magyarázatot.[16]

3.

Popper tudományelméletére Duhem eredményei mellett döntően hatottak Einstein tudományfilozófiai írásai is. Einstein már idézett helyéhez kapcsolódva veti el a felfedezés logikáját — a felfedezés logikáját *abban az értelemben*, hogy „logikai út" vezetne a teoretikus feltevésekhez.[17] Ennek ellenére az a meggyőződése, hogy „ismereteink növekedése" nem illúzió, hogy a tudományos haladás fogalma teoretikusan is megalapozható, már korai főművében megjelenik, s elméleti fejlődése során egyre jobban előtérbe kerül. Mai — a „Találgatások és cáfolatok" kötetben kifejtett — tudományelméletének középponti eszméjévé lett a tudományos fejlődésgondolat.

Korai főműve *a tudomány quasi-induktív útjáról* szóló fejtegetéssel zárul. A fejlődő tudomány Whewell „induktív" táblázatainak modellje szerint halad az egyestől az általánosig. Irányát, legáltalánosabb vonásait tekintve Popper elfogadja a Mill-féle — legáltalánosabb vonásaiban valóban helyes — tudományfejlődési összkoncepciót: A tudomány fejlődése = egyre szélesebb valóságszférák egyre mélyebb, egyre általánosabb, egyre összefüggőbb feldolgozása. A tudomány az *irányát tekintve* egy induktív utat jár be, de egészében véve ez az út csak egy quasi-induktív út, mert nem indukciós módszerekkel haladunk előre rajta. A tudomány reális módszere nem az indukció, hanem a hipotetiko-deduktív vagy newtoni módszer, az általános tételek hipotetikus felállítása és deduktív ellenőrzése.

Természetesen eltérések is vannak Popper és Whewell tudományképe között. Poppernél nemcsak azért van szó *quasi*-induktív útról, mert az induktív lépcsőkön „felfelé menet" nem-indukciós módszereket veszünk igénybe. Poppernél ellenkező irányban — „lefelé" sincs indukció. Az indukciót mint bizonyítást is elveti, a valószínűségszámítás alkalmazásával sem tartja megmenthetőnek. Nála a pozitív eredményű ellenőrzés, az igazolás, a bizonyítás

[16] W. v. O. Quine: From a Logical Point of View. Cambridge (Mass.), 1961². 44. o.

[17] Ezen a ponton Popper gondolatmenetének erősen intuicionista színezete van. Egy Bergson-utalás is erősíti ezt a hatást (Log: 32). Valójában azonban Poppernél szó sincs arról, hogy a felfedezés folyamatában ne lenne döntő szerepe a racionális-fogalmi gondolkodásnak. Nem tartja a felfedezéseket a kor ismeretháttérétől független tiszta intuiciónak. Mi sem áll távolabb tőle, mint az a gondolat, hogy bizonyos felfedezések — a felfedezés egyéni pszichológiai folyamata szempontjából — intuitív eredete valamilyen kitüntetett státuszt biztosítana e felfedezéseknek, vagy éppenséggel igazságuk kritériumául szolgálhatna. Minden tudományos feltevést racionális ellenőrzésnek kell alávetni. Egyáltalán csak a racionális ellenőrzés által válik tudományossá egy feltevés. — Popper és Kirk vitája (Conj: 155) jól mutatja, hogy itt félreértésre van lehetőség, s egyben azt is, hogy valóban félreértés Poppert intuicionistának tekinteni. Egyes szerzők — s ez még Einsteinnél is így van — csak egy intuicionista fogalmi apparátussal tudják bírálni a „felfedezés logikáját". Pedig ez a bírálat nem vezet szükségképpen intuicionizmushoz, s a szerzők többnyire nem is akarnak odajutni. Ebből sok felesleges szóharc keletkezik. Ilyen félreértések merültek fel nemcsak Popper, hanem Pólányi Károly elméletével kapcsolatban is (lásd A. Grünbaum és Ch. Polanyi vitáját a *Current Issues in the Philosophy of Science* kötetben — New-York, 1961.).

funkcióját is a falszifikáció tölti be, mint *megkísérelt és sikertelen* falszifikáció. Tudásunk adott fokán igazoltnak tekinthető az az elmélet, amely kiállta a végrehajtható legszigorúbb próbákat is. Az ellenőrzés szigorúságát a mérések pontosságával, a kísérleti feltételek kontúrjainak élességével, a vizsgálandó következmény helyes kiválasztásával adjuk meg. Arra kell törekedni, hogy éppen azokat a következményeket ellenőrizzük, amelyeket *csak* a vizsgált elmélet alapoz meg, a vizsgát elmélet új előrelátásait. Popper rámutat arra, hogy az adekvát ellenőrzési eljárás megtalálása maga is felfedezés, a hipotézisek felállításával egyenrangú alkotó folyamat: A Whewellel való összevetést folytatva azt mondhatnánk, hogy a tudomány útja „lefelé" sem halad kész lépcsőkön.

A lényeges különbséget azonban nem az egyes tudományelméleti részterületek korszerűbb, színvonalasabb kidolgozásában kell keresnünk. A lényeges különbség Popper és Whewell tudományképe között az, hogy Popper a tudományfejlődés kérdéseit már a problémák tudatosításának einsteini színvonalán veti fel. Arra a nehéz feladatra vállalkozik, azt a — jelentős elméleti bátorságot igénylő — célt tűzi ki, hogy az új felismerések fényében átdolgozza a tudományos haladás fogalmát, bizonyos módosításokat hajtson rajta végre, anélkül azonban, hogy a lényeges tartalmát is feladná. Másrészt ki akar dolgozni egy új logikai módszertant. E metodológiának kellene összekötnie a konceptuális séma szerepére vonatkozó felismeréseket a tudományfejlődés fogalmával, megalapozni a tudományfejlődés tényét, most már az új elméleti alapokon.

Egészen más dolog az, hogy mennyire sikerül megvalósítania ezeket a célkitűzéseket. A megvalósításra ugyanis azt kell mondanunk, hogy Popper egy új, a whewellinél sokkal magasabb színvonalon újra csak bizonyos következetlenségek, elméleti engedmények árán tartja meg a tudományos haladás fogalmát. Teljesen tudatában van azoknak a súlyos és — látszólag — végzetes következményeknek, amelyek a konceptuális séma szerepére vonatkozó felismerésekből erednek, s mégis megelégszik azzal, hogy a módosítások eredményeként kapott haladásfogalmat egyszerűen odaállítsa a duhemi felismerések mellé. Egyáltalán nem törődik azokkal a problémákkal, amelyek ezzel az új haladásfogalommal szemben is felvethetők, ha végiggondoljuk a konceptuális séma szerepére vonatkozó felismeréseket. A fejlődésfogalom módosításával a következő szakaszban fogunk foglalkozni. Itt elég csak annyit megjegyezni, hogy a szerző — nyilván Duhem nyomán — kiindul abból, hogy az elméletek egy összefüggő, az alapvető konceptuális sémától teljesen áthatott totalitást képeznek. Ebből arra az eredményre jut, hogy a régi, meghaladott elmélet nem tekinthető egyszerűen az új, a réginél szélesebb valóságszférát feldolgozó, általánosabb elmélet egy *részének*. A régi elmélet — mondja ki helyesen Popper — csupán *megközelítése* az új egy részének. Ezt a megközelítésfogalmat azonban egyszerűen csak felveszi, nem dolgozza ki; pedig a duhemi állásponton nagyon súlyos ellenvetések merülhetnek fel ezzel a fogalommal szemben; s a mai irodalomban Kuhn valóban éppen erre a pontra irányítja kritikájának fő tüzét. Whewell teljesen kritikátlanul egy közvetlenül a Millfélével azonos fejlődéselképzelést állít új felismerései mellé, anélkül hogy akár csak kísérletet is tenne a köztük levő szakadék áthidalására. Popper egy magasabb szinten, egy, már az új felismerések alapján finomított fejlődéselképzeléssel dolgozik. De a finomítás után ő is csak közvetlenül és kritikátlanul *felveszi* az új fejlődésfogalmat.

Az újabb munkákban egyre jobban előtérbe kerülő logikai módszertan sem töltheti ki a konceptuális séma szerepére vonatkozó felismerések és az új, átdolgozott fejlődésfogalom közti szakadékot. Ez a módszertan ugyanis már nemcsak a fejlődésfogalom módosítására vonatkozó koncepció hibáit viseli magán. A módszertan előfeltevései súlyosabb tüneteket mutatnak. Itt már nemcsak a konceptuális séma szerepére vonatkozó felismerések következményeinek végig nem gondolásáról van szó, hanem e felismerések egy *jogosulatlan* kritikájáról is. Olyannyira, hogy mai, a módszertan előfeltevéseiben kifejeződő álláspontját végiggondolva önkritikát kellene gyakorolnia. A fejlődésfogalom módosítására vonatkozó koncepciót, amelyben *egész elméletek* viszonyáról van szó, túlzott „duhemizmusnak" kellene tekintenie, s mint ilyent bírálnia. Mai álláspontja szerint ilyen nagy, egész elméletek közti szembeállításokra nincs szükség, a tudomány apránként fejlődik.

Bírálatunk e szakasza Popper logikai módszertanát elemzi. Azt a feladatot tűztük magunk elé, hogy bebizonyítsuk: Popper módszertana is a duhemi felismerésekből indul ki, Popper a kifejtésben is felhasználja ezeket a felismeréseket, sőt — mint a Merkur perihélium-mozgásával kapcsolatos példa fogja mutatni — egyes helyeken még a duhemiánusok túlzó következtetéseibe is belemegy. Mégis, egészében véve ez a módszertan egy olyan jogosulatlan Duhem-kritikán alapul, amely visszaveszi, megtagadja a duhemiánusoknak a tudomány fejlődésére vonatkozó helyes s egy reális tudományképből nélkülözhetetlen felfedezéseit is. Azt próbáljuk bizonyítani, hogy e túlzásba vitt kritika következtében Popper kénytelen erőszakot elkövetni a tudományfejlődés bizonyos elemi tényein.

A duhemiánusok rendkívül erős hangsúlyt tesznek az elméletek rendszerjellegére, összefüggő totalitás-jellegére. Mill szerint a tudomány piramisa azonos jellegű elemekből, építőkövekből s azonos, egységes módszerekkel épül. Valójában azonban lényeges különbség van az épület keretét, vázát alkotó kategóriák, tételek s a keretet kitöltő téglák között — s ebből módszertani különbségek is következnek. Ennek megfelelően a piramis nemcsak állandóan épül, hanem állandóan át is épül, át is alakul. Az új „szerkezeti elemek", az új alapkategóriák bevezetésekor gyakran egészen az alapokig át kell építeni.

Kuhn nagyon szép fenomenális leírást ad ezekről a különbségekről: A tudományfejlődés előtörténete vagy őstörténete, a paradigma előtti állapot, mindig egy kaotikus, egységes elméleti értelmezés és irányulás nélküli anyag- és problémahalmaz. Egy tudomány tulajdonképpeni története akkor kezdődik, amikor létrejön az első olyan elmélet, amely az empirikus anyag egységes értelmezésének, a problémák egységes rangsorolásának igényével lép fel, amikor létrejön az első elméleti *paradigma*, az első paradigmatikus elmélet. Paradigmának Kuhn azokat az elméleteket nevezi, melyeknek konceptuális sémája — s az általuk sugallt, de magában az elméletben kifejtetlenül maradó kutatási metodológiája — egy egész korszakra meghatározza a tudomány egy területén, ágazatában folyó kutatás irányát, tartalmát. A paradigma *válságba* kerülésekor, a tudomány *forradalom* előtti állapotában egy, a paradigma előtti káoszhoz hasonló helyzet áll elő. Természetesen azzal a különbséggel, hogy a problémák most már élesebben rajzolódnak ki, és eleve van egy bizonyos rangsor közöttük. Az előtérben mindig a megelőző paradigmát közvetlenül válságba sodró nehézségek állnak. A válságot egy új elmélet paradigmává válása oldja meg. Ez az új elmélet nem azért lesz paradigmává, mert az összes felmerült problémát aktuálisan megoldja, hanem azért, mert fogalmi

apparátusa, alaptételeinek szerkezete olyan, hogy a tudományos közösség *lehetségesnek* tartja ezeknek alapján a problémák megoldását. A paradigma által nyitva hagyott problémákat úgy tekintik, hogy azok nem a paradigmatikus elmélet valamilyen hiányossága miatt maradtak nyitva, hanem a paradigmát alkalmazó tudós képességeinek vagy a rendelkezésre álló mérőeszközöknek stb. korlátozottsága miatt. A paradigmatikus elmélet alapján létrejön az ún. *normál tudományos tevékenység*. A normál tudományos tevékenység a paradigma által nyitva hagyott problémákat oldja meg, illetve próbálja megoldani oly módon, hogy a paradigma alapfogalmait, alaptételeit s az ezek által sugallt kutatási-metodológiai megközelítést megváltoztathatatlannak veszi. A normál tudományos tevékenység sohasem ér feladatának végére. Egyes problémák megoldatlanok maradnak minden fáradozás ellenére is, ezeket vagy lényegteleneknek tekintik, s akkor — az adott paradigma uralma idején — kikerülnek a tudományos érdeklődés fókuszából, vagy minden nehézség ellenére tovább fáradoznak megoldásukon. Előbb vagy utóbb azonban mindig felmerül egy olyan probléma, amely nem egyszerűen feloldhatatlannak bizonyul, hanem mindig megenged egy, a paradigmával megegyező megoldást, viszont minden ilyen megoldása az újabb problémák sorozatát veti fel. Így alakul ki a problémáknak az az *összefüggő, nagy területe*, amely képes válságba sodorni a paradigmát. A válság megoldása azután azt jelenti, hogy létrejön egy új fogalmi apparátus, az alaptételek egy új rendszere, amely *lehetőséget* ad a régi elméletben feloldhatatlannak látszó nehézségek kiküszöbölésére, de egyben átértelmezi, átdolgozza a régi *megoldásokat*, a régi elméletben lezárt kérdéseket is. (A paradigmatikus elmélet sajátosságait legszebben mutató példa természetesen a klasszikus fizika. A newtoni fizika válságát nem egy vagy néhány kísérlet, ill. kísérlettípus jelentette. A relativitáselmélet forradalmát egy hosszú válságkorszak előzte meg, amelyben a döntő tényező az volt, hogy kialakult egy egész önálló tudományág, összefüggő tapasztalati és elméleti terület, amelyet semmiképpen sem sikerült beállítani a klasszikus szemlélet keretei közé — az elektrodinamika, elsősorban a mozgó közegek elektrodinamikája. A válság megoldása, a tudományos forradalom, azután az addig szilárdnak és véglegesnek látszó eredmények átértékelését is magával hozta.)

Popper metodológiája ezeken az összefüggéseken követ el erőszakot. Így pl. egész metodológiájára jellemző a normál tudományos tevékenység és a válságok, tudományos forradalmak ellentétes sajátosságainak összemosása. A metodológia egyik legfontosabb alapja a falszifikációelmélet. Ha a szerző falszifikációelméletét elfogadnánk, tételeit igaznak tekintenénk, akkor azt kellene találnunk, hogy a mai tudományos elméletek tulajdonképpen mind meg vannak cáfolva, sőt a tudomány történetében is — visszatekintve is — minden elmélet már akkor falszifikált volt, amikor még kielégítőnek tekintették, „elfogadták". A popperi falszifikációelmélet szerint a normál tudományos tevékenységben mindig fennmaradó nyitott problémák — falszifikációk. Falszifikációnak tekinti a normál tudományos tevékenység feladatkörét képező anomáliákat, ellentmondó jelenségeket stb. Természetesen Popper sem megy el vakon az ebből adódó nehézségek mellett, megoldása azonban — véleményem szerint — inadekvát. A nehézségek nem szűnnek meg azáltal, hogy utalunk arra, hogy nincsenek abszolút bizonyos kijelentések, hogy az úgynevezett megfigyelési kijelentések sem ilyenek, hogy tehát a falszifikációnak nincs egy abszolút szilárd bázisa. „Az első szinten — írja Popper — van egy logikai aszimmetria: egy egyedi kijelentés — mond-

juk a Merkur perihéliumáról — formálisan falszifikálhatja Kepler törvényeit; de ezek formálisan nem verifikálhatók az egyedi kijelentések bármilyen sokasága által sem. . . . Egy másik szinten tétovázhatunk elfogadni bármely kijelentést, még a legegyszerűbb megfigyelési kijelentést is; minden kijelentés az *elméletek fényében való interpretációt* foglal magában, és ezért bizonytalan" (Conj: 41). Saját példáján bizonyíthatjuk Popper elméletének helytelenségét. Kétségtelen, hogy egyetlen „megfigyelési kijelentés" sem abszolút bizonyos, s ebben az értelemben azt is mondhatjuk, hogy „tétovázhatunk elfogadni bármely — megfigyelési — kijelentést". Ez azonban nem jelenti azt, hogy a tudományfejlődés minden „normáltudományos" szakaszában ne volna egy viszonylag szilárd verifikációs és falszifikációs — ha úgy tetszik: megfigyelési — bázis. S ezt a bázist pusztán az ilyen általános ismeretelméleti megfontolások alapján nem adja fel a tudomány. Popper ezen a ponton maga is belemegy a duhemiánusok valóban túlzó, valóban helytelen következtetésébe. Ennek azonban csak az az oka, hogy egy másik oldalról helyes felismeréseiket is megtagadta. A duhemiánusoknak teljesen igazuk van Popperrel szemben, amikor tagadják, hogy a Kepler-törvényekhez hasonló, egészen nagy, összefüggő elméleti és tapasztalati területek alapját képező törvények vonatkozásában nincs kategorikus falszifikáció, a tudomány valóban *átsiklik* bizonyos anomáliákon. A duhemiánus ezen a ponton nem kénytelen igénybevenni valóban helytelen tételeit is, utalhat egyszerűen a tudomány történeti menetére, arra, hogy a normál tudományos tevékenység a megoldhatatlan problémákat nem helytelen, bizonytalan bázison nyugvóknak, hanem egyszerűen irrelevánsaknak tekinti; ami azután nem zárja ki, hogy a paradigma megváltozásakor ezek előtérbe kerüljenek; sőt ez *rendszerint* így is szokott lenni. Nem is lehetne erre jobb példát hozni, mint a Popperét. A Kepler-törvényeknek a Merkur perihélium-mozgásával kapcsolatos „formális falszifikációja" nem azért nem vált materiális, tudománytörténeti hatású falszifikációvá, mert kételkedtek a megfigyelés megbízhatóságában stb. A megfigyelés, a „tény" akceptáltságát jól mutatja, hogy Leverrier sikeres Neptun-hipotézise mellett ennek a „pályazavarnak" a magyarázatára is feltételezett — tévesen — egy új bolygót, a Vulkánt.[18] A Merkur perihélium-mozgásának jelenségét már régen ismerik a csillagászok, magyarázatot azonban csak az általános relativitáselmélet adott rá 1916-ban. A Kepler-törvényeket azonban mégsem tartotta hamisnak senki. Popper metodológiájából teljesen hiányzik az a felismerés, hogy a paradigma vázát, keretét alkotó tételek nem falszifikálódnak egy ellenpélda által, hanem csak a normál tudományos tevékenység válságán keresztül; az ellenőrző tevékenység — a falszifikációs kísérletek — nem közvetlenül irányul a paradigma alapjaira, hanem ezeket csak közvetve, a válságon keresztül érinti.

Igazán azonban csak akkor mutatkozik meg Popper metodológiájának ez a hibája, hogy a tudományos haladás fogalmához csak bizonyos, a konceptuális séma szerepére vonatkozó helyes felismerések visszavonása árán tud eljutni, ha nem a tudományos problémákhoz vezető útról, hanem a tudományos problémák megoldásáról, a tudományos problémaszituációból kivezető útról alkotott elméletét vesszük szemügyre. A szerző a tudományos problémaszituációt úgy jellemzi, mint egy elmélet aktuális falszifikációját. S következő elemzésünkben feltételesen mi is elfogadjuk Popper kiinduló-

[18] N. R. Hanson: Patterns of Discovery. Cambridge, 1958. 203—204. o.

pontját. Feltételesen eltekintünk falszifikációelméletének már említett gyengéitől. S feltételesen eltekintünk attól is, hogy a valóságos tudományfejlődésben a válságba került elméleteket — elméleti paradigmákat — véglegesen csak akkor vetik el, ha már *megvan* az új elmélet; tehát — ahogy Kuhn mondja — a falszifikáció egyben mindig verifikáció is, a régi elmélet elvetése — „falszifikációja" — mindig együtt jár az új elmélet győzelmével — „verifikációjával" (Kuhn: 146).

Popper nagy kérdése a „hogyan tovább?". Mi a teendő, amikor egy elmélet falszifikálódott? S válaszként olyan *módszertani szabályokat* keres, amelyek biztosítják, hogy a falszifikálódottnál jobb, haladottabb elméletet kapjunk. Ez a kutatási logika, ezek a módszertani szabályok természetesen nem jelölnek ki egy a hipotézisekhez vezető „logikai utat". „'Hogyan ugrunk egy megfigyelési kijelentéstől egy jó elmélethez?' Erre az a válasz, hogy először egy akármilyen elmélethez ugrunk, azután ellenőrizzük, hogy jó-e vagy sem; azaz oly módon, hogy ismételten alkalmazzuk a kritikai módszert, kiküszöbölünk sok rossz elméletet, s felállítunk sok újat" (Conj: 55—56). Popper módszertani szabályai nem garantálják a jó megoldás megtalálását. A jó megoldást fel kell fedezni. A módszertani szabályok azonban bizonyos mértékig mégis finomítják a fenti képet. Az ellenőrzésre kerülő elmélethez nem vezet „logikai út", „találgatásokkal" kapjuk meg, ez azonban — s Popper fenti fejtegetése ezt az oldalt még nem tartalmazza — nem jelenti azt, hogy „akármilyen" elméletet ellenőrzünk is, s hogy az ellenőrzés kivitelének ne volnának logikai követelményei. A módszertani szabályok azt mondják meg, hogy egy új hipotézis a kísérleti alátámasztása után valóban megoldás lenne-e a problémára, valóban előrelépést jelentene-e, azaz érdemes-e egyáltalán kísérletileg ellenőrizni; illetve a módszertani szabályok szempontokat adnak a kísérleti ellenőrzés, alátámasztottság elemzéséhez.

Popper a logikai metodológiájának legújabb kifejtésében — tanulmánykötetének X. esszéjében — három szabályt különböztet meg. Az első két szabály azokat a követelményeket tartalmazza, amelyeket a megoldási *javaslatokkal* szemben állítunk fel. Ahhoz, hogy egyáltalán számbavegyünk egy javaslatot mint javaslatot, tartalmaznia kell 1. egy új, erőteljes ideát, amelynek segítségével egyesíteni lehet eddig kapcsolat nélküli kutatási területeket, és 2. a javasolt elméletnek az ismert, valamint az anomáliákat okozó jelenségek magyarázatán túl még bizonyos új, az eddigieknél szigorúbb ellenőrzési eljárásokra is lehetőséget kell adnia (Conj: 241—242). A „Tudományos kutatás logikájában" egy egész fejezet tárgyalja a második szabály követelményét. Ott a követelmény azt az egzakt megfogalmazást kapja, hogy *a falszifikálhatóság fokát kell emelni*. Popper az egyik legfontosabb feladatának tekinti egy, az elméletek empirikus tartalmának vagy a falszifikálhatósági fokuknak az összehasonlítására szolgáló eljárás kidolgozását. „A tudományos kutatás logikájának" új kiadásához csatolt kiegészítések legnagyobb része is ezzel foglalkozik.

A harmadik szabály a javasolt elmélet *elfogadására* vonatkozik: 3. A javasolt elméletet akkor fogadjuk el, ha *ki is állja* a lehetséges szigorú ellenőrzéseket. Ez a követelmény nem triviális, mert a falszifikálhatóság fokának emelésénél nem a *gyakorlati* falszifikálhatóságról van szó. Csupán a második szabály alapján mindig be lehetne vezetni bizonyos fantasztikus hipotéziseket, amelyek, bár elvben nagyon könnyen falszifikálhatók, rendkívül szigorú kizárásokat, tilalmakat tartalmaznak, gyakorlatilag azonban örökre vagy beláthatatlanul hosszú ideig ellenőrizhetetlenek maradnának számunkra.

A második két szabály tartalmát úgy is meg lehetne fogalmazni, hogy olyan hipotéziseket kell felállítani, amelyek, bár a tévedés kockázatát rejtik magukban, de *új* ismeretet adhatnak, valami olyant mondanak ki, amit eddig még nem tudtunk; s a lehetséges új ismeret tartalmassága egyenes arányban áll a hipotézis falszifikálhatóságának fokával, a kockázat nagyságával. Ha azután egy hipotézis alátámasztást nyert, kiállta az ellenőrzést, valóban reális ismeretet tartalmazónak bizonyult, akkor az ellenőrzés szigorúsága, az alátámasztás, a korroboráció — ahogy Popper mondja — erőssége is egyenes arányban lesz a falszifikálhatóság fokával. A korroborációt azonban el kell végezni, az ellenőrzésnél már nem falszifikál*hat*óságról, hanem *valóságos* falszifikációs kísérletről van szó. A lehető legmagasabb falszifikálhatóságú, de még gyakorlatilag ellenőrizhető hipotéziseket kell tehát választani — kockázatot kell vállalni, de nem szabad kalandokba bocsátkozni.

A tudományos törvények felfoghatók tilalmaknak, kizárásoknak. A tudományos törvények kizárnak az *in abstracto* — logikailag — lehetséges események, összefüggések stb. sokaságából egy szegmentumot. A természettörvényeket, az univerzális kijelentéseket mindig átalakíthatjuk „nincs. . .”-kijelentésekké. Ez a legtisztábban a termodinamikai főtételeknél figyelhető meg, szokásos kifejtésükben ugyanis már eleve szerepel ez az alak, nem kell külön logikai transzformációkat végezni, hogy megkapjuk. Egy elmélet, egy természettörvény falszifikálhatóságának fokát tehát a kizárás, a tilalom erőssége adja meg; az, hogy milyen nagy szegmentumot zár ki az — absztrakt — lehetőségek köréből. A módszertani szabályok *működéséhez* azonban nem elég a falszifikálhatóság fokának ilyen általános jellemzése. A módszertani szabályokban relatív falszifikálhatósági fokok, falszifikálhatósági összehasonlítások szerepelnek.

Nem nehéz belátni, hogy nincs módunk *tetszőleges* t_1 és t_2 elmélet falszifikálhatósági fokának összehasonlítására. A kizárások erősségét, a kizárt szegmentum nagyságát nem tudjuk közvetlenül az absztrakt lehetőségek „körén” mérni. Csak arról beszélhetünk, hogy t_1 elmélet falszifikálhatósági foka nagyobb a t_2-énél, kisebb a t_3-énál stb. Nézzük meg, hogy milyen esetben nagyobb t_1 elmélet falszifikálhatósági foka a t_2-énél. Az eredmény nyilvánvalóan az lesz, hogy abban az esetben, ha t_2 következik t_1-ből, de t_1 nem következik t_2-ből. Ebben az esetben t_1 „hamisításlehetőségei” tartalmazzák a t_2-éit, de fordítva nem; ha t_2 hamis, t_1 is az, de t_1 hamis lehet akkor is, ha olyan absztrakt lehetőségek bizonyulnak valóságosaknak, amelyek nem érintik a t_2 igazságát. Tehát, ha t_1 és t_2 között nincs meg a fenti — logikai tartalmazási — reláció, akkor nincs módunk falszifikálhatósági összehasonlításra.

Ez nyilvánvalóan már önmagában is súlyos, ha nem végzetes eredmény Popper metodológiájára nézve. Hiszen Popper kimondja, hogy t_2 régi elmélet *nem következik* az őt felváltó t_1 új elméletből, hanem csak egy, a t_1 elméletből következő t_3 elmélet valamilyen értelemben vett „megközelítését” alkotja. Helyesebb azonban a végső következtetést a falszifikálhatóságelmélet újabb kifejtése alapján levonni. A falszifikálhatóság fokának fenti, a „Tudományos kutatás logikájának” első kiadásában kifejtett felfogása az új angol kiadásban bizonyos finomításon megy keresztül. Az új, kidolgozottabb koncepciót még nehezebb a logikai apparátus alkalmazása nélkül vázolni. Ezért itt csupán a finomítás lényegére szeretnék utalni néhány mondatban: Az összehasonlítás itt nem az absztrakt — logikai — lehetőségek körének, hanem az empirikus adatok, kísérleti eredmények stb. egy körének vonatkozásában történik.

A tudományban természetesen csak a már egy elmélet fényében interpretált megfigyelések, kísérleti eredmények játszanak szerepet. Következésképpen az empirikus adatoknak az összehasonlítás alapját képező körét mindig egy vagy több elméletre való utalással határozhatjuk csak meg. S ha több elméletről van szó — ezt már én teszem hozzá Popper fejtegetéseihez —, akkor ezeknek az elméleteknek meg kell felelniük legalább annak a követelménynek, hogy ne legyenek egymásnak ellentmondók.

Ha azonban ezt a követelményt jogosan vesszük be a falszifikálhatósági összehasonlítás feltételei közé, akkor az első és a két utóbbi módszertani szabály között ellentmondás van, és a javasolt módszertan egyébként sem képes ellátni feladatát. Az első módszertani szabály az új egységesítő ideákra vonatkozik. Az ilyen új fogalmak az elméleti forradalmakban jönnek létre, amikor paradigmatikus elméletek váltják egymást. A két utóbbi módszertani szabály effektivitása feltételez falszifikálhatósági összehasonlításokat. Falszifikálhatósági összehasonlításokat azonban nem tehetünk abban az esetben, ha t_1 és t_2 két egymást váltó paradigma. Ebben az esetben ugyanis lehetetlen, hogy t_1 és t_2 *együttesen* interpretálják az empirikus evidencia egy bizonyos körét. A t_1-ről a t_2-re történő átmenet, a tudományos forradalom éppen azt jelentette, hogy a t_1 elégtelennek bizonyult bizonyos — a válságot okozó — elméleti és tapasztalati terület feldolgozására, ezért olyan átalakulásnak kellett létrejönnie, amely t_1 eredeti, befejezettnek és véglegesnek gondolt megoldásait is átalakítja. És ez az ellentmondás nem egyszerűen a kifejtés hibája; az első szabályt — amely csak a tudomány forradalmi változásaira érvényes, hiszen a normál tudományos tevékenységet az „ideák" stabilitása jellemzi — el is hagyhatjuk, a kifejtés belső ellentmondását ki is küszöbölhetjük. Ezzel azonban nem változtattunk a módszertan elégtelenségén, a tudományos forradalmak *tényét* ezzel még nem küszöböltük ki. Pedig éppen ezzel az alapvető — a konceptuális sémára vonatkozó felismerésekből következő — ténnyel kell számot vetnie a módszertannak, ha a szerző valóban a mai problémák szintjén akarja megalapozni a tudományos haladásfogalmat. Az utolsó két módszertani szabály feladata, hogy egyértelmű — úgyszólván kvantitatív — választ adjon arra a kérdésre, hogy fejlődés volt-e t_1 elmélet felváltása t_2-vel, s ez a két szabály nem alkalmazható a tudományos forradalmakra. Pedig a tulajdonképpeni kérdés így hangzik: Lehetséges-e tudományfejlődés a tudományos forradalmakon keresztül?

Ezeket a nehézségeket Popper már csak önkényes, erőszakos megoldásokkal, feltételezésekkel képes „kiküszöbölni". Egyrészt felvesz teljesen értelmetlen falszifikálhatósági, illetve alátámasztottsági összehasonlításokat[19]: „Legyen x_1 Einstein gravitációs elmélete; x_2 Newtoné; y a ma rendelkezésünkre álló (interpretált) empirikus evidencia, amely magában foglalja az 'elfogadott' törvényeket is (nem baj, ha a kérdéses elméletek egyike, vagy mindkettő benne van, vagy egyike sincs benne. . .)" (Log: 401). — Egyszerűen nincs értelme annak, hogy a ma elérhető „evidencia", az elméletileg interpretált tapasztalati bizonyítékok magukban foglalják — nyilván interpretációként — mind az x_1-et, mind az x_2-t. Igenis *baj van* akkor, ha az interpretációban benne van mind x_1, mind x_2. Az interpretáció akkor *ellentmondásos*.

[19] Egy igazoltsági-alátámasztottsági összehasonlításról van szó. A példának csak az elejét idézem, mert a felhasznált formalizmus bevezetése sok helyet venne igénybe, s az itt elemzett összefüggésben ugyis csak ez a kiindulás a fontos.

Másrészt a szerző megpróbálja általában tagadni a tudományos forradalmak létezését: „Az itt kifejtett nézettel szemben (Duhem nyomán) fel lehetne hozni azt az ellenvetést, hogy minden ellenőrzési folyamatban szerepet játszik nemcsak az éppen vizsgált elmélet, hanem elméleteink és feltevéseink egész rendszere is. . ., úgyhogy sohasem lehetünk bizonyosak abban, hogy mindezen feltevések közül melyik cáfoltatott meg. De ez a kritika nem veszi észre azt a tényt, hogy amikor két elméletet (amelyek között az experimentum crucisnak kell döntenie) az egész háttér-ismerettel *együtt* vizsgálunk, ahogy valóban kell is tennünk, akkor két olyan rendszer között döntünk, amelyek *csak* a kérdéses két elméletben különböznek egymástól" (Conj: 112). A *közös* háttér-ismeret tételezésére nyilván a falszifikálhatósági összehasonlításokhoz van szüksége Poppernek. Ez a Duhem-kritika jól mutatja, hogy Popper valóban visszaveszi a konceptuális séma szerepére, az elméletek összefüggő rendszer-jellegére vonatkozó felismeréseket, miközben megpróbál kialakítani egy, a tudományos haladást megalapozó logikai módszertant. Ez a Duhem-kritika nem jogos. Legalábbis nem jogos annyiban, amennyiben a normál tudományos tevékenység jellemzőit — a közös háttér-ismeretet stb. — hiposztazálja. Popper megpróbálja tagadni, hogy egyáltalán volna olyan eset, amelyben megbomlik a háttérismeretek rendje, hogy volnának tudományos forradalmak. Tudományos forradalmak azonban vannak, s a nagy elméletrendszerek elvetése, illetve elfogadása nem az egyik kategorikus falszifikációja, valamiféle experimentum crucis által történik.

Természetesen Popper sem tekinti háttér-ismereteinket megváltoztathatatlannak, de a háttér-ismeretek megváltoztatásának módja nála nem különbözik a fenti fejtegetésben leírttól: Ami az egyik alkalommal a háttérismeret egy része volt, az a következő alkalommal a kritika tárgya lehet — de megintcsak úgy, hogy többi ismeretünket e kritikai aktusban semleges háttérként kezeljük. A háttér-ismeret is „mindenütt nyitva áll a bírálatnak, ha csak apránként is (even though only in a piecemeal way)" (Conj: 238). Vajon — kérdezhetjük Poppertől — Einstein elmélete is, amelynek egyébként olyan nagy szerepe volt tudományelméleti nézeteinek kialakulásában, csak ilyen „apránkénti" változást hozott létre?

Mégis, Popper javára szól, ha nem is menti erőszakos, önkényes feltevéseit, hogy a kérdés reális megoldása valószínűleg hasonlít az övéhez. Valószínűleg abban az irányban kell keresni a reális megoldásokat is, hogy ismereteinknek van egy viszonylag szilárd hátterük, van egy viszonylag szilárd ismeretháttérünk. Anélkül, hogy a duhemiánusok helyes felismeréseit is visszavennénk, rá kell mutatni arra, hogy a tudományos megismerésre vonatkozó többé-kevésbé helyes megállapításokat nem lehet kiterjeszteni ismereteink egészére. Ismereteink totalitása, a tudomány eredményei mellett, tartalmazza a mindennapi megismerés, a „common sense" megismerésének felhalmozódott eredményeit is. A mindennapi megismerés eredményei bizonyos értelemben valóban egy szilárd ismeretháttéret jelentenek. Másrészt, ha valóban vannak is tudományos forradalmak, ha valóban létre is jönnek olyan átstrukturálódások, tartalmi változások háttérismereteinkben, melyek lehetetlenné teszik a Popper által posztulált összehasonlításokat, mégis Poppernek igaza van abban, hogy nincs olyan tudományos forradalom, amely *teljesen* elvetné vagy *teljesen* átalakítaná az előzőleg kialakult ismeretrendszert. Ezek az összefüggések azonban már átvezetnek bírálatunk következő szakaszához.

4.

Popper általános tudományfejlődési koncepciójára már az eddigiekben is többször utaltunk: Határozott módosításokat hajt végre a tudományos haladás hagyományos modelljén, anélkül azonban, hogy elvetné ennek helyes magját is. A konceptuális séma szerepére vonatkozó felismerések alapján bírálja a hagyományos felfogást, de a tudomány fejlődését továbbra is előrehaladó, kumulatív folyamatnak ábrázolja. A régi meghaladott elméleteket nem tekinti az új elmélet egy részének, tagadja, hogy a régi elmélet levezethető volna az újból. De azt állítja, hogy egy, a régi elmélethez hasonló, a régi elmélethez közel eső részelméletet valóban tartalmaz az új teória. Az új elmélet — a_1 — és a régi — a_2 — közti viszonyt így jellemzi: „a_1 nem tartalmazza logikailag a_2-t, de tartalmaz ahelyett egy elméletet, amelyhez a_2 nagyon jó megközelítés" (Log: 374). „A régi elmélet — írja —, ha már túlhaladott is, gyakran megőrzi értékét mint az új elmélet egy határesete; változatlanul alkalmazható, legalábbis nagyon jó megközelítéssel, azokra az esetekre, amelyekben azelőtt sikeres volt" (Log: 252, vö. 268, 276). S itt is az einsteini és a newtoni gravitációelmélet az egyik példa.

A szerző ezekben a tételeiben a „megközelítés" terminussal operál. De mit is jelent ez a „megközelítés", ez a „jó megközelítés"? Úgy gondolom, hogy a terminus értelmezésénél eleve kizárhatunk két lehetőséget. Egyrészt valószínűtlen, hogy „jó megközelítésen" azt kellene értenünk, hogy az a_2 elmélet — legyen például itt is a newtoni gravitációelmélet — formulái a sebesség csökkenésével, egyre kisebb tömegek hatását feltételezve, *határértékként adódnak ki* az a_1 elmélet — az adott esetben az einsteini gravitációelmélet — formuláiból. A „megközelítés" terminust Popper nem az a_2 elmélet *levezetésére*, hanem az e levezetés eredményeként kapott a_2 és a kiinduló a_1 elmélet viszonyára vonatkoztatja. Másrészt, alkalmazhatóságának határain belül, a régi elmélet *mérési eredményeit* nem jó megközelítésnek, hanem pontosnak kell tekintenünk. Ma még nem is gondolhatunk annak a parányi értéknek a mérésére, amellyel egy viszonylag kis sebességgel mozgó test, mondjuk egy mozdony tömege — a relativisztikus tömegnövekedés értelmében — megnövekszik. Instrumentalisztikus vonatkozásban — azaz a *gyakorlati számítások* egy bizonyos körében — a régi elmélet *tökéletesen* beválik. (S Poppernél egyébként sem lehet szó a kérdés instrumentalisztikus megközelítéséről — vö. Conj: 111—114).[20]

[20] Ezen a ponton fel kell hívni a figyelmet egy másik, a jó megközelítés fogalmával kapcsolatos tisztázatlanságra is. Poppernél könnyen az a látszat alakulhat ki, mintha a tudomány fejlődése valamiféle teleológikus folyamat volna; teleológikus folyamat abban az értelemben, hogy az egymást váltó elméletek fejlődéssorának magasabban fekvő tagjai mediatizálnák az alattuk levőket. Ilyesmiről azonban szó sincs a valóságos tudományfejlődésben. Az adott példához kapcsolódva azt mondhatjuk, hogy a régi elmélet tartalmát, helyes tartalmát és korlátait egyaránt, a társadalmi praxis egy fejlődési szakasza határozta meg. Egy olyan gyakorlat, amelynek terjedelme, dimenziói nem tették sem szükségessé, sem lehetségessé az új elmélet által feltárt összefüggések figyelembe vételét. Ezt a régi elméletet mostmár, az új elmélet létrehozása után, jellemezhetjük úgy, mint az új elmélet egy részének jó megközelítését. Ezt azonban nem szabad összekeverni az elméletfejlődés meghatározó tényezőinek kérdésével. Természetesen egy pillanatra sem állítjuk azt, hogy Popper ténylegesen teleológikus elképzeléseket vallana. A félreértés lehetősége azonban nem véletlen, szorosan összefügg azzal, hogy Popper még csak kísérletet sem tesz a tudomány és társadalmi gyakorlat viszonyának kidolgozására.

A „megközelítés"-fogalom tehát nem a régi elméletnek az újból történő levezetésére mint matematikai műveletre vonatkozik, és az elmélet instrumentalisztikus felhasználására sem érthető. Popper ezt a fogalmat nyilván valamilyen ismeretelméleti értelemben használja; az elméletek igazságáról, adekvátságáról van szó. Ezt az episztemológiai megközelítésfogalmat azonban *ki is kell dolgozni*, különben elméletünk védtelen marad a duhemiánusok ellenvetéseivel szemben. Így például Kuhn bírálatával szemben is: „Bár [a relativitáselméletből levezethetők olyan formulák, amelyek][21] . . . formailag azonosak Newton mozgástörvényeivel, gravitációs törvényével stb., . . . ezek a formulák mégsem Newton törvényei. Vagy legalábbis nem azok, ha a Newton-törvények nincsenek ellátva egy olyan új interpretációval, amelyet nem lehetett volna kialakítani Einstein felfedezései előtt. A változók és paraméterek, amelyek [az einsteini formulákban] teret, időt, tömeget stb. reprezentálnak, előfordulnak [a levezetett s a newtoni formulákkal formailag azonos kifejezésekben], s *ezekben is* az einsteini teret, időt és tömeget reprezentálják. De az einsteini fogalmak fizikai megfelelői semmiképpen sem azonosak az ugyanolyan nevet viselő newtoni fogalmakéival. (A newtoni tömeg állandó; az einsteini átalakítható energiává. Csak alacsony viszonylagos sebességeknél lehet a kettőt azonos módon mérni, és még ekkor sem kell azonosaknak tekinteni őket)" (Kuhn: 100—101). S Kuhn megfigyelése általánosítható.[22] Ez a probléma mindig felmerül, ha megpróbáljuk egy új elméletből a régebbi — eltérő ontológiájú — elméletet speciális esetként levezetni.

A fenti példa jól mutatja azt is — s ez megintcsak általánosítható —, hogy az ismeretelméleti „megközelítés"-fogalomnak nem adhatunk egy olyan értelmet sem, hogy az új elmélet alapfogalmai egyszerűen több „jegyet" tartalmaznak. Az új elméletre való átmenetkor nemcsak kibővül az azonos névvel jelölt fogalmak tartalma, hanem a régi tartalom jelentős részét el is kell vetni.

Mindebből Kuhn azt a következtetést vonja le, hogy nem állíthatjuk, hogy Einstein elmélete jobb, erősebb, szigorúbb követelményeket tartalmazó, nagyobb informatív tartalmú, mint Newtoné. Nem állíthatjuk, mert a két elmélet *nem ugyanarról beszél*. Az új elmélet kialakításával alapvetően megváltoztattuk a térről, időről, tömegről alkotott fogalmaink tartalmát, megváltoztattuk azt a fogalmi apparátust, amelynek segítségével eddig tapasztalataink világát értelmeztük. Sem az új, sem a régi fogalmi sémán, fogalmi apparátuson belül nincs mód olyan *külső kérdések* felvetésére, amelyek a két konceptuális séma egymáshoz, illetve a valósághoz való viszonyára vonatkoznak. Ha az új elmélet fényében *átértelmezzük* a newtoni alapfogalmakat, akkor természetesen tehetünk összehasonlítást a „newtoni" és az einsteini kifejezések között, megállapíthatjuk, hogy az einsteini kifejezések többet tartalmaznak stb. De észre kell vennünk, hogy a newtoni elmélet átértelmezése következtében itt

[21] A következő idézet fordítása nemcsak meglehetősen szabad, hanem kissé át is alakítja az eredeti szöveget. Nem akartam végigkövetni a szerző viszonylag hosszú formális levezetését, így azokat a részeket, amelyek szimbólumokat tartalmaztak, leírásokkal helyettesítettem. Ezek szögletes zárójelekben vannak.

[22] Az idézett, polgári szerzőktől származó szövegek gyakran egy egész sor különböző vonatkozású, de egyaránt bírálatra szoruló, cáfolatot követelő megállapítást tartalmaznak. Cikkünk természetesen csak témája — a tudományosfejlődés „logikája" — szempontjából elemezheti ezeket a szövegeket. Az ilyen egészen kiugró torzításoknál is, mint pl. Kuhn megjegyzése a tömeg és energia viszonyáról, meg kell elégednünk ellenvéleményünk puszta leszögezésével.

már nem *a külső*, hanem az einsteini elmélet *egy belső* kérdéséről volt szó. Az elavult elméletet „tekinthetjük korszerű utódja egy speciális esetének, de ehhez át kell alakítanunk. És ezt az átalakítást. . . *csak az újabb elmélet kifejezett irányítása alatt* lehet véghezvinni" (Kuhn: 101—102). A régi, a newtoni elmélet keretein belül pedig fel sem merül a valóságos, *külső* összehasonlítás látszata sem. Az összehasonlítást tartalmazó kifejezések lehetőségét nemcsak a terminusok jelentésére vonatkozó — szemantikai — meggondolások zárják ki, mint az előbbi esetben, amikor az új elméletből indultunk ki, hanem a sokkal világosabb és határozottabb szintaktikaiak is. Az összehasonlítást tartalmazó kifejezés ellentmondana a newtoni elmélet *felépítési szabályainak*.

Az összehasonlítás tehát lehetetlen, akár az *új*, akár a *régi elméletből* indulunk ki. S a szerző természetesnek tekinti azt, hogy a két tudományos fogalmi sémán *kívül* nem tételezhetünk fel egy harmadik, kitüntetett — pl. common sense — fogalmi apparátust, hogy a szóbanforgó két elmélet összehasonlításánál nem hívhatunk segítségül valamilyen harmadik ismeretrendszert.

Ezekután valóban nem marad más hátra csak a tudománytörténeti relativizmus: A tudományos haladás Kuhn szerint illuzió. Persze nem elégedhet meg azzal, hogy *megállapítsa* a tudományos haladás illuzórikus voltát. Valamilyen magyarázatot kell találnia arra, hogy mégis miért tartja magát olyan makacsul ez az „illuzió" a tudósok fejében. A magyarázatot előbbi gondolatmenetének alkalmazásával próbálja megadni: Az új elméletek álláspontján nemcsak mindig *lehetőség van* a régi elmélet fogalmainak az új elmélet fényében való átdolgozására, hanem az éppen uralkodó elméletek alapján mindig *meg is teszik* ezt az átalakítást. A „text-book"-okban, a tankönyvekben mindig úgy jelenik meg a tudomány története, mint egy felfelé haladó folyamat, amelynek végpontján az adott pillanatban elfogadott teória van. Nem veszik észre — véli Kuhn —, hogy nem a régi és az új elméletek viszonyáról, hanem csupán az új elméletek belső tagolódásának kérdéseiről beszélnek.

A Kuhn álláspontjához hagyon közel álló Hanson nézeteit bíráló szerzők, valamint a duhemiánusokat általában kritizáló tudományfilozófusok különböző irányokból megközelítve a kérdést, de lényegében mindannyian egységesen azt emelik ki, hogy helytelen az a felfogás, mely szerint az elméletek terminusainak jelentését *teljes egészében és kizárólag* az az elmélet határozná meg, amelyben aktuálisan előfordulnak.[23] Feyerabend rámutat e felfogás súlyos következményeire. Ha valóban helyes ez a — Kuhn által elfogadott — jelentéselmélet, akkor elvileg, logikailag lehetetlen bármely elmélet falszifikációja. Azok a kijelentések, amelyek az elméletnek ellentmondó jelenséget, a kivételt állapítanák meg, csak látszólag falszifikálnák az elméletet — mert a bennük szereplő terminusok, ha a kijelentést valóban összeegyeztethetetlennek tekintjük az elmélettel, egyszerűen *mást jelentenek*, mint az elmélet*ben* szereplők. Illetve, ha az elmélet s a „kivételt" leíró kijelentés közös terminusainak jelentését azonosnak vesszük, akkor a „kivételt" leíró kijelentést értelmetlennek, önellentmondónak kell tekintenünk. Kuhn egyébként el is megy eddig a következtetésig, ezért tekintettük a tudomány fejlődéséről kialakított képét

[23] P. K. Feyerabend: Patterns of Discovery (Hansonnak a 17. jegyzetben említett könyvéről szóló bírálat). Philosophical Rewiew LXIX(1960): 247—253. (Fe:. . .) — M. Brodbeck: Explanation, Prediction and Imperfect Knowledge. Megjelent: Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 3. köt. ed. H. Feigl — Gr. Maxwell. Minneapolis, 1962. (Br:. . .) — E. Nagel: The Structure of Science. London, 1961. 85—87. o.

csak mint fenomenális leírást helyesnek. Szerinte a paradigmatikus elméletek válságát jelentő összefüggő tapasztalati és elméleti terület létrejötte — éppen a fentiek miatt — logikailag, elméletileg nem alapozhatja meg egy elmélet elvetését. Az elméletek elvetése mindig egy teoretikusan megalapozhatatlan, irracionális döntésen alapul. A tudósok — mondhatná Quine nyomán Kuhn — mindig megteszik ezt a döntést, s én mint magánember rokonszenvezem is velük, de mint episztemológus ki kell jelentenem, hogy ugyanannyi joggal tartózkodhatnának is a régi elmélet elvetésétől.

Brodbeck egy lépéssel továbbmegy, s nekünk is az ő vonalán kell továbbindulnunk. Frege nyomán rámutat arra, hogy egy terminus jelentése (eltekintve most a tulajdonnevektől) mindig két mozzanatból tevődik össze. A terminusnak egyrészt van *referenciája*, utal valamilyen jelenségre, jelöl valamilyen jelenséget, másrészt van *értelme*, kimond valamit erről a jelenségről. A referenciák kialakítása logikailag teljesen önkényes, a már meghatározott referenciájú terminusok értelmének meghatározása viszont empirikus kérdés. A bírált Hanson-féle és — nyugodtan hozzátehetjük — Kuhn-féle álláspont összekeveri a két kérdést: Nem különböztetik meg a referenciát és értelmet, az értelem különbségéből a referencia különbségére következtetnek (Br: 259). Valójában az egymást váltó elméletekben a közös terminusok referenciája közös, *csak értelmük* különbözik. Az egymást váltó elméletek ugyanarról a valóságról beszélnek, a valóság ugyanazon jelenségeiről referálnak, de mást, egyre többet, egyre mélyebb összefüggéseket mondanak ki róluk.

De hogyan, min keresztül van adva az elméleteknek ez a közös referenciája? Szükségképpen felmerül ez a kérdés, hacsak nem akarunk újra valamilyen tiszta, elmélettől független megfigyeléseket, „tényeket" feltételezni a közös referencia megadásának bázisaként. Szükségképpen felmerül az a kérdés, hiszen a terminusok referenciájának kialakítása csak *logikai* értelemben önkényes, a tudomány *történeti* folyamatában a fejlődés minden szakasza a tudomány nyelvének egy már meglevő, készentalált rendszeréből indul ki. De tekintsük úgy, hogy erre a kérdésre tudunk felelni. Vajon kizárja-e ez a tudománytörténeti relativizmus lehetőségét? Nem lehet-e, hogy az egymást váltó elméletek, bár ugyanarra a jelenségkörre vonatkoznak, tartalmilag mégis összemérhetetlenek, összehasonlíthatatlanok? Ha alapot találunk az egymást váltó elméletek közös referenciájának rögzítéséhez, még mindig megmarad az a *második feladat*, hogy olyan összefüggést mutassunk ki közöttük, amely kizárja a relativista értelmezés lehetőségét. Ha a közös referencia megállapítása után jobb helyzetben vagyunk is, még mindig nem könnyű feladat határozott értelmet adni annak a kijelentésnek, hogy az új elméletek *többet, mélyebb* összefüggéseket tartalmaznak.

E feladatok megoldását is Kuhn nézeteinek elemzéséből kiindulva fogjuk megkísérelni. „A történetíró — írja Kuhn —, aki a múltbeli kutatások feljegyzéseit a mai történetírás álláspontjáról vizsgálja, kísértést érezhet arra, hogy kijelentse: amikor a paradigmák változnak, a világ maga is megváltozik velük. Egy új paradigma által vezetve a tudósok új eszközöket alkalmaznak és új jelenségeket vizsgálnak velük. De még fontosabb, hogy a forradalom után a tudósok új és különböző dolgokat látnak akkor is, ha a megszokott eszközökkel ugyanazokat a jelenségeket vizsgálják, amelyeket a forradalom előtt. Ez majdnem olyan, mintha a szakmai közösséget hirtelen áttelepítették volna egy másik bolygóra, ahol a megszokott tárgyak új fényben láthatók, és szokatlan tárgyakkal is össze vannak kötve. Persze semmi ilyen nem történik: nincs

földrajzi áttelepítés; a laboratóriumon kívül a mindennapi élet rendszerint éppúgy folyik, mint azelőtt. De mégis, a paradigma-változások arra késztetik a tudósokat, hogy kutatómunkájukban másképp lássák a világot. Amennyiben az ő egyetlen kapcsolatuk a világgal (their only recourse to that world) azon keresztül jön létre, amit látnak és tesznek, azt mondhatjuk, hogy a forradalom után a tudósok egy különböző világra reagálnak" (Kuhn: 110). —Meglepő vaksággal megy el Kuhn itt egy olyan összefüggés mellett, amely talán első kérdésünk megoldását tartalmazhatja: „... a mindennapi élet rendszerint éppúgy folyik mint azelőtt". Első kérdésünk megoldását feltehetően abban az irányban kell keresnünk, hogy — szemben Kuhn felfogásával — igenis *van* egy harmadik, egy „kitüntetett" konceptuális séma, egy kitüntetett interpretáció az egymást váltó természettudományos fogalmi rendszerek mellett — a *mindennapi megismerés*, a „common sense" konceptuális sémája.

A tudományos megismerés szükségképpen kilép a mindennapi megismerés keretei közül, szükségképpen *túllép* a mindennapi megismerésen. A társadalmi gyakorlat fejlődése olyan ismerettartalmak feltárását teszi szükségessé, amelyek már „nem férnek el" a mindennapi megismerés, „a világ gyakorlati-szellemi elsajátításának" (Marx), a gyakorlattal *közvetlenül* összefonódó megismerésnek a keretei között. A legszélesebb értelemben felfogott társadalmi munkamegosztás önálló ágaként létrejön a tudomány. Azzal azonban, hogy a tudomány kilép a „common sense" keretei közül, túllép rajta, a mindennapi megismerés nem lesz a történelmi multé. A tudomány egyre gyorsabb ütemű fejlődése mellett, a fejlődő tudománnyal párhuzamosan a mindennapi megismerés nem szűnik meg, hanem állandóan újratermelődik.[24]

A mindennapi megismerést, a „valóság gyakorlati-szellemi elsajátítását" nemcsak ez az állandósága képesíti arra, hogy az egymást váltó tudományos elméletek, a fejlődő tudomány „közös referenciájának" rögzítésénél *kiindulópontul* szolgáljon. Ez az állandóság egyébként is csak viszonylagos. Az állandóan újratermelődő mindennapi megismerés maga is egy lassú fejlődésen megy keresztül, újratermelése bővített újratermelés (gondoljunk itt az őstársadalmak mágikus elképzelésekkel átszőtt tudatára, szemben a mai mindennapi tudattal). A tulajdonképpeni állandóság elsősorban strukturális — a mindennapi tudat *közvetlensége*. S ez a másik mozzanat, amelyet ki kell emelnünk első kérdésünk megválaszolásához. A gyakorlattal összefonódó, a gyakorlatba beleszőtt mindennapi megismerés eredményeit a gyakorlat *állandóan* verifikálja is. Ennek megfelelően a mindennapi megismerés, a „common sense" a közvetlen magátólértetődőség hangsúlyával írja le világunkat. A „common sense" — szemben a tudománnyal — nem hipotetikus, hanem a közvetlen bizonyosság igényével lép fel, nem tartja szükségesnek „tételei" *külön* ellenőrzését.

Természetesen nem elég rámutatni arra, hogy ez a közvetlenség kitüntetett szerepet biztosíthat a „common sense"-nek, az egymást váltó tudományos konceptuális sémák közös valóságalapjának meghatározásánál. A mindennapi megismerés közvetlensége *mögött* a társadalmi gyakorlat összfolyamatának közvetítései vannak. A kérdés tulajdonképpeni megoldásához ezeket a köz-

[24] A jelenségre már Spinoza rámutatott: Etika. II. rész, 35. tétel. Megjegyzés. — Szellemesen írja le a jelenséget Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922. 535—536. o. — A mindennapi megismerés újratermelődésének *szükségességét* azonban csak a kérdés marxista elemzése mutatta ki: G. Lukács: Aesthetik. I. Teil. Die Eigenart des Aesthetischen. 1. Halbband. 42—44. o. Neuwied am Rhein, 1963. (Werke 11. Bd.)

vetítéseket kellene kidolgozni. Ha az egymást váltó tudományos konceptuális sémák „külső" kérdéseinek megválaszolásához szükséges bázis problémáját a mindennapi megismerésre, „a világ gyakorlati-szellemi elsajátítására" támaszkodva fel is dolgoztuk volna — ahogy az ezekben az *utalásokban* egyáltalán nem történt meg —, még mindig nyitva maradna a „common sense" külső kérdése. *Hogyan* verifikálja a gyakorlat mindennapi ismereteinket?

Ennek a bírálatnak azonban nem lehet feladata a kérdések rendszeres, pozitív kifejtése. Csak arra szorítkozhattunk, hogy kimutassuk a meglevő, az adott megoldások elégtelenségét, s legáltalánosabb körvonalaiban vázoljuk a feltételezhető pozitív megoldást. Mindenesetre a „common sense" bizonyos vonásaihoz kapcsolódó megoldási javaslatunk mellett szól, hogy a mindennapi megismerésből való kiindulás termékenynek látszik második feladatunk szempontjából is.

A mindennapi megismerésből kilépő tudományos megismerés nem olvasztható egyszerűen magába a mindennapi megismerés felhalmozott eredményeit, át kell dolgoznia, ki kell javítania őket. A tudomány *túllép* a mindennapi megismerésen, de ez nem jelenti azt, hogy teljesen el is szakadhat tőle. A tudomány elméleti túlvilágán is számot kell adni előző, földi életünkről. Erre először Spinoza mutatott rá. Egy példájában arról beszél, hogy úgy látjuk, mintha a Nap kicsi volna, és nem volna messze tőlünk. De, „ha megtudjuk is később, hogy 600 földátmérőnél nagyobb távolságban van..., mégis azt fogjuk képzelni, hogy közel van hozzánk".[25] A mindennapi tudat bizonyos tartalmainak ez az újratermelődése arra kényszeríti az e tartalmakon túllépő tudományt, hogy számot adjon róluk. A tudomány — tanítja Spinoza — nem állhat meg a különbség egyszerű tételezésénél, a mindennapi elképzelés „tévesnek" nyilvánításánál. Meg kell találnia azt az igazságmagot, amely lehetővé teszi a „téves" — valójában: *korlátozottan, nem teljesen* igaz — elképzelés létrejöttét. Magyarázatot kell adnia, amelyből kiderül, hogy itt nem valamilyen *alap nélküli* képzelődésről, agyrémről van szó.

De ugyanez a helyzet a tudományon belül egymást váltó elméleteknél is. A mindennapi tudat és a tudomány *párhuzamossága* csak jobban előtérbe helyezi a tudományos elméletek egymásutániságában is meglevő összefüggést. Az egyik, hosszú ideig bevált, de később válságba jutott elméletről nem úgy megyünk át a másik elméletre, mintha hirtelen egy másik világba cseppentünk volna, ahol elfelejtettük előző életünket. A régi elmélet valóban nem vezethető le az újból, az új elmélet valóban nem *tartalmazza* a régit. A levezetett formulák mást mondanak ki ugyanazon jelenségekről, mint a régi elmélet. De ha csak ezt állapítjuk meg, akkor még nem merítettük ki a régi és az új elméletből levezetett törvények kapcsolatának tartalmát. Nemcsak az jelent belső kapcsolatot köztük, hogy közös a „referenciájuk", hanem az is, hogy az új elméletből visszakapott, formailag a régiéivel azonos törvények *levezetésének módja* magyarázatul is szolgál a régi törvények „tévességére". Megmagyarázza, hogy a régi, korlátozottnak bizonyult elmélet miért vált be olyan sokáig, miért kapott gyakorlati igazolást, miért alkalmazható a gyakorlati számítások céljaira, instrumentalisztikus használatban továbbra is egy bizonyos körben. A levezetés megmutatja, hogy — a már felhasznált példánál maradva —

[25] Spinoza: Etika. Fordította Szemere Samu. Budapest, 1952. 174. o.

viszonylag kis sebességek, és viszonylag kis tömegek esetén az ellenőrzésnél *nem is jelentkezhettek* a newtoni mechanika korlátai.

Ezeknek az összefüggéseknek a kidolgozása és megfelelő általánosítása után — ami jelentős szaktudományos és tudománytörténeti jártasságot igénylő feladat volna — bizonyára kimondhatnánk, hogy a tudománytörténeti folyamat megcáfolja a relativisták állításait. Nemcsak elméleti megfontolások bizonyítják, hogy a tudománytörténeti folyamatban egymást váltó elméletek nem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint önmagukba zárt, elválasztott külön „világok". Maga a tudományos *gyakorlat* irányul arra, hogy folyamatosságot teremtsen, számot adjon előzményeiről. Kuhn — szofisztikus módon — éppen ezt használta fel, amikor a tudományfejlődés „illúziójának" keletkezését igyekezett megmagyarázni. — Ezeket az összefüggéseket kell kidolgozni, ha határozott értelmet akarunk adni Popper azon tételének, hogy a régi elméletek megközelítései, jó megközelítései az új elméletek bizonyos részeinek. Ezen az úton kell haladni akkor, ha úgy akarjuk bírálni a tudományos haladás leegyszerűsítő, elavult felfogását, hogy közben le ne csússzunk a tudománytörténeti relativizmus álláspontjára.

Ezen a vonalon lehet talán bírálni a tudományfejlődés általános tagadásához viszonyítva kisebb jelentőségű duhemiánus túlzásokat is, ezen a vonalon kellene keresni Kuhn szép, de csupán a jelenségszinten helytálló, fenomenális leírásainak mélyebb megalapozását. Az a *látszat*, hogy — Einsteinnel szólva — „az elméleti fizikának tetszőlegesen sok rendszere lehet", hogy a tudományos problémaszituációkból végtelen sok egyaránt lehetséges út vezet ki, abból keletkezik, hogy a duhemiánusok az egyes tudományos elméletek problémáit közvetlenül mint ismereteink egésze és a tapasztalat viszonyának problémáit állítják be.[26] Nemcsak azt nem veszik figyelembe, hogy az ismereteink és tapasztalataink viszonyára vonatkozó probléma megoldásánál nem lehet eltekinteni a mindennapi megismeréstől, hanem a tudomány megelőző fejlődésére sincsenek tekintettel. Valójában azonban az a tény, hogy minden megoldási javaslatnak *számot kell adnia* a tudomány eddigi eredményeivel való kapcsolatáról, hogy a tudománytörténeten belül van egy folytonosság, hogy a tudományfejlődés minden adott foka egy bázist képez a további megoldások számára — *jelentősen leszűkíti* a választási lehetőségek körét. Ugyanígy nem vethetünk el egyetlen tételt sem pusztán a tudományos ismereteink bizonytalan, hipotetikus jellegére való absztrakt hivatkozással. Minden tétel, minden elmélet érintkezik ezzel a bázissal, bele van szövődve ebbe a bázisba. Ezeknek a kapcsolatoknak a mélységétől, szélességétől függ annak a mértéke, hogy mennyire tartjuk bizonytalannak az adott tételt, elméletet. S ebből már adódik a Kuhn által olyan találóan leírt tudománytörténeti jelenségek általános magyarázata is. Az ebbe az ismeretháttérbe egészen mélyen, szélesen beleépült tételek, elméletek elvetésére, korrigálására is sor kerülhet, de csak akkor, ha már végképp úgy látszik, hogy a problémákat nem lehet elhanyagolni, és nem is oldhatók meg kisebb felszíni korrekciókkal. Ugyanúgy, ahogy az elméletek elvetése is teoretikusan indokolható, *nem* tisztán praktikus, és legfeljebb pszichológiailag motiválható döntésen alapul, ugyanúgy az elméletekhez való „ragaszkodásnak" is teoretikus alapja van. Nem azért „ragaszko-

[26] Az itt következő fejtegetés Vajda Mihály *Az evidencia problémája* c. cikkére támaszkodik. Magyar Filozófiai Szemle VIII(1964): 246—248.

dunk" a mélyebben begyökerezett elméletekhez, mert lusták vagyunk[27] az elvetésükkor szükséges nagyobb, forradalmi átalakításokat elvégezni háttérismereteinkben, hanem azért, mert viszonylag szélesebb gyakorlati és kísérleti verifikációt kaptak.

5.

Popper világnézeti következtetéseket von le tudományelméletéből. Ezek megértéséhez néhány vonással ki kell egészítenünk a tudományfejlődési koncepciójáról rajzolt képet. Láttuk már, hogy elmélete szerint — szemben a duhemiánusokkal — a tudomány története a tudományfejlődés története, a fejlődő tudomány létrája egyenesen az igazságnak van támasztva. Utaltunk arra is, hogy mindig csak akkor léphetünk egy fokkal feljebb ezen a létrán, ha már megtaláltuk annak a foknak a gyenge pontját, amelyen eredetileg álltunk, csak elméletünk falszifikációja után. Arról azonban nem volt szó, hogy Popper a falszifikáció, a gyenge pont megtalálását teljesen irracionálisnak tekinti. Semmi sem garantálja, hogy megtaláljuk az elmélet gyenge pontját, hogy egyáltalán valaha is lehetőség nyílik a továbblépésre. S éppígy teljesen irracionális, hogy a falszifikációt valahogy megtalálva sikerül-e elkapnunk a következő, magasabb fokot. A tudományos felfedezéseket mind az ellenőrzés, a falszifikáció, mind az új hipotézisek megalkotásának vonatkozásában teljesen irracionálisnak tételezi. A tudomány útját Poppernél ebben a vonatkozásban *kváziracionálisnak* nevezhetnénk. A tudományfejlődés lépései egy teljesen racionális úton, egy racionális cél felé haladnak. De hogy sikerül-e megtenni a következő lépést, sikerül-e továbbhaladni ezen az úton — ezekre a kérdésekre nincsen racionális válasz, ezek a kérdések újra és újra teoretikusan megoldhatatlan rejtélynek látszanak. A duhemiánusok irracionalizmusa, amelyet olyan élesen bírált a tudományfejlődés útjának vonatkozásában, egy másik ponton újra megjelent nála is.

A szerző az általa „hisztorizmusnak" nevezett álláspontal — a marxizmust is a hisztorizmus egy válfajának tekinti — szemben tagadja a történelmi—társadalmi előrelátások lehetőségét: Ha a tudomány fejlődésére vonatkozóan nem tehetünk racionális előrelátásokat, akkor nincs társadalmi előrelátás sem. Ezt a következtetést „A hisztorizmus nyomorúsága" c. munkájának[28] előszavában így fejti ki: 1. A történelem menetét erősen befolyásolja a megismerés, a tudomány fejlődése. 2. A megismerés, a tudomány fejlődését azonban nem tudjuk racionálisan előrelátni. 3. Tehát nincs társadalmi—történelmi előrelátás sem.

Ez a gondolatmenet egy hamis körön alapul: A társadalom mozgásának irracionálitását a tudományfejlődés irracionalitásából vezeti le, de a tudományfejlődést azért találja irracionálisnak, mert elszakította a társadalmi termelés fejlődésének törvényszerűségeitől. — A marxi tudományelmélet egyik alapvető feltételezése, hogy nemcsak egy, a tudománytól a termelési gyakorlatig, hanem egy, az ipartól, a termeléstől a tudományig vezető hatásvonal is van. Tudomány és termelőmunka kapcsolatát nemcsak mint a tudomány alkalmazását,

[27] Feyerabend, aki Popper kategorikus falszifikációelméletét követi, Popper nyomán halad a falszifikációs türelmetlenségben, „nem konceptuális", csupán pszichológiai okot lát arra, hogy a formális falszifikációt nem mindig követi valóságos falszifikáció a tudománytörténetben (Fe: 249).

[28] K. R. Popper: The Poverty of Historicism. London, 1957. IX—X. o.

a tudománynak a termelésre tett hatását, hanem mint a termelés, az ipar fejlődésének a tudomány fejlődésére gyakorolt befolyását is elemeznünk kell. És Marx éppen ezt az utóbbi mozzanatot tartotta a döntőnek: „a 'tiszta' természettudomány is mind *célját*, mind *anyagát* csak a kereskedelem és az ipar, az emberek érzéki tevékenysége által kapja meg".[29] És Engels így ír: „Ha a társadalomnak valamilyen technikai szükséglete van, úgy ez jobban fejleszti a tudományt, mint tíz egyetem".[30] A marxi tudományelmélet szerint tehát a tudományfejlődés ütemét, menetét a termelés fejlődése szabja meg. A tudományfejlődés marxi elmélete alapján egyáltalán nem meglepő, nagyon is természetes, hogy a társadalmi termeléssel való reális, sokoldalú összefüggéséből kiszakított tudomány fejlődése teljesen meghatározatlan üteműnek, irracionálisnak tűnik.

A polgári tudományelmélet, amennyiben számbaveszi a termelés és tudomány összefüggéseit, elsősorban a döntő tudományelméleti problémák szempontjából másodlagos, kevésbé lényeges összefüggésre mutat rá, a tudománytól a termelés felé vezető hatásvonalra. Ez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének kivételek, ne lennének még a mai polgári tudományelméleti írók között is olyanok, akik feltárják a termelés és tudomány reális *kölcsön*hatásának bizonyos mozzanatait.[31] Ezeknek a megkülönböztetéseknek azonban nincs döntő jelentőségük, mert az újabb polgári tudományelméleti irodalomra már nem az a jellemző, hogy a reális *kölcsön*viszonyoknak csak az egyik oldalát emelik ki, hanem az, hogy ez az egész kérdés teljesen háttérbe szorul. S ennek nemcsak világnézeti okai vannak, ha végső soron a világnézeti tényezők döntenek is ebben a kérdésben. A modern elméleti tudomány fejlődésének a termelési gyakorlat fejlődésével való kapcsolatai ugyanis olyan áttételesek, olyan közvetettek, hogy feltárásuk egészen más, mélyebb, finomabb elemzést igényel, mint mondjuk a reneszánsz tudományfejlődésénél felmerülő hasonló problémák megoldása. Így az itt következő néhány megjegyzés érvényességét eleve a tudományfejlődés régebbi korszakaira szeretnénk korlátozni. S ezen belül is szükségképpen az ötletszerűség jellemzi megjegyzéseinket, mert bár a tudománytörténet korábbi szakaszain elvileg sokkal könnyebb lenne a reális kölcsönhatás kimutatására irányuló marxista kutatás helyzete, e tekintetben valójában még az első lépések megtételéről sem igen beszélhetünk.

A falszifikációval, az elméletek gyenge pontjának megtalálásával kapcsolatos irracionalitás látszatának eloszlatását két oldalról is meg lehet kísé-

[29] Marx és Engels Művei. 3. köt. Budapest, 1960. 27. o.

[30] Marx—Engels: Válogatott levelek. Budapest, 1950. 545—546. o.

[31] A még közvetlenül az ipari forradalom hatása alatt álló Herschelt és a reális, a termelési gyakorlattal összeszövődő tudományos praxis kérdéseit is figyelembe vevő Pólányi Károlyt említhetjük itt a bírálatunkban szereplő szerzők közül. Herschelnél az ipari felhasználás a tudományos elméletek verifikációja, a „tiszta" tudományos folyamat befejező aktusa, *benne van* magában az elméleti tudományban, s nem a befejezett, a „tiszta" tudomány által létrehozott eredmények utólagos alkalmazása (Disc: §. 8). A tudomány és az ipari mesterségek között *kölcsönhatás* van — mutat rá Herschel. A mesteremberek, sőt az egyszerű munkások is termékeny problémákat állíthatnak a tudósok elé; ugyanis meg tudnak *csinálni* olyan dolgokat, amelyeket a tudós még nem tud *megmagyarázni* ; az ilyen jelenségek megmagyarázása azután nemcsak az ipart, hanem a tudományt is előreviszi (Disc: §. 43). S Pólányi munkájának egyik fejezete, nagyon szép elemzéssel, gazdag anyagon mutat meg egy hasonló összefüggést. Amikor egy termelési technológiát tudományos szintre akarunk emelni, akkor derül ki, hogy mennyivel többet tudunk megcsinálni, mint megmagyarázni (Pol: Part II. Ch. 4). Pólányi azonban, bár látja a praxis erősebb voltának sok következményét, a tudomány fejlődését mégis immanens tényezőkből próbálja levezetni, behoz egy önálló „szükségletet", „intellektuális szenvedélyt" a tudományfejlődés magyarázatára.

relni. Egyrészt rá lehet mutatni arra, hogy az elméletek gyakorlati alkalmazása, gyakorlati ellenőrzése mindig sokkal erősebb, szigorúbb, mint a kísérleti próba. A kísérleti ellenőrzésre éppen az jellemző, hogy egy vagy legalábbis nagyon kevés tényezőt vizsgál egyszerre, a gyakorlati alkalmazás viszont egyszerre és minden oldalról teszi próbára az elméletet, olyan hibalehetőségeket mutathat meg, amilyenekre az elméleti diszkusszió nem tudott rávilágítani. A gyakorlat mindig sokkal ravaszabb, mint az elmélet. Másrészt, bár a paradigmatikus elméletek hibáival szemben tanúsított türelem nem pusztán valamiféle lustaság, „gondolkodási ökonómia", „a legkisebb erőkifejtésre való törekvés" eredménye, hanem teoretikus, ismeretelméleti alapjai vannak, látni kell azt is, hogy a tudomány társadalmi jelenség, fejlődését nemcsak „tiszta" elméleti tényezők, hanem a tudományos közösség, s az annál szélesebb társadalmi csoportok egyáltalán nem „tisztán" tudományos *érdekei* is befolyásolhatják. Ha minden formális falszifikáció materiális, tudománytörténeti jelentőségű falszifikációvá válna, megszűnnék működni az a mechanizmus, amely a szakmai közösséget az adott elméletek alapos, a lehető legnagyobb pontosságú és részletességű kidolgozására ösztönzi, a tudomány az állandó válság, a széthullás állapotába kerülne. Látni kell viszont azt is, hogy ennek a mechanizmusnak mindig van, vagy legalábbis mindig lehetséges egy túlfutása. Nem véletlen — Kuhn ezt a tudományfejlődés általános jellemzőjének tekinti —, hogy az új, a forradalommal uralomra kerülő paradigma mindig anticipálva van. Az új paradigmatikus elmélet mindig megtalálja a régi elméletek perifériáján, a gyakran kuriózumnak, puszta játéknak vagy éppen hóbortnak tekintett kísérletek, elgondolások között a maga elődjét. Arra azonban *mégsincs* lehetőség, hogy a tudományonkívüli érdekek, vagy ennek a mechanizmusnak a túlfutása végleg megakasszák a tudományos haladást. Az egyre egyetemesebbé váló termelési gyakorlat áttöri ezeket az érdekeket, áttöri ezeket a mechanizmusokat, a gyakorlat által felvetett problémákat nem lehet kikerülni. (A legkézenfekvőbb példát itt természetesen a reneszánsz tudományos forradalmai szolgáltatják.)

De mi a helyzet a *felfedezés* irracionális mozzanatával? Az eddigi fejtegetések csak arra próbáltak utalni, hogy — szemben Popper álláspontjával — a tudományos válságok kitörése, a falszifikáció megtalálása egyáltalán nem véletlenszerű, irracionális, az irracionalitás látszata csak akkor jön létre, ha a tudomány fejlődését elszakítjuk az ipar, a termelés fejlődésétől. Poppernél azonban a falszifikációból adódó probléma *megoldása*, a szorosabb értelemben vett *felfedezés* folyamata is irracionális.

Úgy gondoljuk, hogy itt sincsen irracionalitás, annak ellenére, hogy a kérdés megoldását hiába is keresnénk valamiféle heurisztikus logikában. *Nincsenek* olyan szabályok, amelyek garantálnák a megfigyelésektől a „jó" elméletekhez való eljutást. Mill módszerei evvel az igénnyel léptek fel, s hibáikra már a korai antiinduktivisták rámutattak; e módszerek alapján csak akkor lehet felfedezéseket tenni, ha a felfedezés tulajdonképpen már megtörtént. De a korai antiinduktivisták, különösen Herschel, már azt is látták, hogy a felfedezéseknek nem is *lehet* logikája a fenti értelemben, mert egy elmélet tapasztalati, megfigyelési alapja nem olyan valami, ami már az elmélet kialakítása előtt készen van, ezt az alapot jórészt csak az elmélet kifejezett irányítása alatt tudjuk feltárni.

S ma már valóban senki sem akar heurisztikus logikát csinálni. A modern fizikában általánossá lett a megfigyelhető jelenségeknek nem-megfigyelhető

mikrojelensegekkel való magyarázata. A megfigyelhető és nem-megfigyelhető közti szakadékot csak a hipotézis tudja áthidalni; az „absztrakciós" módszer, a megfigyelhető jelenségek közös megfigyelhető vonásainak kiemelése elvileg alkalmatlan a mikro-magyarázatokhoz való eljutásra. A heurisztikus logika körüli, újra és újra fellángoló viták csupán abból adódnak, hogy egyes szerzők a felfedezés logikájával szembeni kifogásaikat csupán intuicionista terminológiával képesek megfogalmazni, míg mások csak úgy képesek kifejezni azt az *önmagában* triviális megállapítást, hogy a felfedezés folyamatában a módszeres-rendszeres eljárásoknak, a diszkurzív gondolkodásnak szerepe van, hogy — a felfedezésnek *logikája* van.[32]

A felfedezési folyamat sokszor megfigyelt és leírt szakasza az illumináció (Poincaré terminológiája). Az eszmék mintegy maguktól ötlenek a tudós eszébe, mondjuk reggel arra ébred, hogy tudja egy matematikai probléma megoldását, amelyet előző nap még nem tudott. Persze valóban csak *önmagában* triviális az a megállapítás, hogy az illumináció csak akkor következik be, ha a tudós már előzőleg birkózott a problémával; a megoldás akkor is aktív kutatás eredménye, ha a kutatást és a megoldást egy passzív szakasz, egy olyan szakasz választja el, amelyben a kutató — legalábbis tudatosan — nem foglalkozik a kérdéssel. A felfedezési folyamat különböző szakaszai közti viszony pszichológiai vizsgálata a legérdekesebb feladatok egyike; s nem kétséges, hogy az itt feltárt *törvényszerűségekből* levont következtetések *alkalmazhatók* is. A matematika vonatkozásában Poincaré úttörő munkái, Hadamard és Pólya nyomán gazdag heurisztikai irodalomról beszélhetünk. A ténytudományok terén pedig egy, a heurisztika hagyományos feladatkörén kívüleső területen alkalmazzák ezeket a törvényszerűségeket — a tudományszervezésben, a tudományos kutatás tervezésében. A tudományos kutatásnak ez a kialakulóban levő technikai elmélete persze már nem a bölcsek kövét keresi, nem olyan szabályokat próbál találni, melyek betartása *biztosítja* a „jó" megoldások, hipotézisek felfedezését.

A tudományfejlődés racionális menetére vonatkozó kérdés azonban nem a kutatási technikák hatékonyságának a kérdése. A felfedezés—problémamegoldás. Ha nincs biztosítékunk arra, hogy a tudomány termékeny, megoldható problémákkal foglalkozik, ha a tudományos problémák álproblémák is lehetnek, akkor a legkidolgozottabb, legjobb kutatási technika sem segít — a tudományfejlődés menete szükségképpen irracionális marad. Egy tudományelméleti író szerint a tudományos felfedezés, a tudományos alkotótevékenység a keresztrejtvények megoldásához hasonlít. A tudományos problémák nem azért megoldhatók, mert van egy olyan módszerük, amelynek segítségével, amelynek követésével biztosan eljutunk a megoldáshoz. Ilyen módszer nincs, és nem

[32] N. R. Hanson *igennel* válaszol az egyik tanulmányának címében feltett kérdésre: „Van-e a felfedezésnek logikája?" Szellemesen mutat rá a kérdés elhanyagoltságára a mai tudományelméleti irodalomban. A hipotetiko-deduktív megközelítés, a tudományelméleti elemzésnek az a típusa, amely a már meglevő hipotézisekből és a deduktív ellenőrzésükből indul ki, olyan, mint a receptek egyes szakácskönyvekben. „Vegyünk egy pisztrángot. . ." — így kezdődnek a receptek. Pedig az igazi kérdés az, hogy honnan vegyük a pisztrángot. Az igazi kérdés a hipotézis felállítása (Current Issues. . . 31. o., a bibliográfiai adatokat lásd a 16. jegyzetben). Cikke azonban egyáltalán nem lép fel azzal az igénnyel, hogy „szabályokat", „recepteket" adjon a hipotézisek felállítására. Csupán annak a folyamatnak az általános vonásait akarja feltárni, amely a hipotézisek felállításához vezet. Azon, hogy ennek a folyamatnak logikája van, egyszerűen azt érti, hogy ez a folyamat racionális, diszkurzív gondolkodási folyamat.

is lehet, ahogy nincs „módszer" a keresztrejtvények megoldására sem. *A tudományos problémák egyszerűen azért megoldhatók, mert van megoldásuk, biztos, hogy van egy jólmeghatározott megoldásuk*, ahogy a keresztrejtvényeknek is. A keresztrejtvény-hasonlat persze túlzó. A tudományban *vannak* álproblémák. Vannak olyan problémák, amelyek egy-egy paradigmatikus elmélet tisztán történelmi oldalából erednek; olyan kérdések, amelyek az elméletnek éppen azzal a részével kapcsolatban vetődnek fel, amelyet az újabb elméleteknek meg kell haladniuk. Ezekre a kérdésekre nincs megoldás, nem azért, mert túl nehezek, hanem, azért, mert rosszul vannak feltéve. A hasonlatnak mégis van egy racionális magja.

Jóllehet a tudományban *vannak* álproblémák, a legfontosabb, a tudományfejlődés szükségszerű fordulatait jelentő problémákra azonban van megoldás. Ez utóbbiakat ugyanis — mint láttuk — a gyakorlat, a termelés fejlődése veti fel vagy állítja előtérbe. S amikor a gyakorlat vet fel egy problémát, akkor biztos, hogy van megoldás is. A gyakorlat, az emberi érzéki tevékenység által felvetett problémák szükségképpen empirikus jellegűek, nem eredhetnek ismereteink torz, hamis oldalából. Az ilyen problémákhoz a társadalom biztosítja a megoldáshoz szükséges energiát, s maga a gyakorlat a megoldáshoz szükséges anyagot.

Popper egy másik világnézeti következtetését a már elemzett „megközelítés" fogalom általánosításából vonja le. Mai tudományelméleti összképében a „megközelítés" nemcsak az egymást váltó elméletek viszonyát, hanem az egész tudományfejlődés és az „igazság" viszonyát is jellemzi. Előbbi hasonlatunkat folytatva azt mondhatjuk, hogy bármilyen magasra jutunk is fel a tudomány létráján, még mindig végtelen sok létrafok van előttünk. Ebből — szerinte — az következik, hogy liberálisnak kell lenni. Minden „totalitariánus" elv, a társadalom megváltoztatásának minden átfogó programja — szerinte — azon a hallgatólagos vagy kimondott feltételezésen alapul, hogy bizonyos személyek vagy csoportok aktuálisan birtokában vannak „az igazságnak", feljutottak a tudomány csúcsára (Conj: 6—9). Az emberi megismerés határait ismerő liberális nem lép fel ilyen átfogó programmal, nem törekszik a társadalom forradalmi megváltoztatására, óvatosan, apránkénti (piecemeal) reformokkal igyekszik segíteni a társadalmi bajokon...

Ezek a következtetések természetesen nem túlságosan mélyértelműek, nyugodtan nevezhetjük laposaknak őket. Mégis nagy segítséget nyújthatnak a neopozitivizmus valóságos világnézeti tartalmának meghatározásánál. Popper ezekben a fejtegetéseiben kifecsegi a neopozitivizmus világnézeti tartalmának titkát. Elárulja, hogy mennyire illuzórikus az az — egyébként tulajdonképpen általa is osztott — elképzelés, hogy a neopozitivizmus „tisztára tudományos kritikája" kivezet az elbizonytalanodott polgári értelmiség világnézeti problémáinak káoszából, hogy a neopozitivizmus nem világnézet, hogy a neopozitivizmusnak legfeljebb világnézeti *implikációi* vannak egy teljesen negatív értelemben. Egy teljesen negatív értelemben, amennyiben feltárja a világnézeti problémák irrealitását, látszólagosságát, megmutatja, hogy a világnézeti problémák valójában csak álproblémák.

Senki sem fejezte ki jobban a neopozitivizmusnak ezt az illuzórikus negatív viszonyát a világnézeti kérdésekhez, mint Popper a „Tudományfilozófia — Személyes feljegyzés" c. esszéjében. „A birodalom összeomlása után — írja — forradalom volt Ausztriában, a levegő telítve volt forradalmi eszmékkel és jelszavakkal, új és gyakran vad elméletekkel. Az engem érdeklő elmé-

tek közül kétségtelenül Einstein relativitáselmélete volt a legfontosabb. Marx történelemelmélete, Freud pszichoanalízise és Alfred Adler 'individuálpszichológiája' érdekeltek még... 1919 nyarán kezdtem érezni, hogy nem vagyok megelégedve a három elmélettel — a marxista történelemszemlélettel, a pszichoanalízissel és az individuálpszichológiával; kezdtem kételkedni a tudományosságra való igényük jogosultságában. Problémám először talán ebben az egyszerű formában fogalmazódott meg: 'Mi baj van a marxizmussal, a pszichoanalízissel és az individuálpszichológiával? Miért különböznek ezek annyira a fizikai elméletektől, Newton elméletétől és különösen a relativitáselmélettől?'... Majdnem azt éreztem, hogy a három elmélet, bár a tudományosság pózában tetszeleg, közelebb áll a primitív mítoszokhoz, mint a tudományhoz..." (Conj: 34). E személyes beszámoló fényében egész tudományelmélete úgy jelenik meg, mint ennek az „érzésnek", sejtésnek a realizálása, kísérlet annak racionális bizonyítására, hogy a világnézeti problémáknak semmi közük a tudományhoz. S mégis senki sem árulja el jobban a neopozitivizmus valóságos világnézeti tartalmát, világnézeti előfeltevéseit, mint ő.

Ha ugyanis mostmár befejezésül a világnézeti implikációk ismeretében újra áttekintjük tudományfilozófiájának belső összefüggéseit, nem nehéz felfedezni, hogy a politikai, világnézeti állásfoglalás a tudományelméletnek nemcsak függeléke, következménye, hanem — tudva vagy tudattalanul — meg is előzi azt, a világnézeti állásfoglalás a tudományelmélet kiindulópontját alkotja. Nem nehéz kimutatni például, hogy a tudományos forradalmak létezésének tagadása nemcsak Popper tudományelméleti tévedéseinek következménye. Az apránkénti (piecemeal) tudományfejlődés koncepciója csak lapos liberális—reformisztikus társadalomfejlődési koncepciójának a tükre, a társadalom apránkénti fejlődéséről szóló elméletének tudományelméleti mása. Ha Popper elfogadná a tudományos forradalmak létezését, akkor *ugyanazzal a levezetéssel*, amellyel a tudományfejlődés állítólagos irracionalitásából a társadalomfejlődés irracionalitását vezette le, le kellene vezetnie a társadalmi forradalmak elkerülhetetlenségét is.

Ez persze csak egy példa, és egy különlegesen szembeötlő, felszínen fekvő példa a neopozitivista tudományelmélet világnézeti jellegének, világnézeti előfeltevéseinek megmutatásához. Egy szélesebb elemzés azonban feltárhatná, hogy a tudományfejlődési koncepciók itt vázolt mindkét típusában felszínre került irracionalista mozzanatok is ennek a világnézeti előfeltételezettségnek a következményei, hogy a neopozitivista tudományelmélet egészében és általában egy közvetlen kifejtésre nem kerülő, de nagyon határozott és nagyon hatékony világnézeti állásfoglalás terméke.

«ЛОГИКА» РАЗВИТИЯ НАУКИ В НЕОПОЗИТИВИЗМЕ

Дьёрдь Бенце

Осознание того, что наука исходит не из «чистого наблюдения», что налюдательную основу науки составляют ответы действительности, даваемые ею на поставленные теорией вопросы, поколебало традиционную теорию научного прогресса. На основании осознанного факта мы должны спросить: можно ли говорить о том, что сменяющие друг друга в истории науки теории обладают *общим* опытным базисом, *общей* действительной основой, что сменяющие друг друга теории сообщают нам все более широкие и глубокие знания об *одной и той же* действительности? Некоторые авторы — к ним относится и Кун — отвечают на этот вопрос отрицательно. По их мнению, теории, сменяющие друг друга в процессе истории науки, создают несравнимые, замкнутые миры, представление о научном прогрессе — иллюзия. Однако, понятие научного прогресса все еще не выте-

снено из буржуазной философии науки. Поппер делает попытку выработать новое понятие научного прогресса. Попытка его безуспешна, но поучительна. Безуспешна, ибо приводит к новому понятию научного прогресса, «незаметно» отбросив между тем признание конструктивной роли теорий. Поучительна, так как высказывает много таких мыслей, дальнейшая разработка которых может оказаться плодотворной. Так в работе используется мысль Поппера о том, что новые теории непременно содержат в себе такие частные теории, «хорошим приближением» которых являлись старые, хотя и нельзя сказать, что эти последние становятся частями сменяющих их новых теорий.

Заблуждение Куна относительно несравнимости старых и новых теорий исходит из его неверной теории значений. Значение терминов данной теории не определяется полностью тем местом, которое они занимают в этой теории. Значение складывается из двух моментов: референции и смысла. На основании изменения одного момента — смысла — нельзя заключать об изменении другого момента — референции. Из новой теории всегда может быть выведена такая частная теория, термины которой обладают той же самой референцией, что и термины старой, обозначают те же самые явления, хотя смысл их изменился и они сообщают нечто иное об этих явлениях. При фиксировании общей референции и дальнейшем углублении попперовского понятия «хорошего приближения», — как указывает автор статьи, — может помощь common sense, обыденное познание и вскрытие определенных взаимосвязей науки.

Главное содержание статьи составляет анализ теорий Поппера и Куна. В связи с этим рассматриваются и ранние антииндуктивисты — Herschel, Whewell, de Morgan, а также некоторые черты концепций развития науки Quine и Einstein-a. Заключительная часть статьи посвящена рассмотрению на основании работ Поппера вопроса о темпенаучного развития, а также проблемы мировоззренческих основ неопозитивистской теории науки.

THE NEO-POSITIVISTIC „LOGIC" OF THE DEVELOPMENT OF SCIENCE

by György Bencze

The traditional theory of scientific progress was undermined by the recognition that science does not begin with mere observation and that even the basis of observation in science is composed of the answers of reality to theoretical questions. If the successive theories broaden and deepen our konwledge of the *same* reality we may speak about or question (on the basis of the mentioned recognitions) whether the successive theories have a *mutual* experimental basis, a *mutual* real basis in the history of science. Certain authors, such as Kuhn, answered this question in the negative. In their view the idea of scientific progress s illusory and in the course of the history of science the successive theories resemble incomparable isolates. Nevertheless, the bourgeois philosophy of science has still not relinquished the concept of scientific progress. Popper attempted to formulate a new concept of scientific progress. His effort was unsuccessful but quite interesting. He could not succeed because he was able to formulate a new concept of scientific progress only by unwittingly re-establishing everything about the constructive role of theories. His study presents many interesting ideas and the present work employs one of Popper's thoughts. Thus, although we cannot say that the old theories are merely parts of the subsequent new theories, they may be a "good approximation" of a subsidiary theory incorporated in the new theories.

Kuhn's error (the incomparability of the old and new theories) originates from his incorrect theory of meaning. The meaning of the term of a theory is not totally determined by their place in the given theory. Meaning is composed of two moments: reference and understanding. The change of reference, one moment, may not be deduced from the change of the other moment, understanding. It is always possible to deduce from the new theories such subsidiary ones, the terms of which have the same reference as those of the old, denote the same phenomena (although having a different sense) and state something else about these phenomena than the old. The author points out that common sense, everyday cognizance and understanding certain interconnections of science are helpful when positing common reference and elaborating on Popper's concept of „good approach".

The study primarily analyzes Popper's and Kuhn's theories. Here certain views of the early anti-individualists (Herschel, Whewell, de Morgan; Quine and Einstein on the development of science) are also discussed. The last part of the article, depending on Popper's work, treats the questions of the speed of development in science and the ideological pre-supposition of the neo-positivistic theory of science.

A társadalmi fejlődés tudományos előrelátása

VINCZE KÁROLY

A tudományos előrelátás a szocialista, majd a kommunista társadalom létrejöttének és fejlődésének elengedhetetlen szubjektív, tudati feltétele, a társadalmi tudat egyik fő funkciója a társadalmi létre való visszahatásában. Az előrelátás feltételei már az osztálytársadalmakban fokozatosan érlelődnek, de a minőségi ugrás csak akkor következik be, amikor a termelőerők fejlődése a termelőeszközök társadalmi tulajdonát követeli, s e társadalmi szükséglet elméleti kifejezéseként létrejön a kommunizmus perspektíváját előrevetítő forradalmi elmélet.

A marxizmus—leninizmusnak a társadalom jövő fejlődésére vonatkozó fő következtetéseit az emberiség társadalmi gyakorlata több mint egy évszázada igazolja. Természetesen senki sem tagadhatja, hogy előfordult számos téves következtetés is, de egyre erősödik az előrelátás pontosságának és hatékonyságának *tendenciája.*

I. *A dialektikus fejlődéselmélet és az előrelátás*

1. *A fejlődés hajtóereje.* — Az előrelátás a társadalom olyan magyarázatát igényli, mely lehetővé teszi tudatos megváltoztatását. Ehhez ismernünk kell a társadalmi mozgás irányát a jövőre nézve, ismernünk kell a fejlődés hajtóereje és mozgásiránya közti mély belső kapcsolatot.

Az előrelátás szempontjából igen fontos az ellentmondásnak mint a mozgás hajtóerejének objektív és differenciált értelmezése. Objektív értelemben az ellentmondás ellentétes *helyzetet* s ebből eredő ellentétes mozgás*irányt* jelent. Nem elég tehát a strukturális szemlélet. Olyan dinamikus szemléletre van szükség, mely a jelenségek ellentétes oldalainak s ez oldalak ellentétes mozgásirányának összefüggéseit is mozgásukban vizsgálja. A valóság legmélyén ható dialektikus törvények ugyanis mindenekelőtt mozgás- és fejlődéstörvények.[1]

Az ellentmondás azáltal válik a fejlődés hajtóerejévé, hogy *maga is mozog,* fejlődik, ellentétébe csap át. A materialista dialektika kimutatja, hogy minden dolog ellentétek egysége és harca. Figyelembe kell azonban venni, hogy az ellentmondás nemcsak a mozgásnak, hanem a viszonylagos nyugalomnak és állandóságnak is alapja. Ha tehát arra akarunk választ kapni, hogy ebből a viszonylagos nyugalomból és állandóságból hogyan és milyen irányban bontakozik ki a változás, a fejlődés, akkor azt az ellentmondást kell tanulmányoznunk, amely a viszonylagos nyugalmat fenntartani és az azt megszüntetni

[1] Vö. Molnár Erik: Dialektikus materializmus és társadalomtudomány. Kossuth, 1962., 161. o.

akaró erők között hat. A valamely struktúra lényegét alkotó ellentmondásos viszony mint puszta gondolati absztrakció önmagában még nem magyarázza meg, hogy mi a mozgás hajtóereje. Mert igaz az, hogy *a mozgás oka az ellentmondás, de éppígy fordítva: az ellentmondás oka a mozgás.* A fokozatos mennyiségi változás és átcsapása minőségi változásba — egyben az ellentmondások keletkezésének és megszűnésének folyamata is. A lényeg minden dologban, jelenségben az ellentmondás, ez azonban történetileg *a fejlődésben jelenik meg.* A fejlődés az ellentmondás *időbeli* kibontakozása, *nem csupán* az ellentmondó oldalak absztrakt *viszonya,* ellentmondás az egyidejűségben, hanem ellentmondás az egymásutániságban, ellentmondásos *folyamat,* vagy, hagyományos kifejezéssel: *a tagadás tagadása.*

Az ellentétek egysége és harca tehát nemcsak térben (strukturálisan), hanem időben (dinamikusan) is létezik. Az ellentétek egysége két szemben álló oldal (szakasz, irány) azonosságának és ellentétességének egysége, az ellentmondó oldalak (szakaszok, irányok) azonos és ellentétes vonásainak egysége. Ez azt jelenti, hogy *minden egység kettős ellentmondást tartalmaz:* a szemben álló oldalak, szakaszok, irányok ellentétes vonásainak ellentmondását, valamint szemben álló és azonos vonásaik ellentmondását.

Az egységet összetartó és szétfeszítő erők egyensúlya csak átmeneti. Ezt pedig nem lehet csupán azzal magyarázni, hogy minden egység belsőleg ellentmondásos. Arra kell választ adnunk, hogy ugyanaz az ellentmondás a mozgás egyik szakaszában miért jelentkezik mint fenntartó erő, s később miért csap át romboló erőbe; vagy, mint Marx és Engels írja A német ideológiában: hogyan lesz feltételből bilincs. Szemléltesse ezt egy közismert példa.

A burzsoázia és a proletariátus ellentétes helyzetet foglalnak el a társadalmi termelés adott történeti rendszerében (ellentétes vonás), de a kapitalizmus fennállásának egész ideje alatt együtt léteznek, feltételezik egymást, egységet alkotnak, magát a kapitalizmust alkotják; az ellentét mindkét oldala osztály (azonos vonás).

A burzsoáziának érdeke az ellentétek egységének fenntartása, s erre is törekszik minden rendelkezésére álló eszközzel. A burzsoázia az ellentétek azonos vonásaira támaszkodó konzervatív erő. A proletariátusnak a burzsoáziával szemben érdeke az osztályellentétek megszüntetése, maguknak az osztályoknak megszüntetésén keresztül, tehát az ellentétek adott egységének megszüntetésén keresztül. A proletariátus az ellentétek ellentétes vonásaira támaszkodó forradalmi erő. S a társadalmi mozgás éppen ezért nem körmozgás. Haladó irányát a haladó osztály érdekei szabják meg, s ezek az érdekek a termelőerők fejlődésének megérett szükségleteit fejezik ki.

Természetesen ellentétes helyzetű és érdekű osztályok is mozoghatnak, cselekedhetnek bizonyos ideig és bizonyos célból egy irányban. Az ellentétes helyzet azonban egy ponton túl törvényszerűen ellentétes mozgásirányt is eredményez.

A haladás forrása tehát (mely az osztálytársadalmakban az osztályharc formáját ölti) a kettős ellentmondáson belül közvetlenül *az egység megbontására irányuló ellentmondás, az azonos és nem azonos vonások között feszülő ellentmondás, az ellentmondásos egység fenntartására és megszüntetésére irányuló törekvések ellentmondása,* vagy másképpen: *a régi és új, a megszűnő és keletkező ellentmondása.* (Mindez nem zárja ki, hogy a szocialista-kommunista társadalom erkölcsi—politikai *egysége* mint a szüntelenül keletkező ellentmondások megoldódásának új formája funkcionáljon.)

2. *Az előrelátás objektív lehetősége.* — A fejlődés hajtóerejének s e hajtóerő mechanizmusának feltárása lehetővé teszi irányának, tendenciájának előrelátását. A társadalmi fejlődés hajtóereje és iránya közötti belső összefüggésnek két összetevője van: *a)* a fejlődés pozitív és negatív oldalainak, a társadalom keletkező és pusztuló elemeinek kapcsolata és kölcsönhatása, valamint *b)* a fejlődési szakaszok eredményei, a magát túlélt régi és a kialakult új közötti viszony.

a) Tapasztalataink igazolják azt a dialektikus törvényt, hogy a keletkező új dolog, jelenség magában hordja megszűnésének csíráit, ill. feltételeit, önmaga tagadását. Másrészt azt is látjuk, hogy a megszűnőben levő régi ugyancsak tartalmazza valamilyen módon a keletkező új elemeit vagy feltételeit. Egy és ugyanaz a folyamat bizonyos vonatkozásban pusztulás, bizonyos vonatkozásban keletkezés. Az imperializmus nemcsak halódó kapitalizmus, hanem a szocialista forradalom előestéje. A kapitalizmus pusztulási folyamata egyben a szocializmus előfeltételei megérésének folyamata.

Az a tény, hogy a fejlődési folyamat adott szakasza *egyidejűleg* tartalmaz keletkező és pusztuló elemeket, lehetővé teszi annak figyelembevételét, hogy a létrejövő új nem marad változatlan, hogy idővel többé-kevésbé túlhaladottá fog válni. (Kapitalista viszonyok között pl. a konjunktúra idején van ennek nagy gyakorlati jelentősége a munkásmozgalom számára. De megnyilvánul fontossága a szövetségi politikában is annak megítélésénél, hogy a szövetséges osztály, réteg, politikai csoport meddig és milyen mértékben fogja a munkásosztályt támogatni.)

b) A marxista dialektika forradalmi szelleme azonban korántsem jelenti a múlt abszolút tagadását, a destruktív vagy anarchista kritikát. Az igazi fejlődés a tagadás tagadása, a megszüntetve-megőrzés, a forradalmi kritika útján megy végbe. A keletkező új előrelátásához nélkülözhetetlen annak megállapítása, hogy mi az, ami teljesen megsemmisül, s mi az, ami a fejlődés eddigi eredményei közül maradandó. A marxizmus—leninizmus kimutatja, hogy a fejlődés nem őrzi meg az egész korábbi tartalmat. *Az ismétlődés magasabb foka a forradalmi újat jelenti a társadalmi fejlődésben.*

Látható tehát, hogy akár az egyidejűségben, akár az egymásutániságban jelentkező ellentmondásokat vizsgáljuk, sajátosan bonyolult kölcsönhatással és áthatással van dolgunk. Ismeretes például, hogy a szocialista demokrácia magasabb fokon felújítja az ún. „primitív" demokratizmust és a parlamentarizmus képviseleti rendszerét mint formákat. Lehetséges tehát az új tartalom: a szocialista társadalmi berendezkedés érdekében *visszanyúlni* régi formákhoz, ezek azonban így új jelentést kapnak, *tartalmilag nem azonosak* a régi formákkal. Ez esetben bizonyos *formák maradandó oldalát* használjuk fel.

Van azonban a fejlődési összfolyamat *tartalmának* is maradandó vonása, s maradandóságának éppen a formaváltozás a feltétele. Bizonyítja ezt a társadalmi—gazdasági formációk szükségszerű történelmi változása, mely — jóllehet az anyagi és szellemi értékek mérhetetlen pazarlása és a tömegek ugyancsak mérhetetlen szenvedése árán — létrehozta a termelőerők és a civilizáció fejlődésének eredményeit. Hasonló törvényszerűség mutatkozik abban is, hogy a munkásmozgalom *egy adott szakaszban állandó* stratégiai célt *változó* taktikai eszközökkel közelít meg. De magának a marxista—leninista elméletnek a fejlesztésénél is fontos, hogy a korszerűsítés a maradandó tartalom megőrzésével történjék.

Összegezve: *a társadalmi fejlődés tudományos előrelátásának objektív lehetősége adva van magának a fejlődési folyamatnak ellentmondásos jellege által.*

Ezt az objektív lehetőséget tükrözi a dialektikus fejlődéselmélet, mely a mozgás ellentmondásosságának s az ellentmondás mozgásának alapján feltárja magának az előrelátásnak ellentmondásos lényegét is.

Előre látni az újat egyrészt annyit jelent, mint látni azt, ami túlélte magát, s azt is, aminek a helyébe lépnie kell; másrészt pedig előre látni az újat annyit is jelent, mint előre látni, hogy mi az, ami maradandó, s keresni és megtalálni fenntartásának és továbbfejlesztésének módját.

3. *Az előrelátás objektív lehetőségének realizálása.* — Az előrelátás helyessége és hatékonysága a konkrét történelmi helyzetekben a társadalmi fejlődés általános, különös és speciális törvényeinek, valamint a bennük ható dialektikus törvényeknek helyes felismerésétől és helyes együttes alkalmazásától függ. A helyes alkalmazás feltételezi az adott történelmi helyzet általános, különös és egyedi vonásainak feltárását, a továbbfejlődés hajtóereje és mozgásiránya közötti összefüggés konkrét megállapítását.

Az adott helyzet és a belőle adódó perspektíva egységének fontosságát már a Kommunista Kiáltvány hangsúlyozta, Lenin pedig így látta a marxista előrelátás és a gyakorlat kapcsolatát:

„Marx egész elmélete a fejlődéselméletnek — ez elmélet legkövetkezetesebb, legteljesebb, legátgondoltabb és tartalomban leggazdagabb formájának — alkalmazása a modern kapitalizmusra. Természetes, hogy Marx előtt felmerült a kérdés, hogy ezt az elméletet a kapitalizmus *bekövetkezendő* csődjére és a *jövendő* kommunizmus *jövendő* fejlődésére is alkalmazza.

De milyen *adatok* alapján lehet a jövendő kommunizmus jövendő fejlődésének kérdését felvetni?

Annak alapján, hogy a jövendő kommunizmus a kapitalizmusból *ered*, történelmileg a kapitalizmusból fejlődik ki és olyan társadalmi erő működésének eredménye, amelyet a kapitalizmus *szült*. Marxnál nyoma sincs afféle kísérletnek, hogy utópiát agyaljon ki, hogy hasztalanul találgassa azt, amit nem lehet tudni. Marx úgy teszi fel a kommunizmus kérdését, ahogy egy természettudós tenné fel egy új, mondjuk biológiai fajta kifejlődésének kérdését, ha tudná, hogy az így meg így keletkezett, és ebben vagy abban a meghatározott irányban módosul." A proletárdiktatúra marxi elemzéséről pedig ezt mondja Lenin: „Ez a következtetés Marxnál annak a szerepnek az elemzésén alapszik, amelyet a proletáriátus a jelenlegi kapitalista társadalomban betölt, továbbá a kapitalista társadalom fejlődésére vonatkozó adatokon és azon a tényen, hogy a proletáriátus és a burzsoázia ellentétes érdekei kibékíthetetlenek."[2]

Tehát: előrelátás utópiák, találgatások és szubjektív szélsőségek nélkül. Előrelátás a fejlődés *elmélete*, valamint a fejlődés *tényei* és *adatai* alapján! Sem racionalizmus, sem empirizmus; sem indukció, sem dedukció önmagában, hanem mindezek dialektikus egysége, a szükségszerűség erejével bíró hipotetikus következtetések levonása. Ez a társadalmi fejlődés tudományos előrelátásának ismeretelméleti és módszertani alapja.

Az előrelátáshoz ezen kívül *mozgó* tükrözésre, *fejlődő* elméletre van szükség a gyakorlattal való kontroll alapján. Az elmúlt s ezért már ismert események láncolatában ugyanis a tudományos gondolkodás viszonylag könnyen kimutatja az oksági viszonyt és a mozgásirányt. A jövőre vonatkozólag azonban éppen a jövőbeni események konkrét ismerete hiányzik, s a tudományos előrelátás

[2] Lenin Művei 25. köt. Szikra, 1952. 491. és 493. o.

mégis igényt tart rá, hogy a még be sem következett, ismeretlen események *mozgásirányát* megállapítsa. A marxi—lenini elmélet azonban megoldotta és megoldja ezeket a nehézségeket, mert állandóan tanulmányozza a valóságot, feldolgozza mind a pozitív, mind a negatív tapasztalatokat. Mindamellett világos, hogy a marxista előrelátás nem a konkréten bekövetkező jelenségek, események részletekbe menő jóslata (bár rövidebb távon természetesen konkrétabb lehet, mint hosszabb távon), hanem a fejlődés leglényegesebb tartalmának, szükségszerű irányának, keretének és átfogó formáinak előzetes tudata.

Az előrelátás konkretizálása a gyakorlati tapasztalatok alapján igen jól megfigyelhető már a marxista gondolkodás három esztendős (1848—1851 közötti) fejlődésében is, pl. az államelmélet terén. Még szembetűnőbb ez a tendencia abban a fellendülésben, melyet az SzKP XX. és XXII. kongresszusának határozatai, valamint az SzKP új programja tükröz. Ezeknek a dokumentumoknak amellett, hogy átfogó kritikáját tartalmazzák mindannak a torz és káros lerakódásnak, mely 30 esztendő gigantikus szocialista építőmunkája közben, a világraszóló sikerek mellett, nagymértékben a személyi kultusz következményeképpen felhalmozódott, még az is a sajátosságuk, hogy tükrözik azt a minőségi ugrást, mely mindig bekövetkezik, amikor az elméletileg előre látott feladat gyakorlati végrehajtása megkezdődik. Ez történt a szovjet hatalom első éveiben is, amikor az új társadalom berendezkedését illetően sok mindenben el kellett térni a korábbi elképzelésektől, így pl. a párizsi kommünnek attól a gyakorlatától, hogy a magas beosztású szakembereknek, közfunkcionáriusoknak is munkás-munkabérért kellett dolgozniok. Az októberi forradalom előtt néhány hónappal is még úgy látszott, hogy ez az intézkedés csalhatatlan ellenszer a bürokratizmus és a karrierizmus veszélyével szemben. A szovjethatalom mégis kénytelen volt eltérni a párizsi kommünnek ettől a rendszabályától. Ez bizonyos értelemben hátrafelé lépés volt, és mégis az előrehaladást szolgálta, mert lehetővé tette a szakemberek szovjethatalom-ellenes bojkottjának letörését. Ezenkívül megnyitotta az utat az anyagi érdekeltség elvének érvényesülése előtt, ami a kommunizmus alsó fokán érvényesülő munka szerinti elosztásnak egyébként is szükségszerű velejárója.

Marx és Engels egy évszázaddal ezelőtt helyesen vázolta fel a kommunizmus felső szakaszába való átmenet legfontosabb vonásait. Az SzKP új programjának elvi alapjait változatlanul e megállapítások képezik, de a szocialista építés tapasztalataiból leszűrt új elméleti tételekkel gazdagítva. Emellett a kommunizmusnak az az előképe, mely e programból kibontakozik, a dolog természeténél fogva sokkal érzékletesebb, világosabb, konkrétebb, a nagy tömegek számára érthetőbb és hasonlíthatatlanul nagyobb mozgósító erejű, mint volt a kommunizmus perspektívája a múlt század második felében, vagy akárcsak egy negyedszázaddal ezelőtt is, amikor pedig az SzKP XVIII. kongresszusán már olyan — ma is aktuális és a hétköznapok munkájának szerves részévé vált — elméleti és gyakorlati kérdések merültek fel a kommunizmusba való átmenettel kapcsolatban, mint az állam fennmaradása a kommunizmusban a kapitalista környezet fennállása esetén, vagy a vezető tőkés országok túlszárnyalása az egy főre jutó termelésben — mint a kommunizmus anyagi-technikai alapjának megteremtésével összefüggő fő gazdasági feladat.

A tudományos, elméleti előrelátás tehát együtt fejlődik a gyakorlattal, s a társadalmi fejlődés tudatos befolyásolásának egyre hatékonyabb eszközévé válik.

II. *Előrelátás és gyakorlati befolyásolás*

1. *Előrelátás a kapitalizmusban és a szocializmusban*: — Azt a változást, amelyet a szocialista társadalmi viszonyok létrejötte jelent a társadalomnak saját mozgás- és fejlődéstörvényeihez való viszonyában, Engels így jellemezte: „Saját társadalmi tevékenységük törvényeit, amelyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként álltak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szakismerettel alkalmazzák s ezzel uralkodnak majd rajtuk . . . Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik is. Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába."[3]

Felvetődik azonban a kérdés: ha a társadalmi tudatosság és az előrelátás tekintetében ilyen gyökeres változást jelent a szocializmusra való áttérés, miért játszhat olyan nagy szerepet az előrelátás a kommunista mozgalomban már a kapitalizmus idején, amikor az emberek leglényegesebb történelmi tevékenysége, a társadalmi termelés — ugyancsak Engels szavaival élve — még „mindennél jobban alá van vetve nem-ellenőrzött erők nem — szándékolt behatásai váltakozásának . . ."?

Az előrelátás a tőkés rendszer idején a cselekvés vezérfonala a munkásmozgalom számára, de még a legfejlettebb országokban sem képes e mozgalom a kapitalizmus ösztönösen ható törvényein úrrá lenni; ami pedig a burzsoáziát illeti, az állammonopolista eszközökkel nyert nagyobb központi beavatkozási lehetősége nem annyira előrelátás, mint inkább utólagos felismerés eredménye, melyre nem utolsósorban a szocializmus térhódítása kényszeríti, s amely számára nem kívánatos következményekkel is jár.

A munkásosztály elsősorban a politikai harc síkján gyakorolja a legnagyobb befolyást a történelem menetére a kapitalizmus idején; a termelőerők fejlődésének tudatos irányítása még lehetetlen. De lehetséges és rendkívül fontos a kapitalizmus gazdasági folyamatainak, e folyamatok szocializmus felé mutató tendenciáinak előrelátása és a politikai harcban való számításba vétele, természetesen valamennyi egyéb társadalmi tényezővel való kölcsönhatásukban.

Bár a kapitalizmus nem képes fejlődésének korlátját, az ösztönösséget átlépni, a munkásmozgalom tudatossága, a marxi—lenini tudományos előrelátás hatékonysága egyre fokozódik. E tekintetben a Szovjetunió létrejötte és fejlődése, majd a második világháború után a szocialista világrendszer létrejötte és fejlődése új helyzetet teremtett. 1917 óta, de még inkább 1949 óta (kb. erre az időpontra lehet tenni a szocialista világrendszer kialakulását) a kapitalizmus fejlődését már nem kizárólag saját mozgástörvényei határozzák meg, következésképpen megnövekedett a kapitalizmus folyamatai előrelátásának és gyakorlati befolyásolásának objektív lehetősége. Ezért vonta le az SzKP és a nemzetközi kommunista mozgalom azt a következtetést, hogy korunkban az emberi társadalom fejlődésének hajtóereje közvetlenül a kapitalista és a szocialista világrendszer ellentéte, mely a kapitalizmus alapvető ellentmondásának új megjelenési formája, s hogy ezért ma már a világ fejlődésére a szocializmus erői gyakorolják a legnagyobb befolyást. E következ-

[3] Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 135—136. o.

tetésen alapul az a tétel is, hogy lehetséges a szocializmus világméretű győzelme világháború nélkül, a két világrendszer gazdasági versenyének keretei között, korunk három nagy progresszív erejének, a szocialista országoknak, a kapitalista országok munkásmozgalmának és a nemzeti felszabadító mozgalmaknak összefogása alapján.

A társadalmi fejlődés tudományos előrelátásának társadalmi hatékonysága tehát azért olyan nagy már a kapitalizmus idején, mert a munkásosztály világtörténelmi szerepének elméleti kifejezése.

A munkásosztály hatalomra jutása után az előrelátás szerepe és hatóköre tekintetében is minőségi ugrás következik be. A törvények tudatos felhasználása, a fejlődés befolyásolása egyre inkább a társadalmi élet egészét fogja át; *a társadalom fejlődése tervszerű jelleget ölt.* Ez az egyik megkülönböztető sajátosság a kapitalizmus viszonyaihoz képest. A másik sajátosság az, hogy — bár a szocialista állam létének egész időszakában megmarad a politika elsőbbsége a társadalmi összfolyamat irányítása tekintetében — *a politika központi és alapvető részévé a gazdaságpolitika válik.*[4] Ez egyben azt is jelenti, hogy a népgazdaság szocialista szektorában ugrásszerű változás következik be a fejlődés hajtóerejét illetően; azonnal megszűnik az ösztönös automatizmus és szükségessé válik a tudatos tervszerűség. „Amint megszűnik a magántulajdon . . . , megszűnik az az önműködő szabályozó is, amely . . . végeredményben mindig létrehozott valamiféle labilis . . . konkrét arányosságot." A szocializmus folyamatai számos területen, de mindenekelőtt a népgazdaságban „. . . . eleve feltételezik a társadalom, ill. központi képviselete részéről az objektív viszonyok mély megértését, az idejében való felismerést és az aktív közreműködést.[5]"

Ilyen körülmények között elvileg új módon merül fel a társadalmi fejlődés törvényeinek objektivitása, a szubjektív tényező (a társadalmi tudatosság és előrelátás) objektív meghatározottságának és rendkívüli aktivitásának egymáshoz való viszonya, a hagyományok, szokások, automatizmusok szerepe. E kérdések tanulmányozása és folyamatos megoldása nélkülözhetetlen a fejlődés előrelátásához, megtervezéséhez és gyakorlati előmozdításához.

2. *Előrelátás és szocialista tervszerűség.* — A szocializmus körülményei között az előrelátás hatékonysága nagymértékben függ attól, hogy helyesen oldjuk-e meg a társadalmi jelenségek törvényeinek rendszerében az objektív és a szubjektív tényező közötti újszerű kölcsönhatás problémáját. Az a tény, hogy a társadalmi folyamatban ok és okozat között a tudat, a tudatos cselekvés *közvetít,* a társadalmi okság értelmezésében az idők során sajátos circulus vitiosust alakított ki, melyet csak a marxizmus oldott fel. A szocializmus új aspektusában ismét jelentkezik a probléma, a viták ma is folynak. Helyes eredményre azonban csak akkor jutunk, ha az oksági viszonyt mint folyamatot vizsgáljuk.

Hogyan lehetséges, hogy bár az emberek maguk csinálják történelmüket, maguk alakítják körülményeiket, e körülmények cselekedeteiket mégis meg-

[4] Marx és Engels ezt előre látta. A német ideológiában írják: „A kommunizmus . . . felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapját és elsőízben kezeli az összes természetszerű előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk a természetadta jellegüket és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának. *Berendezése ezért lényegileg gazdasági* (kiemelés tőlem — V. K.), ez egyesülés feltételeinek anyagi előállítása." (Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. 66. o.)

[5] Szabó Kálmán: A szocialista tervszerűség elméleti kérdései. Kossuth, 1960. 263. és 265. o.

határozzák? Egy évszázada ismeretes a marxista válasz: az emberek maguk csinálják történelmüket, de *készen talált viszonyok között*. Erre persze azt lehet mondani, hogy a készen talált viszonyok is az emberi tevékenység produktumai, s ez igaz is. Csakhogy az ok és okozat időben lezajló folyamat által kapcsolódik egymáshoz. S bár igaz, hogy nem minden post hoc egyúttal propter hoc, mégis kétségtelen, hogy ugyanazon az összefüggésen belül az ok szükségszerűen megelőzi az okozatot. Az objektív — a készen talált viszonyok — *a korábbi tevékenység* eredménye, s mint ilyen — oka és determinánsa *a későbbi tevékenységnek*.

A szocializmusban, ahol az ösztönös jellegű folyamatok a szocialista állam létrejöttétől kezdve egyre szűkebb térre szorulnak, a társadalom alapjának, a szocialista termelési viszonyoknak a létrehozása is tudatos előrelátás alapján történik. Ez a tudatosság tehát minden eddiginél szuverénebb. Saját alapját az előrelátás révén tudatosan alakítja ki, és mintegy újra is termeli. A termelőeszközök társadalmi tulajdona alapján a társadalom *felismeri* a természethez, továbbá a társadalmi termelésben egymáshoz való társadalmi viszonyait, és központi képviselete, a kommunista párt vezette szocialista állam felhasználásával *megtervezi* önnön fejlődését.

De a tudatosságnak az előrelátásban és a jövő fejlődés megtervezésében megnyilvánuló és egyre növekvő szuverenitása korántsem jelenti, hogy megfordult volna az objektív és a szubjektív között a determinációs viszony. A materialista alapigazság lét és tudat viszonyára vonatkozóan a szocialista-kommunista társadalmi viszonyok között is érvényes, csakhogy megváltoztatja megjelenési formáját, új elemmel gazdagodik. A korábbi cselekvés eredményei itt is meghatározzák a későbbi előrelátás és cselekvés lehetőségeit, s a minőségi változás mégis kétségtelen.

Előre látó cselekvés esetén ugyanis, éppen a fejlődés objektív mozgatóerőinek és irányának ismerete folytán, a kívánatos következményeket elő lehet mozdítani, a nem kívánatosakat pedig el lehet kerülni. E lehetőségek realizálása természetesen sohasem lehet abszolút (ami már önmagában is bizonyítja, hogy a szocialista társadalmi tudatosság és előrelátás is az objektív viszonyok által determinált). Korlátozza a realizálást például az az ellentmondás, hogy az előre látott társadalmi feladat sem oldható meg, amíg a hozzá szükséges feltételek fel nem halmozódtak. E feltételek megteremtése, a megoldásra való *felkészülés* viszont megint csak az előrelátás révén lehet sikeres. A felkészülés azonban már tervezés.

A tervszerűség szűkebb értelemben a szocialista gazdaság fejlődésének törvényszerűsége, tágabb értelemben azonban a proletárdiktatúra kezdetétől jellemzi a szocialista fejlődést. Ez a tervszerűség magának a szocialista társadalom építésének tervszerűsége, mely, ha — különösen kezdetben — nagyon áttételesen is, de valamilyen módon érezteti hatását a társadalom életének valamennyi fontos területén, és amelynek legmagasabbrendű kifejezése a kommunista párt programja és politikája.

Ami a szűkebb értelemben vett tervszerűséget illeti, igen érdekes és meggyőző Szabó Kálmán már idézett könyvének filozófiai igényű koncepciója, mely a szocialista termelőmód fejlődésének dialektikus törvényszerűségeit is elemzi. Kifejti, hogy a gazdasági fejlődés hajtóerejét képező alapvető ellentmondás nem a termelés és a mérlegelt (az adott fokon kielégíthető és kielégítendő) szükségletek, hanem a termelés és a teljes (mérlegeletlen) szükségletek között áll fenn.

A kapitalista konkurrenciában megtörténik a mérlegelt szükségletek rangsorolása, de nem történik meg a ma még mérlegeletlen szükségletek holnapi rangsorolása. „A konkurrencia a jelennek veti alá a jövőt . . . *A tőke* számára valójában csak *a kereslet* által képviselt szükséglet jelenti a társadalmi szükségletet. A ma meglevő, de ma ki nem elégíthető szükségletek holnapra vonatkozó rangsorolását a kapitalizmus a *holnapi* konkurrenciára bízza."[6] Így „. . . a termelésnek és a mérlegeletlen szükségleteknek *nincs közös és közvetlen* találkozási pontja . . . Ezért a termelés és a mérlegeletlen szükséglet egyensúlytalansága, ez a negatív tényező, nem úgy áll szemben a termelés és a mérlegelt szükséglet egyensúlyával, ezzel a pozitív tényezővel, mint az egység felbontására irányuló olyan erő, amely mindjárt lehetővé is teszi egy új egység létrejöttét, hanem romboló erőként, amelynek mindenképpen uralomra *kell* jutnia."[7] Ez a tőkés termelés antagonizmusának s egyben spontán jellegének lényege.

A szocializmusban más a helyzet: „A mai mérlegeletlen szükségletek valószínűség szerint holnapra mérlegelt szükségletekké lesznek, s hogy akkor kielégítést nyerhessenek, előzetesen kell hozzálátni a termelés megfelelő ütemű és arányú fejlesztéséhez."[8] A szocializmus fölénye a kapitalizmussal szemben már abban is megnyilvánul, hogy itt a gazdasági szükségletek „*mostanra* és *jövőre* vonatkozó sorolása *egységet alkot*".[9] A szocialista újratermelés két pólusa is ellentmondásos, de itt a kölcsönös függés sokkal erősebb, mint a kölcsönös kizárás. A tényleges szükségletek itt is meghaladják a mérlegelteket, a kettőnek azonban „. . . mégis van egy *közös* érintkezési felülete: a termelés szerkezete a tényleges szükségletek mozgásával *azonos irányú* vonalon helyezkedik el. Ellentétük ily módon csupán egyszerű időbeni lemaradásnak tűnik . . ., s normális esetben csakugyan az is".[10]

Az ellentét itt is megbontja az egységet, „. . . de csak annyiban, hogy a termelést önmaga utólérésére késztesse".[11] A hajtóerő tehát itt is egy negatív elem, a „tagadás", a mozgás itt is önmozgás, mert „. . . *maga* a termelés az, amely a tényleges szükségleteknek ezt a túlfutását okozza . . ., a termelés mozgása az, ami a szükségleteknek mind a tömegét, mind a szerkezetét állandóan túlhajtja az általa történő kielégítés lehetőségeinek határain".[12]

A szocializmusban azonban a szükséglet és a termelés közötti ellentmondás általában nem válik túlérette; „. . . mielőtt az újratermelés általános aránytalanságba menne át, a termelés és a fogyasztás részterületein végbemenő változások újszintű népgazdasági egyensúlyt alakítanak ki".[13] A szocialista gazdaságban is az ellentmondások képezik a fejlődés forrását, de ezek nem antagonista, hanem harmonikus ellentmondások. Az ellentmondásos egység két pólusa a termelés és a szükségletek, melyeket a piaci konkurrencia és az osztályérdekek ellentéte egymástól távol vitt, itt ismét közel kerülnek egymáshoz. Ezáltal lehetővé válik a jelen és a jövő szük-

[6] Uo. 77. o.
[7] Uo. 80. o.
[8] Uo. 77. o.
[9] Uo. 78. o.
[10] Uo. 81. o.
[11] Uo. 82. o.
[12] Uo. 84. o.
[13] Uo. 98. o.

ségleteinek együttes és előzetes felmérése. A gazdasági élet fejlődése nemcsak előre látható, hanem meg is tervezhető. Ez a lehetőség egyben szükségszerűség is.

A szocialista gazdaságban érvényesülő dialektikus törvények megismerése és felhasználása — mint az idézett elemzés is mutatja — az előrelátás és a tervezés nélkülözhetetlen feltétele, s a gazdasági alap meghatározó szerepénél fogva kihatással van a szocialista társadalom többi folyamatainak előrelátására.

3. *Az előrelátás tökéletesedése a szocializmusban.* — Az előre látott és ennek alapján tudatosan irányított törvényszerű folyamat törvényszerűbb (sokkal kevesebb és egyre kevesebb véletlen elemet tartalmazó, a romboló erőket is folyamatosan építő erőkké változtató), mint a spontán törvényszerűség. Ez a tény *a meghatározottság és kölcsönhatás újfajta*, csak a szocializmusra jellemző *sajátos egységében* jelentkezik, és látszólag paradox. A társadalmi törvényszerűségek követelményeinek betartása látszólag ellentmond a szabadságnak, a törvények ismeretére támaszkodó előrelátás pedig látszólag a tudatosság teljes szuverenitását, a teljes cselekvési szabadságot jelenti. Valójában a szocializmus társadalmi tudatossága, melynek koncentrált kifejezése az előrelátás, sokkal jobban függ az objektív társadalmi viszonyokban gyökerező törvényszerűség felismerésétől, mint a kapitalizmus idején a fejlődési folyamatra csekély tudatos visszahatást megengedő formális szabadság. *A szocializmus szabadsága a termelőeszközök társadalmi tulajdona alapján egyesült dolgozó emberek előrelátó és tervszerű cselekvésének szabadsága, mely a fejlődés törvényeinek ismeretére támaszkodik.*

Az előrelátás révén nyert szabadság azonban nem abszolút, hanem „túlnyomólag és állandóan növekvő mértékben" eredményezi a tervszerű cselekvés szándékolt és várt hatását. A szocialista építés tapasztalatai azt mutatják, hogy az ösztönös elem egy bizonyos elég hosszú szakaszban (gyakorlatilag a kommunizmusba való átmenetig) nem küszöbölhető ki a társadalom életéből. A véletlen szerepe pedig a kommunizmusban is megmarad. Ezek a körülmények, bizonyos ismeretelméleti tényezőkkel együtt, megszabják az előrelátás objektív és szubjektív határait, de az így keletkező *ellentmondás megoldásának szükséglete* jelenti egyben a társadalmi haladás egyik forrását, *az előrelátás tökéletesedésének hajtóerejét is.*

Az előre nem látható folyamatok közül az ösztönös jelenségek a kapitalista környezet fennállásából, valamint az árutermelés, az értéktörvény, továbbá a régi társadalom tudati maradványainak országonként különböző mértékű meglétéből adódnak. A szocializmus fejlődésének törvényszerű folyamata szempontjából ezek is véletlenek forrásai (bár pl. az árutermelés és velejárója, az értéktörvény, a szocialista tervszerűség keretei között nemcsak káros véletlenek talaja, hanem mindenekelőtt a termelőerők fejlődésének és a szocialista termelési viszonyok fejlesztésének egy adott szakaszban nélkülözhetetlen emelője), de nem a szocializmus saját alapján keletkeznek, hanem a régi minőség maradványai az új kialakulásával szemben.

Az ösztönös elem leküzdése közben, de utána is, megmarad a véletlen szerepe, ugyanis *az előrelátás nem nélkülözheti ellentétét, az utólagos felismerést.* De míg a kapitalizmusban a termelőmód antagonizmusa folytán a csekély mértékű előrelátás felett *az utólagos felismerés dominál* a gazdasági folyamatban s ennek alapján a burzsoá politikában, addig a szocializmus és a kommunizmus körülményei között a viszony megfordul: *a tudományos előrelátás kerül túlsúlyba*, s az utólagos felismerés is egyre hamarabb következik be a negatív

jelenség időpontjához képest, úgyhogy a társadalom, ill. központi képviselete, helyi szervei, de az öntudatos egyének is mindinkább már csírájukban képesek lesznek elfojtani a káros következményeket.

Nagy a valószínűsége annak, hogy a kommunizmushoz való közeledés arányában a társadalom, a tudatosság és az előrelátás magas színvonala folytán, az előre nem látható — akár objektív, akár szubjektív eredetű — véletlenek túlnyomó részére mintegy automatikus reflextevékenységgel fog válaszolni. Véletlenek és tévedések tehát a kommunista társadalom emberének életében is lesznek; az óriási különbség a múlttal szemben abban mutatkozik majd meg, hogy ezekre is fel lesz készülve, és káros hatásukat egyre gyorsabban fogja kiküszöbölni.

A társadalmi fejlődés tudományos előrelátásának tökéletesedése azonban nemcsak az ösztönös és véletlen elemeknek *a már irányított folyamatokon belül jelentkező* negatív hatását küzdi le folyamatosan. Ez a tökéletesedés abban is megnyilvánul, hogy az előrelátás és a tervszerűség mind több társadalmi folyamatra kiterjed, közvetlen vagy közvetett módon.

Vegyük pl. a szocialista tudat kialakításának rendkívül összetett folyamatát. E folyamat előrelátása, megtervezése és gyakorlati befolyásolása éppúgy lehetséges, mint a gazdasági fejlődésé. Nézzük ennek néhány tényezőjét, csupán vázlatszerű felsorolásban:

— az egyes tudatformák fejlődési sajátosságai, figyelemmel a polgári kultúrának élő, valamint a tudati maradványokon keresztül közvetített, megtartandó és elvetendő elemeire;

— az anyagi és erkölcsi ösztönzés dialektikája;

— az általános műveltség mennyiségének és struktúrájának összefüggése a világnézet kialakulásával;

— a társadalmi tudat struktúrája és a személyiség pszichikai struktúrája közötti összefüggés;

— az esztétikai nevelés világnézeti vonatkozásai;

— a pedagógiai módszerek tökéletesítése, összefüggésben a személyiség sokoldalú fejlődése egyéb feltételeivel (pl. a régi munkamegosztás megszüntetése ill. átalakítása, a szabadidőprobléma) stb. stb.

Mindez és a fel nem sorolt feladatok is természetesen bonyolult komplexumot alkotnak, s részletekbe menő tudományos és szervezeti megalapozást kívánnak. A részletmunkának, de még inkább a koordinálásnak azonban itt is a materialista dialektika a vezérfonala. A dialektikus fejlődéstörvények a szocialista társadalom szellemi életében is hatnak. E szellemi fejlődés előrelátásának, megtervezésének és gyakorlati befolyásolásának kulcsát nem utolsósorban azokban az új vonásokban találhatjuk meg, amelyeket a szocialista gazdaság fejlődésének törvényszerűségei mutatnak. Emellett persze figyelembe kell venni, hogy a gazdasági és a szellemi élet kölcsönhatásának is megvannak a maga külön törvényei szocialista viszonyokra vonatkoztatva is.

A társadalmi fejlődés tudományos előrelátásának e rövid dolgozatban tárgyalt néhány elvi-módszertani problémája is mutatja, hogy lehetőségeink és feladataink milyen nagyok ezen a területen.

НАУЧНОЕ ПРЕДВИДЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Карой Винце

В первой части статьи автор анализирует внутреннюю связь, имеющуюся между диалектической теорией развития и научным предвидением общественного развития. Подчеркивает, что составляющее движущую силу развития диалектическое противоречие должно пониматься не только структурально, но и динамически. В смысле этого динамизма всякое единство содержит в себе двойное противоречие: 1) отношение противоположенности между полюсами структуры, и 2) противоречие сил, стремящихся к сохранению и уничтожению данной противоположности, т. е. нового и старого. Это последнее противоречие представляет собой непосредственно движущую силу развития, и, потому что является противоречием между направлениями движения, одновременно заключает в себе обьективную возможность предвидения развития.

Во второй части работы рассматривается роль предвидения в практическом воздействии на развитие. Проводится параллель между возможностями предвидения в условиях капитализма и социализма. Далее, в связи с проблемами предвидения и социалистического планирования автор излагает свою позицию относительно диалектики общественной закономерности и общественной сознательности. В заключение автор делает некоторые выводы из диалектических закономерностей социалистического развития относительно развития самого предвидения.

SCIENTIFIC PREDICTION IN SOCIAL DEVELOPMENT

by Károly Vincze

The article analyzes the intrinsic relation of the dialectic theory of development and scientific prediction in social development. The author emphasizes that dialectical contradiction, which is the motive force of development, must be taken not only structurally, but even dynamically. In a dynamic sense every unity contains a dual contradiction: 1) an opposite relation between the poles of the structure and 2) the contradiction of old and new, i.e., that of forces attempting to maintain and abolish the given opposition. Directly speaking, the motive force of development is the second contradiction which — existing between the trends of motion — includes the objective possibility of the prediction of development.

The second part treats the role of prediction as the practical influence on development. The author compares the possibilities for prediction in capitalistic and socialistic relations. Then in connection with the problems of prediction and socialistic planning he expresses his views on the dialectics of social consciousness and on social laws. Finally, on the basis of the dialectical laws of social development he draws a few conclusions about the development of prediction itself.

Az empirikus valószínűségi kijelentések objektiv értelmezéseiről*

S. AMSTERDAMSKI

I.

A valószínűség fogalma körüli értelmezési viták — mint arról már az előző cikkben szó esett[1] — mindenekelőtt arra a kérdésre vonatkoznak, hogy *mire és milyen vonatkozásban* használhatjuk a valószínűséget. Azoknak az értelmezéseknek elemzése, amelyek a valószínűséget az ítéletek relációs jellemzőjének tekintik, a valószínűségi kijelentéseket pedig metaállításokként kezelik, a következő két következtetéshez vezetett:

1. Azon különböző értelmezések közül, amelyek a valószínűség fogalmát az ítéletek relációs jellemzőjének tekintik, a szubjektivizmus vádja esetleg azokkal szemben lehet indokolt, amelyek ezt a fogalmat mint szubjektív kategóriát kezelik, egyszersmind tagadják, hogy az ítéleteknek tulajdonított valószínűség becslésének található objektív kritériuma. Hogy teljesen megindokoljuk e vád helyességét, pontosan tisztázni kell, mi az értelme az empirikus valószínűségi kijelentések objektív interpretációjának.

2. A valószínűség fogalmának egyetlen olyan interpretációja, amely a valószínűséget az ítéletek relációs jellemzőjének tekinti, sem felel meg annak az értelemnek, amellyel a valószínűségi kijelentések az empirikus tudományos elméletek keretei közt rendelkeznek, s amely értelemben a leggyakrabban felfogják őket a gyakorlatban; ezért az ilyen értelmezéseken kívül szükség van egy másikra is, amely objektív és empirikus jellegű.

E cikknek, amely az előző fejtegetések folytatása, éppen az a célja, hogy *elemezze az empirikus valószínűségi kijelentések objektív interpretációinak értelmét.*

II.

Az empirikus tartalmú valószínűségi kijelentések objektív értelmezésének rendszerint a *statisztikai-gyakorisági elméletet* tekintik, amelyet J. Venn[2] fogalmazott meg elsőként explicit módon, és amelyet később R. von Mises[3], H.

* Egy nagyobb munka része.

[1] S. Amsterdamski: A valószínűség mint az ítéletek relációs jellemzője. Magyar Filozófiai Szemle 1965. 2. sz.

[2] *J. Venn:* The Logic of chance. New York 1866.

[3] *R. von Mises:* Probability, Statistics and Truth. London 1956. (bővített angol kiadás); Über kausalistische und statistische Gesetzmässigkeit in Physik. Erkenntnis 1930—1931. I. 189—210. o.; Quelques remarques sur les fondements du calcul des probabilités. Actualités Scientifiques et Industrielles. Paris 1938. (No. 734 és 735.), és egyéb munkák.

Reichenbach[4], A. Copeland[5], A. Wald[6], K. R. Popper[7], E. Nagel[8] és mások fejlesztettek tovább.

Az ötvenes években K.R. Popper az empirikus valószínűségi kijelentések más objektív értelmezését javasolta[9], amelyet *propensity interpretation*nek nevezett; ezt a továbbiakban *diszpozíciós értelmezésnek* fogjuk nevezni. Ebben a cikkben éppen ezzel a két értelmezéssel — a gyakorisági és a diszpozíciós értelmezéssel — fogunk foglalkozni.

A gyakorisági értelmezés szellemében a valószínűségszámítás matematikai sémájában — $p/a,b/ = r$ — előforduló a és b argumentum az események osztályait képviselik, a valószínűség pedig az ezen osztályok között fennálló bizonyos reláció. Nevezetesen azt a *viszonylagos gyakoriságot* (vagy a *viszonylagos* gyakoriság határát) fejezi ki, amellyel a b argumentum által képviselt osztályban előfordulnak az a argumentum által képviselt osztályhoz tartozó események. (Az a-nak b-hez viszonyított valószínűsége.) Így tehát például b argumentumnak megfelelhet az összes férfiak csoportja, a argumentumnak pedig az összes színvak férfiaké. A valószínűségi kijelentés azt mondja ki, hogy milyen viszonylagos gyakorisággal fordul elő a színvakság jelensége a férfiak között, (vagy azt, hogy melyik az a határ, amely felé ez a viszonylagos gyakoriság tart, ha az általunk vizsgált férfiak csoportja a végtelen felé tartva nő).

A valószínűségi kijelentések statisztikai-gyakorisági értelmezése előtt, amely szerint ezek a kijelentések a tömeges jelenségek empirikus prognózisainak alapját alkotják, számos különböző nehézség tornyosul. A valószínűségi kijelentések statisztikai-gyakorisági értelmezése előtt felmerülő alapvető nehézség először is *tesztifikálásuk* problémája.

Ha az a és b argumentum által képviselt események osztályait véges sokaságú csoportoknak tekintjük, akkor a valószínűségi kijelentés egyszerűen az a és a b osztály sokaságának aritmetikai viszonyáról szólna. Ebben az esetben megállapítaná például, hogy a véges számú m férfi között a színvakság jelensége n esetben fordul elő. Az ilyen kijelentés természetesen igazolható lenne az m csoport összes elemeinek egyszerű átvizsgálása és annak megállapítása révén, hogy közülük hányra vonatkozik a színvakság ismérve. Ha azonban minden valószínűségi kijelentés véges sokaságú osztályokban elő-

[4] *H. Reichenbach:* Kausalität und Wahrscheinlichkeit. Erkenntnis. 1930—1931. I. 155—188. o.; Die logische Grundlagen des Wahrscheinlichkeitsbegriffes. Uo. 1932—1933. III.; Wahrscheinlichkeitslogik. Uo. 1935. V. 37—43. o.; Experience and Prediction. Chicago 1938.; Les fondements logiques de la probabilité. Annales de l'Institut Henri Poincaré, 7, 1937. 263—348. o.

[5] *A. Copeland:* Consistency of conditions determining collectives. Transactions of American Mathematical Society. 42, 1937. 327—335. o.; Concepts of the theory of probability. American Mathematical Monthly. 48, 1941. 522—530. o.

[6] *A. Wald:* Die Widerspruchsfreiheit des Kollektivbegriffes. Ergebnisse eines mathematischen Coll. Wien 1937. 8. 38—72. o.

[7] *K. R. Popper:* Logik der Forschung. Wien 1934.; valamint a szerző által kiegészített angol fordítás: Logic of Scientific Discovery. London 1958.; továbbá más munkák.

[8] *E. Nagel:* Principles of the Theory of Probability. Chicago 1939, valamint más munkák.

[9] *K. R. Popper:* Propensity Interpretation of Probability. British Journal for Philosophy of Science. 1959. 10. 25—42. o.; The Propensity Interpretation of Calculus of Probability and Quantum Mechanics. Observation and Interpretation. London 1957. 65—70. o.

forduló viszonylagos gyakoriságokról szólna, akkor ezek nem lehetnének a tudomány általános törvényei. Holott éppen az efféle valószínűségi kijelentések, mint pl. valamely elem radióaktív atomjainak felbomlásáról szóló tétel, vagy a kristályrácson diffrakciót szenvedett elektronokkal bombázott klisén megjelenő „foltok" területi eloszlásáról szóló tétel, *általános törvény* jellegűek.

Ha ellenben, mint azt túlnyomórészt a statisztikai-gyakorisági értelmezés hívei teszik, az a és a b argumentum által képviselt csoportokat mint végteleneket kezeljük, vagy pedig véges statisztikai sorok *(minták, populációk)* végtelen számának tekintjük, akkor semmilyen véges számú kísérlet sem képes sem *véglegesen megerősíteni*, sem *végérvényesen elvetni* a valószínűségi kijelentéseket. Nem lehet ugyanis elméletileg kikapcsolni azt a tényt, hogy a végzett kísérletek adott véges sorozata *szórást* mutat, melyben a viszonylagos gyakoriság nagy mértékben eltér az egész végtelen osztályban fennálló viszonylagos gyakoriságtól. Semmilyen véges számú megfigyelés, még az olyan sem, amely kimutatná, hogy a színvakság viszonylagos gyakorisága a vizsgált férfiak nagy mintájában 1-gyel egyenlő, nem veti el biztosan azt a valószínűségi állítást, hogy a színvakság viszonylagos gyakorisága az összes férfiak között általában (azaz a valamikor élt, a jelenleg és a jövőben élő férfiak között) a 0,04 határérték felé tart. Elméletileg az ilyen mintát mindig nagy szórásnak tekinthetjük. Így tehát a valószínűségi kijelentéseknek különbözniök kell a nem-statisztikus általános tételektől. Ez a különbség abban áll, hogy bár a nem-statisztikus általános ítéletek nem verifikálhatók biztos módon, de falszifikálhatók, viszont a statisztikus általános ítéletek még csak nem is falszifikálhatók.

A valószínűségi kijelentések tesztifikálásának elméleti lehetetlensége miatt a gyakorlatban kénytelenek vagyunk statisztikus igazolásukkal beérni. E célra felhasználhatjuk például Csebisev képletét. Ez a képlet megadja annak a valószínűségét (de *csak* a valószínűségét), hogy az adott n hosszúságú mintasorozat számára az eredmények összes lehetséges megoszlásai közül olyan megoszlást kapunk, amelyben a megfigyelt viszonylagos gyakoriság k értékben különbözik az egész osztály p viszonylagos gyakoriságától, amelyről a tesztifikált valószínűségi kijelentés beszél. Más szóval az említett képlet alapján kiszámíthatjuk annak valószínűségét, hogy az n elemből álló mintában a megfigyelt viszonylagos gyakoriság a $p + k$ tartományban lesz. Ha tetszőlegesen kis (0-nál nagyobb) k értéket és tetszőlegesen nagy (1-nél kisebb) p' valószínűséget feltételezünk arra, hogy a megfigyelt viszonylagos gyakoriság a véges számú kísérlet számára a $p + k$ tartományban lesz, megkaphatjuk a tesztifikáló minta szükséges nagyságára vonatkozó adatokat. Ha valószínűségi állításunk azt mondja, hogy a színvakság valószínűsége a férfiak között p, akkor Csebisev képlete alapján megmondhatjuk, milyen hosszúnak kell lennie a kísérletsorozatnak, hogy az egységhez közeli, de az egységnél mindig kisebb p' valószínűséggel várhassuk, hogy ebben a sorozatban olyan viszonylagos gyakoriságot kapunk, amely tetszőleges k értékkel tér el p-től. Ha a kapott viszonylagos gyakoriság ebben a mintában nincs a $p + k$ tartományban, és állításunkat mint hamisat elvetjük, akkor a hiba elkövetésének valószínűsége $1 - p'$. Ez a gyakorlatilag legalkalmasabb eljárási mód, mivel a gyakorlatban gyakran elhanyagolhatjuk (0-val egyenlőnek vehetjük) az igen kis valószínűségeket (az $1 - p'$ érték tetszőlegesen kicsi lehet, de 0-nál mindig nagyobbnak kell lennie). Elméleti szempontból azonban nem lehetséges egyenlőnek tekin-

teni őket, s ezért a valószínűségi kijelentéseket *nem lehet megdönteni*, vagy, pontosabban, *nem lehet biztos módon megdönteni*.[10]

Az itt bemutatott nehézség kétségtelenül az a fő pont, amelyre a valószínűség-fogalom statisztikai-gyakorisága értelmezésének bírálata támaszkodik. Popper éppen ezért sorolta annak idején az összes valószínűségi kijelentéseket a metafizikai tételek közé.

A statisztikai-gyakorisági értelmezés, *másodszor*, számos logikai természetű nehézségbe ütközik; közülük a legfontosabb azoknak a feltételeknek megfogalmazása, amelyeket az események sorozatának ki kell elégiteniök avégből, hogy a valószínűségszámítás alkalmazható legyen rájuk. (Lásd a vitát a Mises-féle *statisztikai kollektíva* fogalma körül.) Éppen ez a nehézség vezetett arra, hogy ezeknek a tételeknek első, Mises-féle megfogalmazását — éspedig: a *viszonylagos gyakoriság konvergenciája a határ felé*, valamint *a játékrendszer nem-létezésének elve* (Regellösigkeit) — számos szerző (Reichenbach, Popper és mások) sokszor megváltoztatták. A Mises-féle *statisztikai kollektíva* fogalom bírálói vagy arra mutattak rá, hogy ez a két feltétel logikailag nem egyeztethető össze, és azt javasolták, hogy vagy vessék el az egyiket, esetleg kevésbé szigorúan fogalmazzák meg őket — vagy pedig arra, hogy a valószínűségszámítás tárgyai lehetnek olyan statisztikai sorok is, amelyek nem elégítik ki a fenti feltételek egyikét. A mai napig lényegében vita tárgya, hogy logikailag kielégítő-e azoknak a feltételeknek későbbi, Wald- és Copeland-féle megfogalmazása[11], amelyeket a statisztikai soroknak teljesíteniük kell.

S végül *harmadszor*, a gyakorisági elmélet alkalmazásának, mint fentebb már említettük, az események osztályai közti relációkra vonatkozó valószínűségi kijelentésekre kell korlátozódnia, vagy legalábbis az olyan valószínűségi kijelentésekre, amelyek bár *explicite* egyes eseményekről szólnak, mégis, mivel ezek az események lényegében lehetségesen ismétlődők, az események osztályai közti relációkra vonatkozó kijelentésekként értelmezhetők. Ez az értelmezés semmi esetre sem terjedhet ki az olyan valószínűségi kijelentésekre, amelyek egyes, megismétlődhetetlen események valószínűségéről szólnak. Ez, mint Popper megállapítja, az egyik ok, amely arra indította őt az ötvenes években, hogy elvesse a statisztikai-gyakorisági értelmezést, s helyette az említett diszpozíciós értelmezést válassza. Személy szerint úgy gondolom, hogy a diszpozíciós értelmezés sem oldja meg ezt a nehézséget; erről a kérdésről később még részletesen szó lesz.

További fejtegetéseinknek nem céljuk, hogy megpróbálják megoldani a fenti nehézségeket. Ez a probléma ugyanis túllépi munkánk e részének témáját, amely kizárólag az empirikus valószínűségi kijelentések *objektív* jellegének kérdésével foglakozik. Úgy véljük ugyanis, hogy először meg kell kísérelnünk e kijelentések értelmének pontos meghatározását, és csak azután elemezhetjük esetleg azokat a nehézségeket, amelyek a javasolt értelmezéssel kapcsolatban felmerülnek.

[10] A valószínűségi kijelentések többfokozatú valószínűségi tesztifikálásának koncepciójáról ír R. B. Braithwaite: Scientific explanation, London 1955. VI. fej.

[11] Lásd e szerzők fent idézett műveit, valamint a valószínűségelmélet kérdéseinek szentelt kollokviumon folyt vitát. Actualités Scientifiques et Industrielles. Paris 1938. No 734—735, különösen M. Frechet felszólalását. Továbbá R. Carnap: Logical Foundations of Probability. Chicago 1950.

III.

Az empirikus tartalmú valószínűségi kijelentések minden objektív értelmezése — mind a statisztikai-gyakorisági értelmezés, mind pedig a diszpozíciós értelmezés — szükségképpen megengedi, sőt feltételezi az objektív valószínűségi tudományos törvények létezését. Az ilyen álláspont elfogadása felveti a kérdést: milyen kapcsolat van a valószínűségi tudományos törvények objektív jellegének elismerése és a determinisztikus világfelfogás között.

Van olyan vélemény — mely talán ma már kevésbé elterjedt, mint valamikor —, hogy a valószínűségi törvények objektív jellegének elismerése ellentétben kell hogy álljon a determinisztikus álláspontal. Az indeterminisztikus álláspont viszont — a régi filozófiai hagyomány értelmében — nem egyeztethető össze a materialista filozófiával, amelynek szükséges feltétele, miként a hagyományoknak megfelelően vélik, a determinizmus. Összegezve: ez azt a tételt implikálja, hogy a determinisztikus világnézetnek, *ergo* a materializmusnak a valószínűségi kijelentéseknek csak szubjektív értelmezése felelhet meg. Sok materialista rokonszenvezett és rokonszenvez még ma is a valószínűség szubjektív értelmezésével, és benne látja úgyszólván az egyetlen „menekvést" az „indeterminizmus veszélyé"-től, viszont sok indeterminista keresi és védelmezi az objektív értelmezést. Az említett hagyomány szerint az indeterministák gyakran megállapítják, hogy ha nézeteik helyesek, akkor ez egyben a filozófiai materializmus megdöntését jelenti; a deterministák viszont gyakran hivatkoznak erre a hagyományra mint olyan érvre, amely újból alátámasztja álláspontjukat.

Így például Popper így ír erről a kérdésről:

„A valószínűség-fogalom szubjektív értelmezése a *determinizmus szükségszerű konzekvenciája*. Megtartása a hullámmechanika keretei között annak következménye, hogy nem küzdötték le teljesen a determinisztikus illúziókat."[12] (Az én kiemelésem — *S. A.)*

Popper e szavait kétségtelenül sajátos (és mellékes, vajon helyes) „tudományos önkritikának" tekinthetjük, ugyanis ő maga a harmincas években, amikor a *Logik der Forschung*ot írta, összeegyeztette a determinisztikus álláspontot a valószínűségi törvényeknek objektív — akkor gyakoriság-statisztikai — értelmezésével. Ebben az időben nem tagadta a valószínűségi kijelentések objektív értelmezésének összeegyeztethetőségét a determinisztikus állásponttal. Ezt a nézetet akkor vetette el, amikor elfogadta a kvantummechanika indeterminisztikus értelmezését, és — amint maga is megállapítja — ennek következtében áttért a valószínűségi kijelentések gyakorisági értelmezéséről a diszpozíciós értelmezésükre. Véleménye szerint a diszpozíciós értelmezés szükségessé teszi az indeterminisztikus álláspont elfogadását. Poppernek erre a nézetére is kitérünk még a továbbiakban.

Nem tartható fenn azonban a valószínűségi kijelentések szubjektív értelmezése, amely tagadja, hogy a valószínűség az események osztályai között fennálló, az alanytól független relációk jellemzője lehet, vagyis azt az értelmezést, amelyet a fenti álláspont szerint a determinista egyedül elfogadhat.

Először is, nem lehet elfogadni azért, mert nem magyarázhatja meg a statisztikai megoszlások viszonylagos stabilitását, azt hogy képesek vagyunk előrelátni ezeket a megoszlásokat.

[12] *K. R. Popper:* Propensity Interpretation of the Calculus of Probability and Quantum Mechanics. Id. kiad. 66. o.

Másodszor, a szubjektív értelmezés ellentétbe kerül azzal a funkcióval, amelyet jelenleg a valószínűség fogalma a kvantummechanikában betölt, még ha — miként egyesek gondolják, de ez ellentétben van első fenntartásunkkal — meg is felelhet a klasszikus fizikának. A kvantummechanikában a valószínűség fogalma *elvileg* már a mikrorendszerek állapotának leírásakor fellép, mert ezt az állapotot nem lehet másképpen leírni, mint a hullámfüggvény segítségével, amelynek értelmezése a valószínűség fogalmára hivatkozik. Ezzel szemben a klasszikus fizikában — ebben és a klasszikus statisztikai fizikában — a rendszer állapota elvben leírható anélkül, hogy a valószínűség fogalmára hivatkoznánk. Ez, úgy gondolom, azt bizonyítja, hogy a valószínűségi kijelentések, legalábbis a kvantummechanikában, mondanak valamit magukról a vizsgált rendszerekről, s nemcsak a róluk szerzett tudásunk pontosságáról. Így tehát — ismét a tárgyalt álláspont szerint — annak az óhatatlan szükségességnek, hogy elvessük a szubjektív értelmezést, arra kellene késztetnie bennünket, hogy elfogadjuk az indeterminizmust; ha pedig az indeterminizmus valóban semmilyen alakban sem egyeztethető össze a materializmussal, akkor el kellene fogadnunk az idealizmust is.

A fenti premisszákból leszűrt efféle messzemenő konzekvenciákat legalábbis elhamarkodottaknak tartom.

A valószínűségi kijelentések szubjektív értelmezését természetesen „hatékony gátnak" tekinthetjük az indeterminizmussal szemben, mivel ellentmond az objektív valószínűségi törvények létének. Ebből a tényből azonban legfeljebb annyi következik, hogy a valószínűségi kijelentések szubjektív értelmezése nem egyeztethető össze az *ontológiai indeterminizmus* olyan változatával, amely a természeti törvények objektív jellegének elismerésével egyidejűleg megállapítaná, hogy legalább bizonyos fajtájú jelenségek számára ezek a törvények nem lehetnek determinisztikus jellegűek. Abból a tényből, hogy a valószínűségi kijelentések szubjektív értelmezése nem egyeztethető össze az ontológiai indeterminizmus ilyen változatával, semmiképpen sem következik azonban, hogy az objektív értelmezés szükségszerűen indeterminista álláspontot implikál, vagy hogy a determinizmus szükségszerűen szubjektív értelmezést igényel, amint jelenleg Popper állítja. Úgy gondolom — és az alábbiakban igyekszem is bebizonyítani —, hogy az objektív értelmezés elfogadása (a jelenségek adott területe szempontjából az alanytól független tulajdonságokról és relációkról szóló valószínűségi kijelentések elfogadása) nem dönti el automatikusan a determinista vagy az indeterminista álláspont elfogadását. Meg vagyok győződve, hogy az ilyen objektív értelmezésre lehetőség van a determinisztikus és az indeterminisztikus világképben egyaránt, és ez, meggyőződésem szerint, vonatkozik az objektív értelmezés mindkét változatára, mind a statisztikai-gyakorisági értelmezésre (ezzel legalábbis a *Logik der Forschung* írásakor Popper is egyetértett), mind pedig a diszpozíciós értelmezésre, amellyel Popper nem ért egyet, mivel úgy véli, hogy ez csak az indeterminisztikus világkép keretében lehetséges.

A fizikában a determinizmus és az indeterminizmus között folyó vita eldöntésében, vagy jobban mondva az egymást követő eldöntésekben nem a valószínűségi kijelentések ilyen vagy olyan értelmezése a döntő, hanem a fizikai elméletek fejlődése. Végső soron tőlük függ a válasz a természet törvényszerűségeinek objektív jellegét illető kérdésre, és úgyszintén — némileg más nézőpontból — a valószínűségi kijelentések értelmére vonatkozó kérdésre. Mivel a kvantumelmélet igen nagy számú kísérletben tapasztalati igazolást

nyert, az arról folyó vita, hogy vannak-e objektív valószínűségi törvények, legalábbis elavultnak tűnik. Létezésük tagadása Szaltikov-Scsedrin hősének kívánságára emlékeztet: „Zárják be Amerikát!". Az alábbiakban igyekszem kimutatni, hogy még annak, aki gondolja is, hogy a mikrovilág modern elméletének indeterminisztikus jellege „átmeneti" jelenség — és hogy valamikor ki fogják dolgozni a mikrofolyamatok determinisztikus elméletét —, még annak sem kell egyáltalában tagadnia a valószínűségi törvények objektivitását, hasonlóan, miként a relativitáselmélet létrejötte sem tagadja a klasszikus mechanika objektivitását.

A determinizmus és az indeterminizmus között a modern fizika alapján folyó vita véleményem szerint arra vonatkozik, hogy milyen a viszony a deterministikus és a statisztikus törvények között, tehát arról folyik, vajon a determinisztikus törvények alapját statisztikus törvények alkotják-e, vagy ellenkezőleg, az előbbiek alkotják-e az utóbbiak alapját, vagy pedig, végül, hogy kétfajta, egymásra kölcsönösen vissza nem vezethető törvényszerűséggel van-e dolgunk. A legáltalánosabb megfogalmazásban ez a vita arról folyik, hogy mindenfajta folyamat számára megfogalmazhatunk-e determinisztikus jellegű törvényeket, vagyis olyan törvényeket, amelyek lehetővé teszik minden elemi fizikai folyamat egyértelmű előrelátását.

Ezen kívül tény, hogy a determinizmus és indeterminizmus közti vita jelenleg bizonyos specifikus alakot öltött. Ez szemmelláthatóan abban áll, hogy ma *más problémák alapján*, és így, legalábbis részben, *más filozófiai kategóriák* keretében történik a döntés mint *régen*. Itt a probléma feltevési módjának sajátos fejlődésével van dolgunk, s ez meglehetősen gyakori jelenség a filozófia történetében. Ha valamikor a determinizmus és az indeterminizmus közti vita legfontosabb, s a tudósokat és filozófusokat leginkább foglalkoztató formája az volt, hogy *szükségszerűség vagy célszerűség*, és később, bár a teleológiai szemlélettel folytatott vita nem vesztette el teljesen időszerűségét, s helylyel-közzel filozófiai reflexiókat ihletett és ihlet mind a mai napig, mégis, a probléma homlokterébe az *okság vagy véletlen* kérdése került. Ma pedig a fő vitakérdés az, hogy a *természeti törvények deterministikus vagy valószínűségi jellegűek-e*. A vitás kérdés feltevési módjának ez a fejlődése azért annyira fontos, mert magával hozza legalább a *lehetőségét* annak, hogy az indeterminisztikus álláspontot ne a hagyományos módon fogalmazzák meg. Az a filozófiai hagyomány, amely szerint a determinizmust a materializmus *szükséges feltételének* kell tekinteni, kétségtelenül az indeterminisztikus álláspont hosszú évszázadokon át szokásos megfogalmazási módjának következménye. A filozófia története egyértelműen azt tanítja, hogy eddig az indeterminizmus mindig összekapcsolódott vagy a teleológiai állásponttal, vagy az objektív természettörvények létezésének tagadásával, vagy pedig az objektív törvényszerűségek megismerési lehetőségének tagadásával, tehát olyan filozófiai tételekkel, amelyek semmiképpen sem egyeztethetők össze a materialista állásponttal, olyan tételekkel, amelyek *par excellence* összekapcsolódtak az idealizmus különböző változataival. Az indeterminisztikus álláspont új, korszerű mikrofizikai megfogalmazásában — amelyről fentebb szóltunk, s amely nem egyeztethető össze a valószínűségi kijelentések szubjektív értelmezésével —, valamint az indeterminizmus és determinizmus vitájának megfelelő megfogalmazása esetén az indeterminizmusnak *nem kell egybeesnie a teleológiai állásponttal, nem kell tagadnia a természeti jelenségek és folyamatok között fennálló objektív szabályszerű kapcsolatok létezését, nem kell sem filozófiai szubjektivizmusnak,*

sem agnoszticizmusnak lennie. Lehetséges, hogy a determinisztikus álláspontól csak e szabályszerű kapcsolat természetére, struktúrájára vonatkozó nézetei tekintetében térjen el.

Materializmuson azt a filozófiai álláspontot értem, amely azt hirdeti, hogy csak a természet, vagyis a meghatározott módon tagolt és strukturált anyag, a *valamilyen* struktúrájú és *valamilyen* kölcsönös vonatkozásokban levő, *valamilyen* tulajdonságokkal rendelkező fizikai objektumok rendszere létezik reálisan (ennek a *valamilyennek* értelmét magyarázza meg minden korban a természettudomány, mindenekelőtt a fizika, s ily módon a materializmus tartalma a természetről és a természeti törvényszerűségekről szerzett tudásunkkal együtt fejlődik); csak az anyag létezik, amely alá van vetve objektumai kölcsönhatása meghatározott törvényszerűségeinek; csak az anyag létezik, amelynek mi magunk is képződményei vagyunk, azzal a képességünkkel, hogy megismerjük az anyagot, amelynek többé-kevésbé adekvát leírásai a tudományos elméletek.

A materialista álláspont ilyen felfogása implikálja *az objektív szabályszerű kapcsolatok elismerését a természetben*, de *nem nyilatkozik explicite*, egyszer s mindenkorra eldöntött és változatlan módon *e szabályszerű kapcsolatok természetéről*. Az így megfogalmazott materialista álláspont nem kívánja meg, hogy a priori, mint vele ellentmondót, elvessük azt a koncepciót, amely szerint az objektív természeti törvények — legalábbis némelyikük, a természet valamely sajátos aspektusára vonatkozóan — valószínűségi jellegűek lehetnek.

Ezért úgy gondolom — bár személy szerint a determinista állásponttal szimpatizálok —, hogy a régi filozófiai hagyományból levezetett és az e hagyományban mindeddig teljesen megindokolt vélemény, amely szerint kizárólag a determinizmus álláspontja felel meg a materialista filozófiának, egyáltalán nem nyilvánvaló és gondos elemzést igényel. Nem hiszem, hogy ha a tudományban esetleg gyökeret ver az indeterminisztikus álláspont, amely elismeri a szabályszerű kapcsolatok objektivitását és megismerhetőségét a természeti jelenségek és folyamatok bizonyos típusai között, amelyekre nem vonatkoznának az egyértelmű kapcsolatok, ez egyszersmind a *materializmus végét* jelentené. Inkább úgy gondolom, hogy ha az eddigi és jövő felfedezések következtében fel kellene adni azt a koncepciót, amely szerint a természeti jelenségek és folyamatok közti *minden* szabályszerű kapcsolat végső soron egyértelmű jellegű (determinisztikus), akkor ez nem jelentené *általában a materializmus végét*, hanem *a materializmus egyik történetileg meghatározott változatának végét, alakjának újabb megváltozását*. Semmilyen okot sem látok ugyanis, amely miatt a materialistának — aki elismeri, hogy a materializmus tartalma az ismeretek fejlődésével együtt történetileg fejlődik, elismeri, hogy a materializmus nézetei, például az anyag téridőbeli struktúrájára, dinamikus jellegére stb. vonatkozóan fejlődnek — ne kellene elismernie, hogy a materializmus nézetei fejlődhetnek a természet objektumai és folyamatai közötti *szabályszerű kapcsolatok jellegére vonatkozóan* is. A determinizmus híve természetesen abban a „szerencsés" helyzetben van, hogy mindig élhet benne a remény szikrája, hogy végül is sikerül megfelelő determinisztikus elméletet felépítenie; optimizmusát azonban nem szabad azonosítania azzal, hogy ez az egyetlen megoldás, amelyet a materialista elfogadhat.

Ezek után az inkább általános természetű megjegyzések után az alábbiakban kísérletet teszünk annak megmagyarázására, hogy mi az empirikus

valószínűségi kijelentések objektív értelme, egyszersmind igyekszünk megindokolni azt a meggyőződésünket, hogy e kijelentések objektív értelmezése még nem jelent automatikus állásfoglalást sem a determinizmus, sem az indeterminizmus mellett.

IV.

A valószínűségi kijelentések statisztikus gyakorisági értelmezése feltételezi, hogy a valószínűség az események osztályainak tulajdonsága, s e feltételezésben látja a valószínűség objektivitásának alapjait.

Előző tanulmányunkban — A valószínűség, mint az ítéletek relációs jellemzője[13] — tisztáztuk, hogy objektív értelmezésen olyan interpretációt értünk, amely a valószínűséget nemcsak az egyéni megismerő alanytól független jellemzőnek tekinti, hanem ezen kívül a jelenségeken túli objektív valóságra vonatkozó kategóriának is. Ezért kétségtelen, hogy a statisztikus-gyakorisági értelmezés így felfogott objektivitása elsősorban attól függ, hogy mit értünk *eseményen*. A modern filozófia legalább néhány irányának ismeretében könnyen elképzelhetjük, hogy e fogalom értelmezhető úgy is, hogy teljesen elveszti egész intuitive realista jellegét, és például pszichikus élményt jelent. Világos, hogy az *esemény* kifejezés ilyen interpretációjának eleve ki kellett volna zárnia a valószínűség-fogalom mint az objektív világban fennálló relációkra vonatkozó kategória értelmezésének objektivitását; ez esetben ugyanis a valószínűség nem a fizikai jelenségek osztályai közti relációk, hanem a pszichikus élmények közti relációk jellemzőjének bizonyul. Hangsúlyoznunk kell azonban: az, hogy miképpen fogjuk fel az *esemény* kifejezést, nem következik közvetlenül a valószínűség fogalmának statisztikus-gyakorisági értelmezéséből, hanem bizonyos, attól független ismeretelméleti feltételekből. Ez az értelmezés a kifejezés *fenomenalista* és *realista* felfogását egyaránt lehetővé teszi.

Tegyük fel tehát, hogy az esemény fogalmát realista módon fogjuk fel. Az esemény a megismerő alanytól független bizonyos meghatározott téridőbeli lokalizációjú fizikai jelenség. Vajon az *esemény* kifejezés értelmére vonatkozóan maga ez a feltétel már biztosítja a valószínűség-fogalom értelmezésének objektív jellegét?

Teljesen ugyanúgy, mint a logikai valószínűség elméletében, a H hipotézis megerősítésének foka az E adatoktól függ, amelyekre való tekintettel kiszámítjuk a valószínűséget, az M_x események előfordulásának viszonylagos gyakorisága is közvetlenül függ az M vonatkoztatási osztály kiválasztásától, vagyis attól, hogy az M_x események együttesét milyen csoport alcsoportjának vagy milyen osztály alosztályának tekintjük. Miként a logikai értelmezés keretében e kérdésnek: *mi a valószínűsége annak, hogy X úr színvak*, nincs értelme, ha nem adjuk meg azokat az E adatokat, amelyeknek ezt a hipotézist logikailag meg kell erősíteniök, éppúgy a statisztikus-gyakorisági értelmezésben e kérdésnek: *mi a valószínűsége annak, hogy találkozunk a színvakság jelenségével*, nincs értelme, ha nem adjuk meg azt az osztályt, amelynek alosztályát a színvakság eseteinek alkotniok kell. (Tudjuk például, hogy a színvakság előfordulásának viszonylagos gyakorisága jelentősen különbözik a férfiak és a nők között: megközelítően 0,04 és 0,005.)

[13] Magyar Filozófiai Szemle 1965. 2. sz.

De Finetti a problémának éppen ezt az aspektusát emeli ki, amikor megindokolja azt a tételét, hogy nem lehet a valószínűség fogalmának objektív értelmezését megadni. Megállapítja: mivel a vonatkoztatási osztály kiválasztása tőlünk függ, és mivel a valószínűséget az így kiválasztott osztályra tekintettel számítjuk ki, ezért a valószínűség nem lehet objektív jellegű; s mivel önkényesen választjuk ki a vonatkoztatási osztályt és „mondjuk ki a törvényt, akkor ezt mindig csak szubjektív okokból tesszük".[14]

E probléma tisztázása fontosnak látszik, ugyanis minden vele kapcsolatos tisztázatlanság olyan érv, amelyet azonnal felkapnak a szubjektív értelmezés hívei.

A valószínűség-fogalom szubjektív értelmezésének híve hajlamos arra, hogy ebben a kérdésben többé-kevésbé a következőképp okoskodjék. Az, hogy az eseményeknek valószínűséget tulajdonítunk, annak következménye, hogy nem rendelkezünk kellő ismerettel róluk, amellyel ha rendelkeznénk, akkor kiemelhetnénk a jelenségeknek azt az osztályát, melyben ezek az események egyértelműen determináltak. A valószínűségi kijelentéseket jobb híján használjuk; e kijelentések nem az események osztályai között fennálló objektív relációkat fejezik ki, hanem tudásunk hiányosságait, bizonytalanságunkat, vagy ennek a bizonytalanságnak fokát. Attól, hogy *mi* mit tudunk, és hogy *mi mit nem tudunk*, függ, hogy milyen osztály játssza ama vonatkoztatási osztály szerepét, amelyre való tekintettel a bennünket érdeklő eseményeket meghatározott valószínűségi fok illet meg. A valószínűségi kijelentések tehát nem lehetnek objektív jellegűek.

Az erre az ellenvetésre rendszerint adott válasz, nevezetesen, hogy a valószínűség két argumentum, *a* és *b* függvénye, vagyis hogy *relatív ismérv, valamit valamihez viszonyítva illet meg*, érdemileg helyes ugyan, de ebben az esetben nem sokat tisztáz. Arra a figyelmeztetésre redukálódik ugyanis, hogy az empirikus valószínűségi kijelentés a *viszonylagos gyakoriságot* vagy azt a *határt* mondja ki, amely felé a viszonylagos gyakoriság tart, s hogy a valószínűségi kijelentések helyes megfogalmazásának feltétele éppen e vonatkoztatási osztály kimutatása. Legtöbbször így járnak el a statisztikus-gyakorisági elmélet hívei, akik Mises nyomán azt állítják, hogy a valószínűségszámítás bizonyos statisztikus megoszlások *más, ismert megoszlások alapján* történő kiszámításának matematikai módszere.

Ez a válasz kikerüli a fenti ellenvetést, amely ugyan egyáltalán nem tagadja azt a tényt, hogy a valószínűség relációs ismérv, de kételkedik abban, hogy a valószínűség, — éppen azért, mert *relációs ismérv*, s így feltételezi egy, a valóságról szerzett *tudásunk* alapján kiválasztott osztályra való vonatkoztatást — objektív ismérvnek tekinthető-e.

A probléma, amelyről itt szó van, általánosabb jellegű, és általában tudásunk objektivitására vonatkozik. Mindenekelőtt — és, úgy véljük, ezen alapul a valószínűségi állítások jellegéről folyó vita sajátossága — figyelembe kell venni, hogy a valószínűségi kijelentések relációkra vonatkozó ítéletek; bizonyos tulajdonságokról szólnak *tekintettel* az alany által kiválasztott bizonyos más tulajdonságokra vagy állapotokra. Ezzel tehát felmerül a kérdés, vajon milyen értelemben lehet ezeknek a tételeknek az objektivitás értékét tulajdonítani, lehet-e objektivitásukról beszélni teljesen ugyanúgy, mint más elméleti állí-

[14] De Finetti álláspontját és a problémával kapcsolatos kijelentéseit A valószínűség mint az ítéletek relációs jellemzője c. munkánkban már elemeztük.

tások objektivitásáról. Úgy tűnik, e probléma megoldása elsősorban összefügg azzal, hogy a világ bármely tagoltsága objektív-viszonylagos jellegű, amely tagoltság alapján minden egyes alkalommal kiemeljük a tudományos vizsgálat tárgyát, s éppen erre a helyzetre való tekintettel fogalmazzuk meg a valószínűségi kijelentéseket. Annak elismerése, hogy a kutatás tárgyának kiválasztása objektív-viszonylagos jellegű, az „objektív-viszonylagos" és a „szubjektív" kategória élesen körülhatárolt megkülönböztetéséhez vezet.

Mindennemű megismerés tárgya mindig csak a természetnek bizonyos, valamilyen módon kiválasztott része, körülhatárolt részlete, s hasonlóképpen a valószínűségi kijelentések érvényessége, mint minden tudományos kijelentésé, meghatározott módon kiválasztott rendszerekre korlátozódik, amelyeket ezekre, és nem más ismérveire tekintettel vizsgálunk; minden tudományos kijelentés érvényessége tehát mindig feltételezi, hogy az alany meghatározott módon elvégzi ezt a körülhatárolást és kiemelést. Ezért az a nézet, hogy miután a valószínűségi kijelentések megkövetelik a vonatkoztatási osztály megadását, és mivel a valószínűség ennek az osztálynak a kiválasztásától függ, így a valószínűségi kijelentések nem lehetnek objektív jellegűek — egyben azt jelenti, hogy tagadjuk minden tudományos ismeret objektivitását, hacsak nem a világegyetem egészéről mond valamit. A vonatkoztatási osztály kimutatása (mint az alábbiakban részletesebben kimutatjuk, a vonatkoztatási osztály kiemelése egyértelmű azzal, hogy megadunk a kísérleti helyzetet bizonyos jellemző paraméter-együttest hasonlít a dinamikus törvény előtagjának a valószínűségi kijelentések esetében való megfogalmazásához, vagyis meg kell adni azokat a paramétereket, amelyek a bennünket érdeklő szempontokból jellemzik azon elszigetelt rendszer kezdeti állapotát, amelyre ezt a törvényt alkalmazzuk. Ebből a szempontból a valószínűségi kijelentések objektivitásának tagadása amiatt, mert az *általunk* kiemelt vonatkoztatási osztályokra vonatkoznak, egyúttal általában a tudományos törvények objektivitásának tézisébe ütközik.

Azt a módot, ahogyan körülhatároljuk és kiemeljük a természet egészéből a megismerés tárgyát, tehát az empirikus valószínűségi kijelentések esetében a vonatkoztatási osztály kiválasztásának módját is objektív és szubjektív tényezők (abban az értelemben, ahogy a materializmus az utóbbi kifejezést felfogja) mindig egyaránt meghatározzák. Ez azt jelenti, hogy a fenti módot egyaránt megszabják mind a fizikai objektumok objektív ismérvei, amelyek alapján a körülhatárolást és kiemelést végezzük, mind pedig az embernek a fejlődés során kialakult és a környezethez alkalmazkodó megismerési képességei, valamint az a sajátos probléma- és elméleti kontextus, amelynek alapján az adott objektumot szemléljük, s amelyet ismereteink, érdeklődésünk, érdekeink szabnak meg. Tekintettel *erre* a kontextusra, a megismert objektum egyes objektív és *általában* megismerhető ismérvei *számunkra az adott vizsgálatban* hozzáférhetők és lényegesek, mások viszont *számunkra* hozzáférhetetlenek vagy tudatosan mellőzzük őket. A valóság megismerési szempontból való körülhatárolásának különböző lehetséges módjait, a különböző említett kontextusokat, amelyek alapján a vizsgálat tárgyát megragadjuk, azután meghatározott módon *értékeljük*, és ez az értékelés egyaránt függ magának a valóságnak ismérveitől, valamint a vizsgálódást végző személy szükségleteitől és érdeklődésétől. Ez az értékelés mindenekelőtt abban jut kifejezésre, hogy a végtelenül nagy számú elméletileg lehetséges körülhatárolások közül, amelyeket a fizikai objektumok objektív tulajdonságainak alapján végzünk, a tudós

egyeseket elvet mint „mesterségeseket", „nehézkeseket", „nem megfelelőket", másokat pedig kiválaszt mint „jól kezelhetőket", „megfelelőket", „heurisztikusan értékeseket" stb. Ezt a kiválasztást számos tényező diktálja, amelyeket itt nem szükséges részletesen elemeznünk. Köztük nagy szerepet játszik a felgyülemlett társadalmi és személyes tapasztalat, amelyet az ember a természeti környezetéhez való alkalmazkodási folyamatában szerzett meg. (Az emberiség esetében ez az alkalmazkodás megkívánja a környezet gyakorlati és szellemi meghódításának képességét.) Ebben a kiválasztásban, mint említettük, nem kis szerepe van a tudás ténylegesen elért állásának, a természet megismerésében elért határoknak is.

A tudományos elméleteket megalkotó és a törvényeket megfogalmazó tudós szellemi tevékenységének felfogásában rendkívül nagy szimplifikáció lenne, ha azt hinnénk, hogy a tudós feladata pusztán az, hogy megtalálja az *egyetlen helyes, egyetlen tudományos* körülhatárolást és kiemelést, amely lehetővé teszi a *dolgok* változatlan, végleges, örök *lényegének* felderítését. Ilyen körülhatárolás egyszerűen nem létezik. Ha elvetjük a dolgok végső lényegére vonatkozó arisztotelészi koncepciót — és a modern tudomány szemmel láthatóan véglegesen elvesztette ifjúi illúzióit ennek elérhetőségéről —, akkor egyszersmind le kell mondanunk arról a koncepcióról is, hogy létezik a természet *egyedül helyes, egyetlen tudományos* körülhatárolása. *A dolgok lényegének* kategóriája, számos más filozófiai kategóriához hasonlóan, az emberi megismerés fejlődési folyamatában sajátos evolúción megy keresztül, amely abban áll, hogy *abszolút* fogalomból átalakul *objektív-viszonylagos* kategóriává. Ámde az objektív-viszonylagos nem jelent *szubjektívet.*

Ebből a szempontból legalább ugyanakkora szimplifikációt jelent az az állítás, hogy mivel nincs ilyen egyedül helyes körülhatárolás, és mivel a tudós, amikor (viszonylagosan) elszigeteli a természet rendszereit, kiemelvén őket a természet egészéből, és csak bizonyos nézőpontokból, a többi objektumokkal való bizonyos relációikban vizsgálja őket, akkor szükségképpen valamilyen kiválasztást végez, s ennélfogva egész tudásunknak teljesen önkényes jellegűnek kell lennie, éppen e kiválasztás folytán a szubjektivizmus letörölhetetlen bélyegét kell magán viselnie.

Az a kívánság, hogy tudásunk általában, és különösen a tudomány ne viselje magán az „emberi eredet" semmilyen nyomát, egyszerűen irreális követelmény; ez a követelmény azonban egyáltalán nem fedi a tudás objektivitásának posztulátumát. A tudás objektivitása azon alapul, hogy valamilyen „emberfölötti" nézőpontot keresünk a természetre. Az objektív tudás lehetősége abból ered, hogy a világ megismerésének emberi módja magának a természetnek, a természet fejlődésének a terméke. És ha valaki azt állítaná, hogy esetleg valamely egyéb, nem emberi biológiai fajta — ha ilyen léteznék — más képet alkothatna a világról és más módokon határolhatná körül a természetet, mint mi, ez a tézis akkor sem döntené meg a legkevésbé sem a tudásunk objektivitásáról szóló tételt, és nem tagadná azon tudás objektivitását sem, amellyel ez a feltételezett, a természettől értelemmel felruházott fajta rendelkeznék. Feltételezhetjük ezzel szemben — ha már ilyen fantasztikus példákhoz kell folyamodnunk —, hogy ez a kétfajta tudás nem lenne ellentétes egymással, és valamiképpen kölcsönösen lefordíthatók lennének egymásra mint ugyanazon *tárgy — a természet — eltérő leírásai.*

Úgy vélem tehát, hogy a világnak az objektív tulajdonságok szerint történő minden körülhatárolása — s ezek a tulajdonságok az ember számára

a megismerőképességétől meghatározott módon nyilatkoznak meg, a megismerőképesség pedig a természet fejlődésének, valamint a természeti környezethez való emberi alkalmazkodásnak, a környezet elsajátításának terméke — objektív az emberi, vagyis a számunkra egyedül hozzáférhető mérték számára.

E körülhatárolás és kiemelés nélkül nem lenne tudomány. Az elmélet célja mindenekelőtt a tények előrelátása. Éppen ez a cél szabja meg azt a módot, ahogyan az ember tagozza (körülhatárolja) a természetet. A természet részleteinek mint kutatási tárgynak végtelenül sok kiemelési módja közül a tudós azokat választja, amelyek lehetővé teszik helytálló és gyakorlatilag fontos prognózisok megfogalmazását, valamint az események ilyen vagy olyan módon (például determinisztikusan vagy valószínűségileg) történő előrelátását. Az előrelátás lehetősége és helytállósága az *egyetlen* olyan *kritérium*, amelynek alapján a tudós értékelheti a körülhatárolás helytállóságát. A rendszer minden kiemelése és jellemzése bizonyos, az alanytól független ismérvek alapján, objektív, de nem minden rendszer, amely ily módon kiemelkedik a természet egészéből, és a rendszer jellemzésének nem minden módja, még ha valóban a rendszert megillető ismérveket mutat is ki, nyújt lehetőséget az események olyan előrelátására, amelyet megkövetel a természet leigázásának legátfogóbban értelmezett emberi gyakorlata. Minden tudományos törvény valamely objektív, az egészből meghatározott módon kiemelt, elkülönített fizikai rendszerekre vonatkozik, s a bennük lezajló eseményeknek nemcsak igaz, de eléggé gazdag, az adott kutatási összefüggésben a lényeget megragadó leírására hivatkozik. Nem ez azonban az *egyetlen lehetséges* és a megismerés szempontjából egyedül értékes leírásuk, mivel más kiemelések is elképzelhetők, amelyek lehetővé teszik ugyanazon események legalább valószínűségi előrelátását, vagy lehetővé teszik azoknak az eseményeknek — egyértelmű vagy valószínűségi — előrelátását, amelyeket az *adott* kutatási összefüggésben elhanyagolnak. Az, hogy a helyzetnek és a benne fejlődő természeti folyamatoknak csak *bizonyos* aspektusait veszik figyelembe, a tudomány determinisztikus és valószínűségi törvényeire egyaránt vonatkozik. Ha a valószínűségi kijelentések objektivitásának abban kellene állnia, hogy az adott kutatási összefüggés, nevezetesen a figyelembe vett, adott vonatkoztatási osztály az egyetlen, amelyre vonatkozóan a bennünket érdeklő események valószínűsége vizsgálható, akkor ez azt jelentené, hogy vannak bizonyos, kizárólagosan helyes elkülönítések. Éppen azért, mert a rendszer minden elkülönítése és jellemzése *objektíve viszonylagos*, mert bizonyos fajta „*értékelés*" és tudásunk jelenlegi állapota határozza meg őket, ezért egyikük sem képvisel valamiféle *végleges*, legjobb kiemelést a megismerés szempontjából. Ha megismerjük a világ struktúrájának valamely eddig ismeretlen szintjeit vagy a természet ismeretlen területeit, ez esetleg arra kényszeríthet — bár természetesen nem kell kényszerítenie — bennünket, hogy többé-kevésbé alapvető változásokat hajtsunk végre a világ tagozási módjában, azaz a vizsgálatunk tárgyát alkotó fizikai rendszer állapotát jelző paraméterek kiválasztásában. Ez azonban egyáltalán nem annyit jelent, mintha az előző leírás szubjektív jellegű lett volna, amiképpen nem jelenti azt sem, hogy az újonnan birtokunkba került leírás az utolsó lépést jelenti az emberi megismerés fejlődésében.

Ezért a valószínűség fogalmát illető szubjektív értelmezés hívének, aki álláspontjának alátámasztása végett a vonatkoztatási osztályok kiemelésének állítólag teljesen önkényes jellegére hivatkozik, a következő módon kellene válaszolnunk:

Igaz, hogy az események valószínűsége függ a vonatkoztatási osztálytól, vagyis a paraméterek valamilyen együttesétől, és a vonatkoztatási osztály kiemelését meghatározott szubjektív tényezők szabják meg, mint például tudásunk általános állása az adott időben, a kutató rendelkezésére álló eszközök az adott konkrét vizsgálatban stb. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a valószínűségi kijelentés, amely megállapítja az adott kategóriába tartozó események osztályának viszonyát a vonatkoztatási osztályhoz, ne lenne objektív jellegű.

A leírás objektivitása nem annyit jelent, hogy ez az egyetlen lehetséges leírás vagy az egyetlen lehetséges fajtájú leírás, és semmi köze sincs ahhoz a kérdéshez, hogy ezeket a folyamatokat másképpen is meg lehet ragadni, ha sikerül kimutatnunk a rendszer állapotát jellemző paraméterek más együttesét vagy sikerül ezeket másképpen kiemelnünk. Hasonlóképpen a valószínűségi kijelentés objektivitása nem azt jelenti, hogy azon helyzet *egyetlen* adekvát, azaz legteljesebb, vagy a nem teljesek közül a legjobb leírására hivatkozik, amelyben valamely adott esemény bekövetkezésével vagy be nem következésével foglalkozunk; más szóval; nem azt jelenti, hogy a vonatkoztatási osztály „egyetlen" adekvát kiválasztására hivatkozik. A valószínűségi kijelentések azért objektívek, mert az olyan események közti relációkat írják le, melyeket tulajdonságaik valamiféle együttese alapján osztályokba sorolunk úgy, hogy legalábbis valószínűségi módon előre láthassuk a rendszerben végbemenő eseményeket. Ha nem ismerjük el az objektivitásra vonatkozó eme tézist, akkor nem tudjuk megmagyarázni, miért lehetséges egyáltalán valószínűségi előrelátás abban az értelemben, hogy a gyakorlat viszonylagosan igazolhatja a prognózisokat, s hogy ezzel kapcsolatban a gyakorlat hasznot húzhat belőlük.

Az elmondottakból a többi között az következik, hogy a valószínűségfogalom objektív voltáról szóló vita, valamint a determinizmus és az indeterminizmus között folyó vita különböző problémákra vonatkozik. A determinizmus és az indeterminizmus közti vita arról folyik, hogy minden általunk ismert fajtájú természeti esemény számára megadhatjuk-e a megfelelő rendszer állapotának olyan paramétereit, amelyek egyértelműen kijelölik a megfelelő fajtájú esemény bekövetkezését vagy be nem következését. A tudománynak erre az utóbbi kérdésre adott esetleges igenlő válasza nem áll ellentétben a valószínűségi kijelentések objektivitásával. Ez két különböző probléma. Valószínűleg éppen erre gondolt M. Smoluchowski, amikor ezt írta:

„A kinetikai gázelméletnek a valószínűségen alapuló számításai abban az esetben is érvényesek maradnának, ha abszolút pontossággal ismernénk a molekulák tulajdonságait, kezdeti elhelyezkedésüket stb., és ha matematikai pontossággal sikerülne nyomon követnünk mozgásukat minden időpontban."[15]

Az előző pontban igyekeztünk megindokolni azt a nézetet, mely szerint az a tény, hogy a vonatkoztatási osztály kiválasztását el kell végeznünk, nem dönti meg a valószínűségi kijelentések objektivitását, s nincs igaza annak, aki ebben a tényben a valószínűség-fogalom szubjektív értelmezésének megerősítését látja. Amikor tehát elfogadjuk az esemény kifejezés fentebb említett realisztikus értelmezését, leszögezhetjük az *objektív jellegét* azon valószínűségi

[15] *M. Smoluchowski:* Wybor pism filozoficznych. Varsó 1956.

kijelentések *statisztikus gyakorisági értelmezésének*, amely kijelentések azt mondják meg, hogy az *a* argumentummal jelzett események milyen viszonylagos gyakorisággal fordulnak elő a *b* argumentummal képviselt osztályban. Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy a valószínűség-fogalom objektív értelmezésének ezeket a kijelentéseket nemcsak mint empirikus kategóriát, hanem mint bizonyos *fizikai fogalmat*, *ontológiai kategóriát* kell kezelnie. A valószínűség-fogalom valóban objektív értelmezésének megadása meggyőződésem szerint nemcsak annak az állítását jelenti, hogy a valószínűségi kijelentések a fizikai események osztályai között fennálló relációkra vonatkoznak. Szerintem ez még többet kíván, éspedig azt, hogy magyarázatot próbáljunk adni rá, miben áll ama relációk fizikai alapja, amelyeknek a valószínűségi kijelentések a mennyiségi aspektusukat fejezik ki. A statisztikus-gyakorisági értelmezés a valószínűséget mint olyan fogalmat kezeli, amely események osztályai közti relációkat ír le, de nem foglalkozik e relációk fizikai alapjának kérdéseivel. Nos, véleményem szerint, meg lehet és meg is kell kísérelnünk magyarázatot adni arra, hogy a valószínűség miképpen objektív jellemzője az események osztályai között fennálló relációknak; mi ennek a fizikai alapja, más szóval: mi határozza meg a statisztikai megoszlások stabilizáltságát bizonyos eseménytípusok számára? Miért alkalmazhatjuk egyforma sikerrel a valószínűség fogalmát az ugyanazon időben lezajló és térbelileg meghatározott lokalizációjú események osztályai közti relációk leírására, akárcsak a különböző időben lezajló és térbelileg egymástól igen távol eső eseményekre? Mi teszi lehetővé, hogy egyforma sikerrel emeljük ki mint vonatkoztatási osztályt a fizikai kölcsönhatásban levő gázmolekulákat az edényben, valamint a rádióaktív elem atomjainak csoportját, amelyeknek megoszlása nem függ az atomok kölcsönhatásától? Miért beszélhetünk egyforma sikerrel valamely eredmény valószínűségéről az egy rulettasztalon egymást követő játékok csoportjában, valamint az egyidőben sok, azonosnak feltételezett rulettasztalon csak egyszer lejátszott játékok csoportjában? Mi okozza, hogy a valószínűségi elosztás az adott típusú események számára éppen ilyen, nem pedig másmilyen?

Nyilvánvaló például, hogy vas- és üveggolyók — mégha a számszerű megoszlásuk azonos is — kihúzása az urnából teljesen eltérő eredményeket ad attól függően, hogy kézzel vagy valamely mágneses készülékkel húzzuk ki őket. Az a gondolat merül fel, hogy a mennyiségi viszonylatokon túl, amelyekről a valószínűségi kijelentések *explicite* szólnak, meghatározott fizikai relációkkal és hatásokkal van dolgunk, amelyeknek mértéke (valamilyen nézőpontból) a matematikai valószínűség. Ez viszont kétséget ébreszt az iránt, vajon helyes-e maga a megfogalmazás, amely szerint a valószínűség az események osztályainak relációs jellemzője. Ez a megfogalmazás ugyanis — legalábbis részben — elhomályosítja azt a lényeges tényt, hogy a vonatkoztatási osztály kimutatása magában foglalja a fizikai helyzetet jellemző paraméterek készletének meghatározását. Arról a fizikai helyzetről beszélünk, amelyben az események végbemennek vagy végbemehetnek, s amelyeknek valószínűsége az adott esetben érdekel bennünket. A valószínűségi kijelentés ugyanis azt mondja ki, hogy ahányszor megismétlődik az a kísérleti helyzet, amelyet azonos paraméter-együttes jellemez, annyiszor figyelhetjük meg az ugyanezen végbemenő események között a bennünket érdeklő események előfordulásának viszonylag állandó relatív gyakoriságait, és — ha elhanyagoljuk azt az esetet, amikor „aftereffect"-tel van dolgunk — teljesen közömbös,

hogy ezek az események egymás után következnek-e be, vagy pedig időbelileg egymás mellett léteznek. Csupán az a fontos, hogy minden esetben éppen ilyen fizikai helyzettel lesz dolgunk, és ezek az események ennek a helyzetnek termékei lesznek. *A meghatározott, tetszőleges alkalommal ismétlődő fizikai helyzet az, amely minden esetben a döntő.* Azt mondhatnánk tehát, hogy a vonatkoztatási osztály meghatározásában a döntő tényező éppen az adott kísérleti helyzetet jellemző fizikai paraméterek csoportjának megadása, a valószínűségi kijelentések tárgyát képező fizikai rendszer minden alkalommal ismétlődő kezdeti feltételeinek megadása. A valószínűségi kijelentések objektív értelmezése nem hagyhatja figyelmen kívül azt a tényt, hogy az események előfordulásának megfigyelt viszonylagos gyakoriságai ama fizikai rendszer állapotának függvényei, amely rendszerben az események előfordulnak. Az az állítás, hogy a valószínűség az események osztályának tulajdonsága — olyan tulajdonság, amely abban áll, hogy a vonatkoztatási osztályban meghatározott viszonylagos gyakorisággal fordulnak elő bizonyos események —, csak rövidített kifejezési módja lehet annak a gondolatnak, hogy a statisztikai eloszlások vagy a viszonylagos gyakoriságok a fizikai rendszer adott állapotának függvényei, vagy, pontosabban, az ezt az állapotot meghatározó fizikai paraméterek függvényei.

A determinisztikus törvény és a valószínűségi törvény egyaránt alapját alkotja az olyan empirikus prognózisoknak, amelyek azt mondják ki, hogy a rendszer állapot-paraméterei által meghatározott, bizonyos körülmények között levő fizikai rendszerekben meghatározott folyamatok vagy események következnek be. A kétféle törvény között e tekintetben az a különbség, hogy a valószínűségi törvény, ellentétben a determinisztikussal, nem teszi lehetővé egyes események, hanem csak tömeges folyamatok prognózisát. Ezért a valószínűségi kijelentések objektív értelmezése — tehát a tudomány valószínűségi törvényeinek objektív értelmezése is — azt jelenti, hogy a valószínűségi megoszlásokat mint a vizsgált fizikai rendszer állapotának függvényeit kezeljük. Az adott rendszert mindig ezek a megoszlások jellemzik, amikor állapotát a paraméterek adott együttese jellemzi.

Könnyen megállapíthatjuk, hogy a valószínűségi kijelentések interpretációjának objektivitására vonatkozó ilyen felfogás bizonyos fokig eltér attól, amit a statisztikus-gyakorisági értelmezés *explicite* kimond. Lényegében azt hagyja figyelmen kívül, hogy az egyfajta események előfordulásának viszonylagos gyakoriságait az adott vonatkoztatási osztályban a kísérleti helyzetet jellemző fizikai paraméterek együttese határozza meg.

A fenti felfogás bizonyos szempontokból közelebb áll a Popper-féle *diszpozíciós értelmezéshez.*

A Popper által ajánlott diszpozíciós értelmezés szerint a valószínűség nem az események osztályának vagy az események sorozatának jellemzője, hanem *meghatározott fizikai helyzet diszpozíciós tulajdonságait* határozza meg. Popper a következőket írja:

„Minden kísérleti helyzet, ha a kísérletet igen gyakran megismételjük, létrehozhat olyan sorokat, amelyek gyakoriságai ettől a különös helyzettől függnek. Ezeket a gyakoriságokat nevezhetjük valószínűségnek.

Ha azonban a valószínűség a kísérleti helyzettől függőnek bizonyul, akkor e helyzet jellemzőjeként kezelhetjük. Jellemzi e helyzet *diszpozícióját,* tendenciáját bizonyos jellemző gyakoriságok létrehozására, ha a kísérletet sokszor megismételjük. Ez az értelmezés abban különbözik a tisztán gyakori-

sági értelmezéstől, hogy a valószínűséget inkább a fizikai helyzet tulajdonságának, mintsem az események sorozatának jellemzőjeként kezeli."[16]

„A diszpozíciós értelmezés az események sorozatában megfigyelt gyakoriságok megmagyarázása végett bevezeti a meghatározott helyzet diszpozíciós tulajdonságait."[17]

Popper véleménye szerint az ilyen értelmezés lehetővé teszi, hogy egyes események valószínűségéről beszéljünk, és szükségszerűen az indeterminisztikus álláspontot implikálja. Mindkét véleményt tévesnek tartom; ezt igyekszem az alábbiakban bebizonyítani. Nézetem szerint filozófiai szempontból itt az a legfontosabb, hogy a valószínűséget éppen úgy tekintik, mint ama fizikai helyzet diszpozíciós jellemzőjét, amelyben a meghatározott módon körülhatárolt fizikai rendszer található. Ez a valószínűség valóban objektív értelmezésének szükséges feltétele. Ez az értelmezés kétségtelenül szakít a pozitivizmus filozófiai hagyományával, amely ránehezedik a valószínűség-fogalomról folyó egész vitára, és előrelépést jelent az objektív, realisztikus értelmezés felé. Arra a következtetésre vezet, hogy a valószínűségi kijelentések arra vonatkoznak, hogy milyen a diszpozíciója a kísérleti helyzetnek — azaz fizikai paraméterek bizonyos együttese által jellemzett állapotban található rendszernek — arra, hogy létrehozza az adott jelenségek előfordulásának meghatározott viszonylagos valószínűségeit. A diszpozíciók objektivek, függetlenül attól, hogy maguk az események más módon előreláthatóak-e, figyelembe véve a rendszer állapotát jellemző fizikai paraméterek más, például gazdagabb készletét.

A diszpozíciós értelmezés tehát, eltérően a gyakorisági értelmezéstől, ontológiai státust ad a valószínűség fogalmának. Popper nyomán megállapíthatjuk, hogy:

„A diszpozíciós értelmezés metafizikai (ontológiai — S. A.). Metafizikai, pontosan abban az értelemben, ahogy metafizikai az erő vagy az erőtér fogalma a mechanikában. Ezen kívül metafizikai azért is, mert a fizikai vizsgálatok programja."[18]

Az a véleményem, hogy a „fizikai vizsgálatok e programjának" célja választ adni a következő kérdésre: fizikai szempontból miben áll a kísérleti helyzetnek ez a diszpozíciója arra, hogy meghatározott és viszonylag stabil viszonylagos gyakoriságú események sorozatát hozza létre?

VI.

Miként az előzőkben mondottam, az egyik oka annak, hogy Popper elvetette a statisztikus-gyakorisági értelmezést, és helyette a diszpozíciós értelmezést fogadta el, az volt, hogy — amint maga is írja — a mikrofolyamatok lefolyását illetően áttért az indeterminisztikus álláspontra. Az előző pontban részben szolidarítást vállaltam a Popper javasolta diszpoziciós értelmezéssel, ez azonban, amint említettem, nem jelenti egyértértésemet azzal, hogy egyér-

[16] *K. R. Popper:* Propensity Interpretation of the Calculus of Probability and Quantum Mechanics. Id. kiad. 67. o.

[17] *K. R. Popper:* Propensity Interpretation of Probability. British Journal for Philosophy of Science IX, 1959. 31. o.

[18] *K. R. Popper:* Propensity Interpretation of the Calculus... Id. kiad. 65. o.

telműen összekapcsolja ezt az értelmezést az indeterminizmussal. Ellenkezőleg, az a véleményem, hogy miként a statisztikus-gyakorisági értelmezés elfogadása nem dönti el a determinizmus és az indeterminizmus közti vitát, éppúgy nem oldja meg automatikusan ezt a vitát a diszpozíciós értelmezés elfogadása sem. A diszpozíciós értelmezés is egyaránt összeegyeztethető a deterministikus és az indeterminisztikus világképpel.

Az e nézet alátámasztására előzőleg (vö. IV. pont) kifejtett érvelést azonban a diszpozíciós értelmezés esetében tovább kell szélesíteni. Ennek szükségessége abból következik, hogy a diszpozíciós értelmezés számára alapvető jelentőségű fogalomnak — *a kísérleti helyzet diszpozíciójának* arra, hogy valamely eseményt meghatározott gyakorisággal létrehozzon — más értelme lesz akkor, ha ez az interpretáció az indeterminisztikus álláspontal kapcsolódik össze, mint Poppernél, és megint más értelmet nyer akkor, ha a deterministikus álláspontal kapcsolódik össze. Vizsgáljuk meg tehát kissé pontosabban e fogalom értelmét mindkét említett esetben.

Vegyük figyelembe mindenekelőtt, hogy Poppernek az indeterminisztikus álláspontra való áttérését más tényezők szabták meg, mint a valószínűség fogalmával kapcsolatos okfejtései. Az összefüggés éppen fordított volt: egyrészt az indeterminisztikus álláspontra való áttérés, másrészt a kvantummechanika hagyományos koppenhágai értelmezésében szereplő szubjektivista elemek ellenzése indította Poppert arra, hogy a valószínűségnek objektív, egyszersmind indeterminisztikus jellegű értelmezését keresse.

„A koppenhágai iskola hagyományos álláspontjában — írja Popper — ingadozást látunk az objektív és a szubjektív interpretáció, valamint a megfigyelőnek a fizikába való híres beavatkozása között ... A valószínűség fogalmának diszpozíciós interpretációja kiküszöböli ezt az ingadozást."[19]

A diszpozíciós értelmezés objektív jellege, amint említettük, abban áll, hogy szerinte a valószínűség a kísérleti helyzetnek objektív, az alanytól független diszpozícióját jellemzi. Így például a két réssel ellátott ernyőn áthaladó elektronok interferenciájának ismert kísérlete, amelyben a hullámmodell szolgál azon valószínűség kiszámítására, hogy az elektron az ernyő adott helyére esik be, ha az egyik rést felfedjük, és ha mindkét rést felfedjük, Popper véleménye szerint itt objektív magyarázatot kap. A magyarázat abban áll, hogy ha a kísérleti helyzet megváltozik (lefedjük vagy felfedjük a második rést), akkor megváltozik mindkét helyzetnek meghatározott fajtájú események létrehozására való diszpozíciója is, és így megváltozik a valószínűségi eloszlás.

A diszpozíciós értelmezés és az indeterminisztikus álláspont közötti kapcsolat viszont Poppernél a *diszpozíció,* pontosabban a *kísérleti helyzet diszpozíciója* fogalmának sajátos értelmezésén alapul. A kísérleti helyzetet természetesen a fizikai paraméterek valamely együttese jellemzi. Az indeterminisztikus álláspont, amint tudjuk, az, hogy megállapítjuk: a fizikai rendszernek a fizikai paraméterek (az adott jelenségre való tekintettel) teljes együttese által meghatározott t_1 pillanatbeli állapota nem jelöli meg egyértelműen ugyanezen rendszer egy t_2 pillanatbeli állapotát. Egyszerűen azt mondhatnánk, hogy az indeterminizmus az az álláspont, amely szerint a véges szórású statisztikai együttesek tiszta együttesek lehetnek. Más szóval, ez azt jelenti, hogy az indeterminista véleménye szerint nem lehet megadni mikroesemények

[19] Uo.

valamely együttese számára az események bekövetkezésének fizikai helyzetét jellemző olyan paramétereket, amelyek lehetővé tennék, hogy ebből az együttesből bizonyos alegyüttest különítsünk el, amelynek szórása kisebb az eredeti együttesénél. Éppen az ilyen együttest, amely számára a fenti eljárás nem lehetséges, nevezzük tisztának, megkülönböztetve a kevert együttestől. (Ha mindig lehetségesek lennének ilyen eljárások a véges szórású együttesek számára, akkor végül is kaphatnánk szórás nélküli együttest — vagy legalábbis határfogalomként bevezethetnénk —, vagyis olyan együttest, amelyre t_1 pillanatbeli paramétereinek ismerete alapján, egyértelműen előre lehetne látni az egyes események t_2 pillanatbeli paramétereit.) Az indeterminista azt állítja, hogy mindig valamilyen szórással lesz dolgunk, amely tovább nem csökkenthető. Nos, a Popper-féle diszpozíciós értelmezésben a kísérleti helyzet diszpozíciója annyi, mint az összes olyan fizikai paraméterek készlete által jellemzett helyzet diszpozíciója, amely paraméterek hatással vannak az egyes jövőbeli mikroesemények bekövetkezésére; *mindezeknek* a paramétereknek készlete nem határozza meg egyértelműen ezeket az eseményeket; egyértelmű prognózisuk lehetetlensége objektív, ontológiai jellegű.

Azt mondhatnánk tehát, hogy bizonyos eseményeknek meghatározott viszonylagos gyakoriságú létrehozására való eme diszpozíció az így jellemzett kísérleti helyzet „belső" tulajdonsága. E helyzetnek különböző lehetőségei vannak; tulajdonsága, hogy diszpozícióval bír mindezen lehetőségek meghatározott gyakorisággal való megvalósulására, s emellett e lehetőségek megvalósulása nem függ semmilyen „kiegészítő feltételektől" — melyek „külsők" azokhoz a feltételekhez viszonyítva, amelyek magát a vizsgált helyzetet jellemzik. Ha az egyes események realizálásának valamilyen mértékben „kiegészítő" körülményektől kellene függnie — amelyeket figyelembe vettünk a helyzet jellemzésében —, akkor a kísérleti helyzet jellemzése már nem lenne egyenértékű a tiszta együttes kiemelésével. Azáltal, hogy figyelembe vesszük a kísérleti helyzetet jellemző új, korábban mellőzött paramétereket — hogy ily módon észrevegyük a korábban egyneműként kezelt fizikai helyzetek együttesének belső differenciáltságát —, az ilyen helyzetekben bekövetkező események statisztikai együtteséből kiemelhetjük a kisebb szórású együttest. Végeredményben, legalábbis a határon, a kísérleti helyzet egészét jellemző feltételek eléggé sokoldalú és pontos figyelembevétele egyértelműen kijelölné az események további sorsát; az így jellemzett helyzetnek az események olyan együttese felelne meg, melyből a determinizmus elvének olyan megfogalmazása beszél, amely az azonos helyzeteknek a folyamatok *azonos* lezajlását tulajdonítja. Tehát a kísérleti helyzet adott paramétere csoportjának megfelelő „tiszta" statisztikai együtteshez tartozó események megvalósulása nem függ a kísérleti helyzet mellőzött ismérveitől; ha azok a helyzetek, amelyeknek a paraméterek adott, általunk figyelembe vett együttese felel meg, bizonyos szempontok szerint differenciáltak, akkor feltételezzük, hogy általunk figyelmen kívül hagyott különbségeik és hasonlóságaik nincsenek hatással azokra az eseményekre, amelyeknek statisztikai megoszlásai iránt érdeklődünk.

Már fentebb mondtuk, hogy e cikknek nem célja a determinizmus és az indeterminizmus közti vita megtárgyalása, s ezért itt nem kell megvitatnunk annak a koncepciónak a megalapozottságát, hogy nincsenek tiszta, szórás nélküli együttesek. Csak arról van szó, hogy megmutassuk a kapcsolatot az indeterminisztikus álláspont és a diszpozíciós értelmezés között, ahogy ezt Popper érti. Ezért elegendő, ha most csak annyit mondunk, hogy Popper

értelmezésében *először:* a kísérleti helyzet diszpozícióját azok a paraméterek határozzák meg, amelyeket figyelembe vettünk a helyzet jellemzése céljából, és, *másodszor:* a kísérleti helyzet nem függ semmilyen más paramétertől.

Nos, a *kísérleti helyzet diszpozíciójának* ilyen felfogása egyáltalában nem az egyedül lehetséges felfogás, mely azt az álláspontot sugalmazná, amely a diszpozíciós értelmezést egyértelműen összekapcsolja az indeterminizmussal. Igaz, hogy Poppernél a kísérleti helyzet diszpozíciója a tiszta együttes fogalmával van összekapcsolva. Ezt a fogalmat azonban másképpen is felfoghatjuk.

A determinisztikus álláspont, ellentétben az indeterminizmussal, tagadja, hogy a véges diszpozíciójú együttesek tiszták, azaz, hogy a tudomány semmilyen szintjén sem lehetne kiválasztani belőlük a kiinduló együttesnél kisebb szórású együtteseket. Az, ami az indeterminista számára tiszta együttes, a determinista számára bizonyos kevert együttes, vagyis olyan, hogy a hozzá tartozó események bekövetkezésének fizikai jellemzése „nem teljes", azaz *csak néhány, de nem minden* olyan paramétert tartalmaz, amely az egyes események jövőbeli megvalósulása szempontjából döntő. A determinista véleménye szerint a valószínűségi törvények éppen ilyen, kevert együttesekre vonatkoznak. Szerinte a természetben végbemenő minden típusú folyamat számára meg lehet találni a bekövetkezése helyzetének jellemzőjét, s ennek alapján egyértelmű választ lehet adni arra, vajon az adott fajtájú esemény megvalósul-e vagy sem. Az előzőkben igyekeztem megindokolni azt a meggyőződésemet, hogy az efféle nézetnek egyáltalán nem kell ellentmondásba kerülnie a valószínűségi törvények objektív jellegének elismerésével. Úgy tűnik, hogy a determinisztikus álláspontnak nem kell ellentmondásba kerülnie a valószínűségfogalom diszpozíciós értelmezésének elismerésével sem. A determinizmus és az indeterminizmus közti vita itt csak arra vonatkozhat, hogy mit illet meg ez a diszpozíció, amelyet a valószínűség megoszlása jellemez valamely fajtájú eseményre.

A fentebb elmondottakból az következik, hogy ha össze akarnánk kapcsolni a diszpozíciós értelmezést a determinista állásponttal, akkor „a kísérleti helyzet diszpozíciójának" a rendszer állapotát jellemző *paraméterek „nem teljes" együttese* diszpozíciójának kellene lennie, nem pedig az egész kimeríthetetlen konkrétságában felfogott kísérleti helyzet diszpozíciójának.

Mi hát ez a diszpozíció?

A helyzet paramétereinek figyelembe vett együttese nem ölel fel mindent, aminek hatása van a bennünket érdeklő típusú esemény megvalósulására. Éppen ezért az ilyen paraméter-együttes figyelembevétele nem jellemzi kimerítően a fenti események bekövetkezésének semmilyen konkrét helyzetét, hanem csak *sok, többé-kevésbé eltérő,* és ezért a bennünket érdeklő típusú *különböző* események megvalósulását determináló *helyzet közös ismérve.* A *konkrét* helyzetekben az általunk figyelembe vett paraméter-együtteshez mindig más tényezők társulnak, melyek hozzá viszonyítva a helyzet *külső* ismérvei. Éppen ezért ennek az együttesnek *azzal a feltétellel* tulajdoníthatunk *diszpozíciót* különböző események realizálására, hogy az adott konkrét helyzetben a kiegészítő feltételek különböző együttese kapcsolódik hozzá. Ha a világmindenségben vagy valamely nagy fizikai rendszerben — kozmikus méretű rendszerben — e *kiegészítő feltételek* eltérő rendszerei bizonyos viszonylag stabilizált gyakorisággal fordulnak elő, akkor e fölérendelt, kozmikus rendszer éppen ezen tulajdonságának alapján a helyzet általunk figyelembe vett ismétlődő együttesé-

nek nemcsak az ilyen vagy olyan események létrehozására való diszpozíciót tulajdoníthatunk (azzal a feltétellel. hogy az adott konkrét helyzetben vele együtt kiegészítő feltételek bizonyos együttese is fellép). A fölérendelt fizikai rendszer ilyen tulajdonsága alapján ennek az együttesnek diszpozíciót tulajdoníthatunk meghatározott típusú különböző eseményeknek ilyen vagy olyan *viszonylag stabilizált gyakorisággal* való realizálására is. A helyzet e nem teljes paraméter együttesének éppen ezt a diszpozícióját jellemzi a valószínűség vonatkozó rendje azon események számára, melyek olyan helyzetekben valósulnak meg, amelyeknek *közös* ismérveit a paramétereknek ez az együttese jellemzi.

Ezért az a véleményem, hogy az a megfogalmazás, mely szerint *a valószínűség meghatározott kísérleti helyzetnek az a diszpozíciója, hogy bizonyos eseményeket bizonyos viszonylagos gyakorisággal hozzon létre (ugyanazon helyzet többszöri megismétlődése esetén)*, önmagában még nem teszi szükségessé a *diszpozíció* kifejezés fentebb vázolt két értelmezési módja közül az egyiknek az elfogadását. A diszpozíciót vagy úgy foghatjuk fel, mint az adott kísérleti helyzetben levő rendszer diszpozícióját bizonyos eseménynek bizonyos viszonylagos gyakoriságú létrehozására, mint olyan diszpozíciót, amely lényegében nem függ az adott kísérleti helyzet jellemzésében figyelembe vett paraméterektől, vagy pedig úgy foghatjuk fel, mint olyan diszpozíciót, amelynek realizálódása bizonyos, e jellemzésben figyelmen kívül hagyott „kiegészítő feltételektől" függ. Ha így áll a helyzet, akkor a diszpozíciós értelmezésnek nem kell az indeterminisztikus álláspontból következnie, hanem összeegyeztethető a determinisztikus nézetekkel is.

Természetesen azt mondhatnák erre, hogy ez nem egy interpretáció, hanem két különböző, mivel az alapvető terminust másképp fogjuk fel. Itt azért beszélünk egy értelmezésről, mert az, ami szerintünk a valószínűségi kijelentések és a valószínűség-fogalom értelmének szempontjából a legfontosabb — nevezetesen e fogalom ontológiai, teljesen objektív, a kísérleti helyzet bizonyos tulajdonságát jellemző kategóriaként való felfogása —, az mindkét felfogásban közös. S ebből a szempontból — de természetesen csakis ebből a szempontból — másodrendű, hogyan fogjuk fel ezt a tulajdonságot.

A fentebb kifejtettekkel kapcsolatban mellékesen fel kell hívni a figyelmet egy alapvető elméleti nehézségre, amely a valószínűségi kijelentések minden objektív értelmezése előtt felmerül — méghozzá mind az olyan értelmezés előtt, amely belefoglalható a determinisztikus világképbe, mind pedig az olyan előtt, amelynek az indeterminisztikus álláspontnak kell megfelelnie.

Az indeterminista, mint már mondottuk, a determinisztikus és a valószínűségi törvények közti viszony problémájának vizsgálatakor megállapítja, hogy a valószínűségi törvények nem vezethetők vissza a determinisztikus törvényekre, azaz legalábbis bizonyos események számára, amelyek a vonatkozó valószínűségi törvények tárgyát alkotják, nincsenek determinisztikus törvények; nincsenek a helyzetnek olyan tényezői, melyek egyértelműen meghatároznák őket; bekövetkezésük helyzetének az ő szempontjukból legteljesebb jellemzése csupán *nem zérus* szórású („tiszta") együttes fellelését eredményezi. A determinista ezzel szemben azt reméli, hogy sikerül valamikor megtalálnia a statisztikus törvényszerűségek determinisztikus alapját.

A *kísérleti helyzet diszpozíciója* fogalomnak két lehetséges értelméről előadott fejtegetéseink világosan megmutatják ezt a nehézséget. A determinista számára ez abban áll, hogy bár programszerűen a statisztikus törvényszerűségek determinisztikus alapját keresi, mégsem tudja másképpen megmagya-

rázni az objektív és stabilis statisztikus megoszlásokat, mint azáltal, hogy más megoszlásokra hivatkozik; kiderül, hogy egyes viszonylagos gyakoriságokat más gyakoriságok határoznak meg (a bennünket érdeklő típusú események gyakoriságait a kiegészítő feltételek megfelelő rendszerei előfordulásának gyakorisága). Ezért felmerül számára a kérdés, vajon alapeszméje — ti. hogy a valószínűségi törvények „visszavezethetők" a determinisztikus törvényekre — általánosságban elméletileg (azaz elvonatkoztatva attól a ténytől, hogy e pillanatban nincs determinisztikus magyarázatunk egyes fizikai jelenségek számára) megvalósítható-e.

Az előbb azt mondtuk, hogy a determinista számára bizonyos paraméteregyüttesnek meghatározott eseményeknek bizonyos viszonylagos gyakoriságú létrehozására való diszpozíciója meghatározott, a szóban forgó együtteshez képest „külső" hatások befolyására realizálódik. Az, hogy az M', M'', M''',... M^n lehetőség valósul-e meg az összes lehetőségek közül, amelyeknek realizálására az adott rendszernek diszpozíciója van, attól függ, hogy a W', W'', W''', ... W^n kiegészítő feltételek közül melyik valósul meg. Az a tény, hogy a kísérleti helyzetnek, amelyre jellemző az M', M'', M''', ... M^n létrehozására való diszpozíció, sokszoros megismétlődése mindegyik lehetőség realizálódásának bizonyos viszonylagos gyakoriságait eredményezi, azzal magyarázható, hogy hivatkozunk a W', W'', W''', ... W^n kiegészítő feltételek jelentkezésének viszonylagos gyakoriságaira. A bennünket érdeklő események realizálódásának megfigyelt gyakoriságait nem lehetséges másképpen indokolni. Mi több, a statisztikai megoszlások *stabilitása* az M', M'', M''', ... M^n számára csak a W', W'', W''', ... W^n statisztikai megoszlások stabilitásával magyarázható, és így tovább, vég nélkül, ugyanis nyilvánvalóan megkérdezhetnénk, hogy miért stabilak az utóbbi megoszlások.

Első pillantásra megállapíthatjuk, hogy a fenti gondolatmenet döntő érv az indeterminisztikus álláspont mellett. Abban a helyzetben, amikor kiderül, hogy egyes viszonylagos gyakoriságok csak más gyakoriságokkal „alapozhatók meg", hogy egyes statisztikai megoszlások alapjaként mindig más megoszlásokat kell keresnünk, — ebben a helyzetben utópiának tűnik az a gondolat, hogy a statisztikus törvényeket determinisztikus törvényekre vezessük vissza. Úgy gondoljuk, hogy ha már elismertük a valószínűségi törvény objektív jellegét, akkor azonnal el kell vetnünk azt a koncepciót, hogy megtaláljuk e törvény determinisztikus alapját. Önmagában véve azonban még nem indeterminizmus, ha megállapítjuk, hogy ez a program utópisztikus, mivel abból, hogy a valószínűségi törvények nem vezethetők le a determinisztikus törvényekből, még nem következik e két fajta törvény ellentmondásossága.

Másrészről az indeterminista — bár ez gyenge vigasz olyasvalaki számára, akit nem vezérel semmilyen eleve kialakított rokonszenv az egyik vagy a másik álláspont iránt, hanem a probléma szakszerű megoldását keresi — egyáltalában nincs előnyösebb helyzetben a deterministánál. Koncepciója szerint az M', M'', M''',... M^n előfordulásának viszonylagos gyakoriságai nem függenek semmilyen „kiegészítő feltételektől", hanem csak a tiszta együttesnek a kísérleti helyzetet jellemző paraméterei diszpozíciójától. Nos, előttük is felmerül az a probléma, hogy miképpen indokolható meg, milyen módon meghatározott a statisztikai megoszlások stabilitása. Hogy bizonyos egyéb statisztikai megoszlásokra hivatkozzék, ez egyrészt szóba sem jön, mert az események lefolyásának csak a figyelembe vett paraméterektől kell függnie, másrészt — amint

azt a determinisztikus álláspontra vonatkozó fejtegetéseinkből láthatjuk — semmit sem magyaráz meg. Az M', M'', M''', ... M^n statisztikai megoszlások stabilitását az indeterminista csak egyetlen módon indokolhatja meg, éspedig úgy, ha megállapítja, hogy magát a valószínűségi megoszlást *determinálja* a kísérleti helyzet paramétereinek vonatkozó együttese. Ez az állítás azonban tulajdonképpen elhibázott kísérlet a statisztikai megoszlások stabilitásának megmagyarázására a kísérlet tárgyát alkotó véges esemény-együttesekben, mivel a valószínűségi megoszlás ezen együttesek számára tetszőleges nagyságú fluktuációkat enged meg. Ezért az a tény, hogy a *kísérletbe belevont* esemény valószínűségét a kísérleti helyzet determinálja, nem magyarázza meg, hogy általában miért stabilak a megoszlások a *tapasztalatban*.

Amikor ezt írjuk, el kell ismernünk, hogy bár a tárgyra vonatkozó irodalomban a szerzők gyakran felhívják a figyelmet erre a nehézségre (a többi között M. Smoluchowski is[20]), sehol sem találtunk és mi magunk sem tudunk semmilyen megoldást adni. Nehéz világosan kifejteni akárcsak valamilyen javaslatot is azokra az utakra vonatkozóan, amelyeken ezt a kérdést meg lehetne oldani. Talán ismereteink további fejlődése elvezet a kérdés megoldásához, egyszersmind a determinizmus és az indeterminizmus közti vita tárgyának olyan átfogalmazásához, hogy ez a nehézség kiküszöbölhető lesz. Kiderülhet például, amint azt egyes szerzők gondolják,[21] hogy a valószínűségi és a determinisztikus törvények a fizikai folyamatoknak annyira különböző aspektusait írják le, hogy az a kérdés, vajon mely törvények az „alapvetőbbek", vagy melyek alkotják a másik alapját, egyáltalában értelmetlen. Talán a probléma megoldása annak az elismerése lesz, hogy a természeti törvények „hálózata" egymást kölcsönösen meghatározó statisztikus és determinisztikus törvényekből tevődik össze (s a kölcsönös meghatározás akár abban az értelemben érvényesül, hogy az anyag struktúráltságának egyik fokán érvényesülő törvényszerűségek determinisztikus megmagyarázása összefügg a természet struktúrájának valamely más, például alacsonyabb szintjén jelentkező törvények valószínűségi jellegével), s így értelmetlen a determinisztikus és a valószínűségi törvények szembeállítása.[22] Mindezek a kérdőjelek — amelyekkel itt be kell érnünk, mert nem találunk racionális alapot megválaszolásukra — véleményem szerint azt mutatják, hogy a valószínűségi törvények és a determinisztikus törvények kölcsönös viszonyának problémája még igen távol áll a megoldástól. Nem gondolom azonban, hogy ezek a kétségek megdöntenék azt a fenti álláspontot, hogy a determinisztikus és az indeterminisztikus álláspont jelenlegi megfogalmazásában mindkettő összeegyeztethető az empirikus valószínűségi kijelentések objektív jellegének elismerésével, vagyis, e kijelentések objektív jellegének elismerése még nem teszi szükségessé sem az egyik, sem a másik álláspont elfogadását.

VII.

A fentiekben (V. pont) tehát azt mondottuk, hogy az empirikus valószínűségi kijelentések objektív értelmezése abban állhat, hogy *először:* a való-

[20] *M. Smoluchowski:* Rozwazania o pojeçiu prawdopodobieństwa. Id. kiad.
[21] Lásd pl. *J. Metallmann:* Determinizm nauk przyrodniczych.
[22] *Lásd W. Krajewski:* Uwagi o prawach dynamicznych i statystycznych. Myśl Filozoficzna, 1954. 3. (13) sz.

színűség fogalmát mint *ontológiai kategóriát* kezeljük, *másodszor:* a meghatározott kísérleti állapotban levő fizikai rendszer azon diszpozíciójának mennyiségi jellemzője, hogy meghatározott viszonylagos gyakoriságokkal bizonyos eseményeket hozzon létre.

Akárcsak a statisztikus-gyakorisági elmélet esetében, a valószínűségi kijelentések verifikálásának itt is abban kell állnia, hogy megvizsgáljuk az adott kísérleti helyzet által kiváltott események sorát, tehát verifikálásuk is ugyanazokat a problémákat veti fel, mint az előző esetben. Csupán azt mondhatjuk, hogy az adott kísérleti helyzet által kiváltott eseménysorozatban jelentkező gyakoriságok a kísérleti helyzet diszpozíciós ismérveinek sajátos *megnyilvánulásai*, ugyanúgy, mint a gravitációs tér hatása alatt levő fizikai testek viselkedése is az ezen tér tulajdonságainak sajátos megnyilvánulása. Sőt ugyanúgy, ahogy nincs más módszer a gravitációs tér tulajdonságainak vizsgálatára, mint a hatásának alávetett testek viselkedésének megfigyelése, éppúgy nincs más módszer a fizikai rendszer diszpozíciójának viszgálatára sem, mint a benne fellépő események viszonylagos gyakoriságának vizsgálatán alapuló közvetett módszer.

A diszpozíciós értelmezés a statisztikus-gyakorisági értelmezéshez képest azonban itt egy bizonyos, igen fontos változást vezet be. A statisztikus-gyakorisági elmélet keretében a *valószínűséget azonosítjuk a viszonylagos gyakorisággal, vagyis a viszonylagos gyakoriság határával.* A diszpozíciós értelmezés keretében viszont a *valószínűség* és a viszonylagos gyakoriság vagy a határa nem ugyanaz. Az utóbbi esetben a *viszonylagos gyakoriság a valószínűség mértéke*, vagyis a rendszer diszpozíciós ismérveinek matematikai kifejezése.

„Az ilyen értelmezés előnye — írja Popper — annak a megmutatása, hogy az elmélet a fizikai valóság bizonyos megfigyelhetetlen aspektusaira vonatkozik, és hogy e valóságnak csak bizonyos specifikusabb megnyilvánulásait figyelhetjük meg, amelyek egyben lehetővé teszik az elmélet igazolását".[23]

Popper azonban — úgy véljük — ellentmondásba kerül az idézetben kifejezett gondolatával, amikor megállapítja, hogy a diszpozíciós értelmezés lehetővé teszi az egyes események valószínűségére vonatkozó valószínűségi kijelentések megragadását is, amelyekben a valószínűségnek valamely meghatározott fizikai helyzetnek arra való diszpozícióját kell kifejeznie, hogy kiváltsa az illető eseményt. Ámde éppen ezek a „specifikusabb megnyilvánulások", amelyeket megfigyelhetünk, és amelyek révén ellenőrizhetjük a valószínűségi kijelentéseket, az események viszonylagos részei. S ugyanúgy, miként a hőmérséklet fogalma értelmetlen egy bizonyos részecskére vonatkoztatva, a viszonylagos gyakoriság fogalma is értelmetlen egyetlen eseményre vonatkoztatva. Ez olyan hőmérséklet vagy olyan valószínűség lenne, amelyet ilyen körülmények között soha sem lehetne mérni. Ugyanabból a szempontból, amely miatt a statisztikus-gyakorisági elmélet alapján nem beszélhetünk az egyes esemény valószínűségéről, nem beszélhetünk róla a diszpozíciós elmélet alapján sem.

Ennek ellenére úgy véljük — mint már mondottuk —, hogy a valószínűség fogalmának a viszonylagos gyakoriságnak — a valószínűség mértékének — fogalmától való megkülönböztetése elméletileg igen nagy jelentőségű. A valószínűség fogalmának megfelelő meghatározásával kapcsolatos vitákban sok félreértés és ellentét forrása nézetem szerint éppen

[23] *K. R. Popper:* Propensity Interpretation of the Probability. Id. kiad. 34. o.

az, hogy a valószínűség fogalmát nem különböztetik meg a valószínűség mértékétől, vagyis a viszonylagos gyakoriságtól. A valószínűségszámítás matematikai sémájában előforduló $p\ (a,b) = r$ kifejezés (az empirikusan értelmezett kijelentések esetén) azt a számot jelenti, amely körül a viszonylagos gyakoriság — a valószínűség mértéke — ingadozik, vagyis meghatározza a fizikai valóságban fennálló meghatározott relációk mértékét.

Közismert, hogy a valószínűségszámítás nem az egyetlen eset, amikor a valóságban fennálló relációk leírására használt matematikai apparátus infinitisztikus jellegű. Amennyire tudom, ma senki sem hozza fel azt az ellenvetést, hogy például a gyorsulás fogalma rosszul van meghatározva, mivel az útnak az időhöz viszonyított második differenciálhányadosa alakjában fejezzük ki, holott tudjuk, hogy a differenciálhányados fogalma a határ fogalmán alapul. Ugyanúgy, miként a gyorsulást mérő fizikusnak soha sincs dolga a pillanatnyi gyorsulással — amit a gyorsulás matematikai kifejezése megkíván —, ugyanígy a tapasztalatban soha sincs és nem is lehet dolgunk a viszonylagos gyakoriság határával — amit a valószínűség mértékének matematikai kifejezése kíván meg. A matematikai képletek (empirikusan értelmezve) mindkét esetben a fizikai valóságban fennálló tulajdonságok vagy viszonylatok bizonyos mennyiségi aspektusaira vonatkoznak. Az a tény, hogy e tulajdonságok vagy viszonylatok mennyiségi leírására infinitisztikus jellegű matematikai apparátust kell használnunk, véleményem szerint nem szolgálhat azon állítás alapjául, hogy az így értelmezett fogalmakat használó kijelentéseknek nincs empirikus értelmük, mivel nem tesztifikálhatók. Ebből a szempontból lényegében semmilyen különbséget nem látok a között a két tétel között, hogy meghatározott fizikai helyzetben a $\frac{d^2s}{dt^2}$ gyorsulás (ahol a t a 0 felé tart) a értéket vesz fel, és hogy meghatározott fizikai helyzetben a valószínűség, vagyis a helyzetnek az M_x események létrehozására való diszpozíciója ($\lim \frac{Mx}{M}$, ahol M a végtelen felé tart) p értéket veszi fel.

Úgy véljük, hogy a valószínűség fogalmának fizikai értelmezése éppen ezt a megkülönböztetést követeli meg a valószínűség fogalma — vagyis a fizikai helyzet diszpozíciója — és mértéke, a viszonylagos gyakoriság között, továbbá, ez a megkülönböztetés, amely a statisztikus-gyakorisági elmélet alapján nem lehetséges, a diszpozíciós értelmezés keretében lehetségessé válik.

*

Fejtegetéseink befejezéséül érdemes hozzáfűznünk, hogy ma sok, különböző filozófiai nézeteket valló fizikus közeledik ahhoz a koncepcióhoz, mely a valószínűséget a fizikai rendszerek diszpozícióját kifejező objektív ontológiai kategóriának tekinti. E koncepciót sajátos módon veti fel például W. Heisenberg a legutóbbi filozófiai munkájában, a „Physics and Philosophy"-ban,[24] amikor az objektív valószínűséget mint a *potencialitás* mértékét, mint az Arisztotelész-féle potenciával rokon kategóriát fogja fel. Heisenberg azonban az objektív valószínűség mellett ezen kívül megkülönböztet a fizikai tételekben szubjektív

[24] *W. Heisenberg:* Physics and Philosophy. London 1959.

jellegű valószínűséget is, és megállapítja, hogy a valószínűségi kijelentések a kvantumfizikában az objektív és a szubjektív valószínűség fogalom sajátos „keverékét" tartalmazzák.[25] Hasonló koncepciót találhatunk Cz. Białobrzeski Podstawy poznawcze fizyki swiata atomowego (Az atomi világ fizikájának megismerési alapjai)[26] című munkájában, valamint sok más szovjet fizikusnál. Ezek a szerzők azonban a diszpozíciós értelmezést legtöbbször az indeterminisztikus álláspontal kapcsolják össze, ami — mint mondottuk — ezen interpretáció tartalma szempontjából nem látszik szükségesnek.

Ehhez most csak annyit kívánok hozzáfűzni, hogy a diszpozíciós értelmezésnek az indeterminisztikus álláspontal való egyértelmű összekapcsolásához hasonlóan ugyanúgy helytelennek találom azoknak az álláspontját is, akik elismerik a valószínűség fogalmának objektív jellegét, s a valószínűséget úgy tekintik, mint a fizikai rendszernek az események létrehozására való diszpozícióját, s oly módon keresnek kiutat abból a bonyolult helyzetből, amelybe a determinizmus került a modern fizikai elméletek tartalma következtében, hogy megváltoztatják a determinizmus fogalmának értelmét, és például *nem-egyértelmű determinizmusról* vagy *dialektikus determinizmusról* beszélnek.

A fenti álláspontot, úgy tűnik, indokolják a IV. pontban kifejtett arra vonatkozó fejtegetések, hogy a világnak a fizikai objektumok objektív jellemzői szerinti minden tagolása objektív, egyszersmind viszonylagos. Nézetem szerint e fejtegetések és Engelsnek a véletlen fogalmának objektivitását illető gondolatmenete között messzemenő módszertani egyezés van, ugyanis „A természet dialektikája" szerzőjének véleménye szerint a véletlen elismerésének egyáltalán nem kell tagadnia és nem is tagadja a determinizmust. Ma természetesen egészen más a fizikában a helyzet, mint Engels korában, és a determinisztikus tézis nem oly nyilvánvaló, mint Engels számára akkoriban feltűnt.

A dialektika azonban, véleményem szerint, nem abból áll, hogy tetszőlegesen megváltoztatjuk olyan fizikai fogalmak értelmét, mint a *determinizmus*, avégett hogy tartalmukat a „determinizmus megmentésének" aktuális szükségleteihez alkalmazzuk. A dialektika abból áll, hogy felismerjük: az olyan kategóriák, mint a valószínűség, a véletlen, sok más kategóriához hasonlóan, objektív-viszonylagos jellegűek. A mikrovilágban végbemenő eseményeket, amelyeket ma csak valószínűen látunk előre, a jövőben *esetleg* egyértelműen fogjuk előrelátni, ha sikerül másképpen jellemeznünk azt a fizikai helyzetet, amelyben végbemennek. (Ez az *esetleg*, amelyet nem találunk meg Engelsnél, a fizikai elméletek jelenlegi állásának következménye.) Ez természetesen nem jelentené azt, hogy a mikrofolyamatok lezajlását egyértelműen meghatározó paraméterek megmutatása biztosítaná „a determinizmus végleges győzelmét". Kiderülhetne ugyanis, hogy más fizikai folyamatokat — például az elemi részecskék ma hipotetikus szubstruktúrájával kapcsolatos folyamatokat — megint csak valószínűen láthatnánk előre.

A determinizmus fogalma értelmének semmilyen megváltoztatása nem képes megváltoztatni azt a tényt, hogy ma nem láthatjuk előre egyértelműen a mikrofolyamatok lezajlását. Csak a fizikai elméletek további fejlődése adhat anyagot a determinizmus és az indeterminizmus közötti vita (egyébként

[25] Lásd *Amsterdamski:* Realizm praktyczny W. Heisenberga. Studia Filozoficzne. 1961. 2. sz. 190—202. o.

[26] *Cz. Białobrzeski:* Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego. Varsó 1956.

sohasem végleges) eldöntése, valamint az empirikus tartalmú objektív valószínűségi kijelentések értelmének teljesebb megmagyarázása számára, vagyis ahhoz, hogy bekapcsoljuk e kijelentéseket a fizikai valóság struktúrájának determinisztikus vagy indeterminisztikus sémájába, amelynek megindoklását a tudományos elméletek tartalma foglalja magában.

К ВОПРОСУ ОБ ОБЪЕКТИВНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ВЕРОЯТНОСТНЫХ СУЖДЕНИЙ

С. Амстердамский

Статья является продолжением рассуждений на счет объективных интерпретаций понятия вероятности, опубликованных в предыдущем номере журнала (О вероятности понимаемой как реляционная характеристика суждений). Автор занимается здесь двумя вопросами: а) смыслом объективных интерпретаций эмпирических вероятностных суждений (а именно: статистически-частотной и диспозитивной интерпретаций) и б) их отношением к индетерминистской и детерминистской точке зрения.

§ I передает основные положения первой части работы, напечатанной раньше. В § II рассматриваются основные затруднения логического и методологического порядка, которые встречает статистически-частотная теория вероятности. § III содержит полемику с мнением, согласно которому детерминизм требует с необходимостью субъективного толкования понятия вероятности. Выражается тут также сомнение на счет того, действительно ли детерминизм является необходимым условием материализма. § IV посвящен обоснованию объективности эмпирических вероятностных суждений. Ведется в нем полемика с мнением, по которому вероятностные высказывания не могут иметь объективного содержания, поскольку выбор класса отнесения имеет всегда произвольный характер. Автор старается показать, что вероятностные суждения имеют *объективно-относительный*, но не *субъективный характер*. В §§ V и VI рассматривается смысл такого толкования понятия вероятности, согласно которому вероятность характеризирует диспозицию опытной обстановки к вызыванию определенных относительных частот некоторых событий. Автор склоняется к такой интерпретации, считая одновременно, что диспозитивную интерпретацию возможно согласовать как с индетерминистской, так и с детерминистской точкой зрения. При этом показывается, как в обоих случаях следует понимать выражение «диспозиция опытной обстановки». Решение спора между детерминистским и индетерминистским вариантом диспозитивной интепретации понатия вероятности зависит от дальнейшего развития физических теорий. В § VI высказывается также предположение, что спор между детерминизмом и индетерминизмом на счет характера статистических закономерностей не нашел еще адекватной формулировки. В § VII показывается, что диспозитивная интерпретация ведет к правильному различению понятия вероятности, как диспозиции опытной обстановки, от меры вероятности, т. е. относительной частоты; обосновывается мнение, согласно которому диспозитивная интерпретация, как и частотная — не дает права говорить о вероятности единичного события.

В заключении статьи показывается, что ряд современных ученых-физиков и философов приближается к диспозитивной интерпретации понятия вероятности.

OBJECTIVE INTERPRETATIONS OF EMPIRICAL PROBABILISTIC SENTENCES

by S. Amsterdamski

This article is a sequel to another study on the objective interpretations of the concept of probability. The first part was published in the last issue of our journal ("Probability as a Relative Characteristic of Judgments"). In the present paper, the two following problems are examined: *a)* the sense of the objective interpretations of empirical probabilistic sentences (i.e. the statistical frequency interpretation and the dispositional one); *b)* their relation to the deterministic and indeterministic outlook.

Paragraph 1 summarizes the basic theses of the published Part One of this study. In paragraph 2 there are dealt with the main logical and methodological difficulties facing the statistical frequency theory of probability. Paragraph 3 is a polemic with the view which holds that determinism implies a subjective interpretation of the concept of probability. Likewise, doubts are expressed concernig another opinion that determinism is a neccessary condition of materialism. In the next paragraph the objectivity of empirical probabilistic statements is asserted; the author argues against the opinion that probabilistic statements cannot be objective, because the reference class is always singled out in an arbitrary way. According to the author, probabilistic statements have not a subjective but objectively relative character. Paragraphs 5 and 6 examine this interpretation of the concept of probability which treats probability as a disposition of an experimental situation for certain relative frequencies of events. Favouring this interpretation the author believes that it is acceptable in both determinism and indeterminism. He shows how in either case the expression "the disposition of an empirical situation" should be understood. The outcome of the controversy between the deterministic and the non-deterministic version of the dispositional interpretation depends on the further developments in physical theories. In Paragraph 6 the author expresses the opinion that so far no adequate formulation has been set forth as regards the controversy concerning the nature of statistical regularites. Paragraph 7 demonstrates how the dispositional interpretation leads to distinguishing the probability, in the sense of the disposition of an experimental situation, from the measure of probability in the sense of relative frequency. Another view stated here asserts that the dispositional as well as the statistical interpretation, does not allow us to speak of the probability of single events.

In the closing part, the author points that several contemporary physicists and philosophers are inclined to adopt the dispositional interpretation of the concept of probability.

Montesquieu: Elmélkedés azon öröm okairól, amelyet a szellem alkotásai és a szépművészet termékei keltenek bennünk

Franciaországban az újkori esztétikai gondolkozás közvetlen előzményeit a XVII. század irodalom- és festészetelméleti értekezéseiben kell keresni. Az irodalomelméleti érdeklődés kibontakozása a klasszicizmus doktrinájának kialakulásával esik egybe. Ez a doktrina a humanista hagyományon alapszik; a szerzők teóriáik elvi magvát az antik irodalomelméletből, mindenekelőtt Arisztotelész *Poétikájából* vélik levezetni, valóságos állásfoglalásukban azonban a művészi jelenségek lényegének feltárására törekvő arisztotelészi *leírás* helyett az irodalomban követendő formális szabályok *előírása* felé sodródnak, részben már Arisztotelész olasz kommentátorainak hatására, főként azonban a kiépülő abszolút monarchia vezető köreinek s az irodalmi közvéleményt meghatározó rétegeknek (az Udvarnak és a Városnak) a francia társadalmi viszonyokban gyökerező igényei és ízlése következtében. A klasszicizmus elméleti irodalma már kezdettől (1630 tájától) tele van ösztönösen racionális elemekkel, de később össze is fonódik a racionalista filozófiával. A század második felének kritikai írásaiban Descartes közvetlen hatásával lehet találkozni. Ám filozófiájának esztétikai következményeit Descartes nem bontakoztatta ki, az elméletírók (Marolles, Rapin, Bouhours, le Bossu) pedig csak felszines vonásait ragadták meg, azt, ami idealista álláspontjukkal (katolicizmusukkal, halvány platonizmusukkal) és tekintélytiszteletükkel összeegyeztethető volt; a francia gondolkodás a XVII. században nem jutott a szorosabb értelemben vett *esztétikai* általánosítás szintjére.

A századforduló tájékán az irodalomelméleti érdeklődés újabb hullámával találkozunk.[1] Kiváltó okait néhány irodalmi és közéleti eseményben kell keresnünk: a régiek-modernek tovagyűrűző háborúságában *(Querelle des Anciens et des Modernes)*, fordítások nyomán támadt vitákban vagy az Akadémia terveiben, melyeknek Fénelon kiváló *Levelét* köszönhetjük.[2] Sajnos, az a világnézeti erjedés, amely az osztályok erőviszonyainak lassú átrendeződése, az egyre inkább zsarnokivá merevülő és súlyos katonai-gazdasági vereségeket elszenvedő monarchia megrendülése, az empirista, szenzualista, szkeptikus áramlatok felbukkanása, a természettudományos gondolkodás megerősödése stb. nyomán ekkor már megindult,[3] alig-alig érezhető az irodalomelmélet síkján; a klasszicizmus pozíciói lényegében érintetlenek; a külföld (Pope, Gravina, Muratori) a racionalizmust erősíti; a régiek-modernek vitája csak igen áttételesen árulkodik az eszmények megrendüléséről és a humanizmus válságáról;[4] legfeljebb bizonyos relativista elemek (a történelmi változások és a „klíma" szerepének elismerése) jelentenek előrelépést. Az első, szorosabb értelemben vett *esztétikai* írások is alig egyebek a hagyományos raciona-

[1] Ehhez kapcsolódnak Boileau értekezései: *Traité du sublime... suivi de Remarques*, 1683; *Réflexions critiques...* 1694; Saint-Évremond műve: *Sur les Poèmes des Anciens et des Modernes*, 1685; Fontenelle két tanulmánya: *Réflexions sur la Poétique*, 1685; *Digression sur les Anciens et les Modernes*, 1688; majd valamivel később: Houdard de la Motte, *Discours sur la poésie en général...* 1707; Mme Dacier, *Des causes de la corruption du goût*, 1714; l'abbé Terrasson, *Dissertation, critique sur l'Iliade*, 1715 stb.

[2] *Lettre sur les Occupations de l'Académie*, 1714.

[3] L. különösen Bayle szótárát, Fontenelle egyes műveit. Spinoza, Locke ekkor kezd — igen lassan — ismertté válni.

[4] L. erről J.-L. Goré: *L'Itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité*, 1957. 256—75. o. és L. Wencelius, *La Querelle des Anciens et des Modernes et l'Humanisme*, Bull. de la Soc. d'Ét. du XVIIe s., n° 9, 10, 1951, 14—35. o.

lista-klasszicizáló álláspont felhígításánál és pedáns kiteregetésénél.[5] Egyedül Dubos abbé a kivétel; műve *(Réfléctions critiques sur la Poésie et la Peinture,* 1719.) a művészi jelenségek friss szemléletéről tanúskodik, de a művészet autonóm vonásait keresve és hangsúlyozva irracionális és szubjektivista álláspontra jutott.

Azok az újabb értekezések, amelyek az Enciklopédia előtt megjelennek,[6] továbbra sem mozdítják el a francia esztétikát felszínes-vulgáris racionalista álláspontjáról. Bár a „filozófusok" nagy rohama a század derekán már sok új termékeny szempontot is felvet, s igyekszik elszakítani a művészetszemléletet teológiai kapcsolataitól, a francia esztétika nem éri el a korabeli angol esztétikai irodalom (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Burke, Gerard) európai jelentőségét, de alatta marad az 1750 után kibontakozó német esztétika (Baumgarten, C. F. Meier, Sulzer, Mendelssohn, Winckelmann, Lessing, Herder, Kant) absztraháló erejének is.

Ennek oka nagyrészt a francia felvilágosodás sajátos jellegében keresendő. Németországban az *ízlés* kérdése — éppen Németország viszonylagos elmaradottsága következtében — az elméleti érdeklődés egyik *központi* problémájává válik;[7] Franciaországban viszont a vallási, társadalmi, politikai és gazdasági kérdések körül kristályosodnak ki a viták; a felvilágosult propaganda adott feladatai és lehetőségei csak erősítik a „filozófusokban" azt a racionális előítéletet, amely a művészi megismerést alárendeli a tudományos megismerésnek. Érdeklődési körükből természetesen a *szép* sem maradt ki, sőt az Enciklopédiával kapcsolatos gyakorlati igények közvetlen állásfoglalásra is késztették őket.[8] De különféle módon és különféle okokból kifolyólag mindegyiküknél háttérbe szorult az esztétika: Montesquieu komoly perzsái már 1721-ben megvetéssel szólnak a franciák frivol irodalmáról (137. levél), hiszen a társadalmi rendszer, az intézmények, az erkölcsök kérdését mérhetetlenül fontosabbnak ítélik; Voltaire-t szenvedélyesen érdekelte a művészet gyakorlata és az ízlés mint eleven és ható tényező, de a filozófiai általánosítástól — empirizmusa, metafizika-ellenes álláspontja, a „végső okok" kutatásával szemben érzett gyanakvása következtében — tudatosan elzárkózott;[9] Rousseau „esztétikája" az első, erősen vázlatos és paradoxális értekezéstől kezdve[10] egyre inkább a meggyőződéses művészettagadás felé fejlődött.[11] Egyedül Diderot jutott el jelentős és önálló esztétikai felfogásig, s álláspontja, tudjuk, ezúttal nemcsak értékes dokumentum maradt, mint filozófiai írásainak túlnyomó többsége, hanem termékeny hatást is gyakorolt az európai gondolkozásra.[12]

Hozzá képest Montesquieu állásfoglalása kétségkívül tartózkodónak és hagyományosabbnak tűnik, s ezt a dátumoknak és az alkalomnak bizonyos egybeesése csak még

[5] J.-P. de Crousaz, *Traité du Beau,* 1715.

[6] Silvain, *Traité du Sublime,* 1732; N.-C. Trublet, *Essais sur divers sujets de littérature et de morale,* 1735; Y.-M. André, *Essai sur le Beau,* 1741; C. Batteux, *Les Beaux-Arts réduits à un même prindcipe,* 1746

[7] „Jetzo philosophieren wir über alles — und über unsern Geschmack fast am meisten" — írja a *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften* (vol. 2., p. 241.) — Idézi A. Nivelle, *Les Théories esthétiques en Allemagne de Baumgarten à Kant,* 1955, 10. o.

[8] Voltaire a *Temple du Goût*-ban és a *Siécle de Louis XIV* 32. fejezetében már állást foglalt esztétikai kérdésekben; most ismét több címszó *(Beau, Beauté, Esprit, Goût, Imagination, Style)* kapcsán fejti ki nézeteit. D'Alembert ír is egy tanulmányt az Enciklopédiában az ízlésről *(Réflexions sur l'usage et l'abus de la philosophie dans les matières de goût).* Az agg Fontenelle újra megszólal *(Sur la poésie en général,* 1751), s Buffon is ekkortájt írja értekezését a stílusról *(Discours sur le style,* 1753). Rousseau-ról és Diderot-ról l. lejjebb.

[9] Jellegzetes példája ennek Beau-cikke, amelyben egyszerűen kifigurázza a szépség általános fogalmán töprengőket. Az ízlés okainak feltárását d'Alembert is képtelen vállalkozásnak tartja idézett tanulmányában. A metafizika-ellenes, kritikai, tudományos szkepszis egyáltalán nem kedvezett az esztétikai elmélet kibontakozásának.

[10] *Discours sur les sciences et les arts,* 1750.

[11] *Lettre à d'Alembert sur les spectacles,* 1758.

[12] Főbb művei ezen a téren: *Lettres sur les sourds et les muets,* 1751 (polémia Batteux-vel); *Recherches philosophiques sur l'origine et la nature du beau,* 1752 (az Enciklopédiában); *Discours sur la poésie dramatique,* 1758; *Salons,* 1759-től; *Eloge de Richardson,* 1761; *Essai sur la Peinture,* 1765; *Paradoxe sur le comédien,* 1773. — Hatása Lessingre közismert. A *Szép*ről írt tanulmányát már 1759-ben olvassa és tanítványának, Hamannak ajánlja Kant. (R. Mortier, *Diderot en Allemagne,* 1954, 151. o.)

inkább aláhúzza. Az ízlésről szóló tanulmányát az *Enciklopédia* számára írta 1754-ben;[13] Diderot esszéje a *Szépről* ugyanitt jelent meg két évvel ezelőtt.

Igaz: ahhoz, hogy Montesquieu esszéjét méltányosan ítélhessük meg, figyelembe kell vennünk, hogy nyilvánvalóan vázlattal állunk szemben; a fejtegetés töredékes, az elkészült részletek kidolgozása helyenként érezhetően csiszolatlan.

A tanulmány nagyrészt a francia esztétikai-kritikai irodalomból táplálkozik, kisebb mértékben talán az angol esztétikából is (Hutcheson).[14] A német esztétikai irodalommal kronológiai okokból még alig kell számolni,[15] legfeljebb az enciklopedisták közt is ismert Wolff filozófiájával.[16] A Croce nyomán meggyökeresedett nézetről, amely szerint Montesquieu olvasta volna a *Sienza nuovát*, nemrég kimutatták, hogy bizonyítatlan feltevésen alapszik.[17]

Az esszé általános koncepciója megfelel Montesquieu felvilágosult álláspontjának. A hagyományos francia esztétikák nem mulasztották el a szépséget valamilyen formában Istenre visszavezetni; ilyen erőfeszítéssel szerzőnknél nem találkozunk. Feltűnő az etikával való kapcsolat hiánya is: e tekintetben nemcsak a francia klasszicizáló elmélettől tér el,[18] hanem minden olyan újabb — az angoloknál és a németeknél egyaránt igen elterjedt — álláspontól is, amely a művészetben az erényes érzelmek iskoláját látta. Montesquieu ezúttal is a jelenségek általános törvényszerűségeinek objektív feltárására törekszik: az esztétikai jelenség az ő szemében pszichológiai megnyilvánulás (a tetszés érzése: *plaisir*), amelynek fel kell mérni lehetséges okait és az okok kombinációit. Az esztétika ezzel a műélvezés pszichológiájához közelít; az esztéta magatartása pedig a tényeket megfigyelő és regisztráló természettudóséhoz hasonlít.[19]

Ezzel szorosan összefügg, hogy Montesquieu elszakad a dogmatikus-normatív álláspontól is. Arisztotelész neve elő sem fordul; a tekintély-elvnek nyoma sincs. A híres „szabályok" szinte csak függelékben jelennek meg, s csupán azoknak a technikai isme-

[13] Montesquieu kezdettől fogva rokonszenvvel figyelte a nagy vállalkozás születését, és támogatását is megígérte, tényleges közreműködését azonban egészségi állapota (évek óta vak volt) erősen akadályozta. A neki felajánlott *Démocratie* és *Despotisme* címszó megírását nem is vállalta, s így az ízlésről szóló tanulmánya az egyetlen írás, amely nevét a nagy műben képviseli. Az enciklopédisták mégis mindig maguk közé számították, s mikor meghalt, leróták tiszteletüket előtte; az V. kötet 1755 szeptemberében az ő „dícséretével" jelent meg. Tanulmánya csak később, a VII. kötetben látott napvilágot, a *Goût* címszó alatt, d'Alembert és Voltaire azonos tárgyú cikkének a társaságában.

[14] Francis Hutcheson műve *(An inquiry into the original of our ideas ot Beaty and Virtue*, 1719) francia fordításban is megjelent 1749-ben. Diderot elég részletesen ismertette Hutcheson álláspontját az *Enciklopédia* Beau-cikkében.

[15] Emlékeztessünk a fő dátumokra: Baumgarten *Aestheticájának* első része 1750-ben jelent meg, Meier főműve *(Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften)* pedig 1748-tól 50-ig, tehát még Montesquieu cikkének megszületése előtt, de sem gyors franciaországi elterjedésükről nincs adatom, sem Montesquieu cikkén nem látom a nyomukat. A többi munka későbbi (Mendelssohn: *Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*, 1757; Winckelmann: *Geschichte der Kunst*, 1756; Lessing: *Laokoon*, 1756; Sulzer: *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 1771 stb.). — J.-V. König finom tanulmányát *(Untersuchungen von dem Guten Geschmack in der Dicht- und Redekunst*, 1727), úgy látszik, Montesquieu nem ismerte.

[16] J. C. Wolff *Psychologia empirica* c. művének (1732) francia fordítása 1745-ben jelent meg. Wolff esztétikai álláspontját Diderot ismerteti a már említett *Szép*-cikkben. Közismert Voltaire hadakozása a leibnizi-wolffi filozófiával *(Candide)*.

[17] W. Folkierski: *Montesquieu et Vico*. In: *Actes du Congrès Montesquieu*, 1956, 127—140. o.

[18] A XVII. század egyik legjellegzetesebb irodalomelmélet-írójának, a Lamoignon elnök köréhez s ezen át Boileau baráti társaságához tartozó Rapin atyának egyik művéből *(Réflexions sur la Poétique*, Amsterdam, 1686) idézzük a következő mondatokat: „ . . .La fin principale de la Poësie est de profiter . . . en purifiant les moeurs, par les instructions salutaires . . ." (123. o.) „Ce n'est mesme que pour estre utile que la Poësie doit estre agréable: le plaisir n'est qu'un moyen dont elle se sert pour profiter." (124. o.)

[19] Diderot-nál, mint ismeretes, az etika ismét kapcsolatba kerül az esztétikával. De ő más alapon áll: a teológiára épülő feudális ideológiák „filozófusi" tagadásán túl osztálya erkölcsét és ízlését építi.

reteknek a körét jelölik, amelyre mindenféle *mesterség* épül,[20] de amelyeken az igazi művésznek túl kell emelkednie.[21]

Itt jut éppen szerephez az ízlés, a *goût*. Montesquieu szóhasználata igazolja V. E. Alfierinek azt a nézetét, hogy „az ízlés elmélete mint az intellektuális apriorizmus kritikája és a tekintély-elv alóli emancipáció jött létre".[22] Felfogásán érződik a dogmatikus és egyoldalúan racionalista esztétikákkal szemben létrejött áramlatok (Dubos, Hutcheson) nyoma; az ízlésről, amelyet a tanulmány elején adott meghatározás alapján gyors és biztos ítélőképességként kellene értelmeznünk,[23] később hangoztatja, hogy megelőzi a racionális ítéletet; egészében inkább érzésként kezeli. Szembekerülve az ízlésnek mint velünk született adottságnak (Dubos és Hutcheson „hatodik érzékszervről" beszélt) és mint alakítható képességnek a dilemmájával, Montesquieu a „goût naturel" és a „goût acquis" megkülönböztetésével próbálja megoldani a csomót;[24] e két fogalom tartalma azonban meglehetősen homályos marad. Ízlés és értelmi ítélet viszonya a tanulmányban nem tisztázódik, csak szoros kapcsolatukat érezteti a szerző.

A jelzett „fellazulások" ellenére is világosan kitapintható Montesquieu alapvetően racionalista álláspontja. Ez nemcsak az „ész örömeinek" szentelt fejezetből derül ki,[25] nem is csupán a szövegben elszórtan előforduló intellektualista deklarációkból,[26] hanem a „lélekről" alkotott egész koncepciójából. Montesquieu az egyetemesként felfogott, elvont emberi tudatból indul ki; éppen ez az álláspontja biztosítja, hogy az esztétikai élvezet okait objektív, minden ember számára érvényes jelenségekként írja le, noha a szépségről adott meghatározása a szubjektív értelmezésnek is kaput nyithatna. Az örömökről vallott felfogása közvetlenül vagy végső soron Descartes-ra, a percepciók felosztásának Descartes-i elméletére *(Les Passions de l'âme*, art. 19—25.) vezethető vissza; talán André atya közvetítő szerepét is figyelembe lehet venni.[27] A karteziánus hagyomány él öröm (élvezet) és fájdalom indirekt elválasztásában,[28] fel sem vetődik (mint Dubos-nál, Burke-nél), hogy az esztétikai élményben a fájdalomnak is lehet része.

Ez a racionalista alap helyenként erősen szenzualista irányban módosul. Bár bevezetésül Montesquieu hangsúlyozza a léleknek az érzékszervektől független örömeit, a továbbiakban már nem tudja elképzelni a léleknek a testtől független létét, az érzékszervektől független megismerését,[29] s a gyakorlatban, az örömök okainak elemzése közben mindenütt az érzékszervek közvetítésével számol, a szellem örömét mintegy az érzéki öröm folytatásaként írja le. Sőt: ugyanabban a fejezetben, amely a lélek önállóságáról szóló deklarációval indul, eljut oda, hogy a művészetek alapvető sajátosságait az ember érzékszerveinek adott számától és jellegétől teszi függővé. Ez olyan szenzualista álláspont, mely csírájában hordja az idealista következményeit is: a fejlődéstörténeti

[20] A francia *art* szó, amely a XVIII. században egyaránt jelöli a mesterségeket és a művészeteket, jól kiemeli itt a művészet *mesterségbeli* oldalát.

[21] Összehasonlításul idézzük ismét Rapin atyát: „Cet ouvrage n'est point un nouveau plan de Poëtique: parce que celuy d'Aristote est le seul auquel il faut s'attacher, comme à la régle la plus juste qu'il y ait... on ne va à la perfection que par ces régles, et on s'égare dès qu'on ne les suit pas." (Id. mű 113. o.)

[22] Vittorio Enzo Alfieri: L'estetica dall'illuminismo al romanticismo. C. Marzorati, Milano, 1957, 99. o.

[23] A meghatározás nem idegen Batteux ízlés-definíciójától.

[24] Ez kissé emlékeztet Trublet teóriájára, aki a „goût spirituel" és a „goût corporel" közt tett különbséget.

[25] Alfieri csupán erre hivatkozik, védelmébe véve Montesquieuvel szemben az olasz barokk művészetet. (Id. mű 102. o.)

[26] „Notre ame est faite pour penser" — „A kíváncsiságról" szóló fejezet élén.

[27] Alfieri (id. mű 101. o.) André atyában látja Montesquieu forrását. De André atya merev és egyértelműen vallásos szemléletű felosztása a *szép*ről *(beau essentiel:* a szépség isteni archetípusa; *beau naturel:* az isten teremtette természeti szép; *beau arbitraire:* az ember alkotta szép) véleményünk szerint messze esik Montesquieu felfogásától. Egyébként André atya is karteziánus (és malebranchista).

[28] Vö. Descartes, *Principes de la philosophie*, art. 191.

[29] Itt mintha Batteux-vel is vitatkoznék. „Notre âme connaît, et ce qu'elle connaît produit en elle un sentiment" — állítja Batteux. (Idézi W. Folkierski, *Entre le classicisme et le romantisme*. Paris, Champion, 1925, 56. o.) „Si notre âme n'avoit pint été unie au corps, elle auroit connu — felel Montesquieu —; mais il y a apparence qu' elle auroit aimé ce qu'elle auroit connu: à présent nous n'aimons presque que ce que vous ne connaissons pas." (Des plaisirs de notre âme.)

szempont nélkül (amely Diderot-nál már feldereng) és a megismerés absztrakt fokának elhanyagolása folytán egyfelől a „teremtés önkénye", másfelől az agnoszticizmus fenyeget. A művészetnek az emberi szervezettől való függését kimutatva Montesquieu is él az állat-párhuzammal, amelyet a korabeli esztétikák (pl. Hume) olyan gyakran kiaknáznak.[30]

Sajátos, hogy Montesquieu ebben a tanulmányában nem érvényesíti termékeny klíma-elméletét, holott ez az esztétikai jellegű meggondolásokban már előtte is felvetődött (Ogier, Juan de la Cueva, Saint-Evremond, Mme Dacier, Fontenelle, Dubos). Annál kellemesebb meglepetés, hogy a mitológia jellemzésénél a művészet történeti meghatározottságának gondolata is feldereng, ellentétben a szerző általános koncepciójának univerzális lélektanával. Egyáltalán: a merev elvi kiindulópontok örvendetesen fellazulnak a tanulmány során: a szépnek hasznossági érzés nélküli tetszésként való meghatározását is erősen módosítják az asszociációk játékára-kombinációira vonatkozó megfigyelései.

Amint látható, Montesquieu *elvi* álláspontja meglehetősen eklektikus, következetlen,[31] sőt ellentmondásos is. Ez általános szellemi magatartásának következménye. Filozófus, de óvakodik mindenféle *rendszertől*, csupán megfigyeléseit szedi *rendbe:* tudós, de a tudományos eljárások kíméletlen „szárazsága" helyett humanista modorú „vélekedésekkel" rokonszenvez; felvilágosult elme, de nyitva hagyja a kiskaput álláspontja hagyományos értelmezése számára is. A kis esszében ugyanazok a vonások fedezhetők fel, mint élete főművében: sok megtermékenyítő anyag és gondolat — és elmosodó egyéni álláspont, némi megalkuvással (amiért a *Törvények szellemét* például már Helvetius szemrehányásokkal illette). Diderot, aki *Szép*-cikkében Szent Ágoston és André atya magasztalásával is alig rejti el, hogyan próbálja kiirtani az esztétikából a transzcendencia és a szubjektivizmus nyomait,[32] furcsább, kiegyensúlyozatlanabb, „komolytalanabb", de frissebb, bátrabb és modernebb.

Montesquieu esszéje természetesen nemcsak az ízlés meghatározása, hanem a szerző ízlésének megismerése végett is érdekel bennünket. De sok meglepetésre itt sem számíthatunk. Megtudjuk, hogy szerzőnk a nagy, áttekinthető látványt szereti, a rendbe, szimmetriába, csoportosításba foglalt változatosságot, a világosságot és az ésszerűséget, az egésznek alárendelt részleteket és a nagy egységeket, a rendezett parkokat és a nyílt arcú, humanizált természetet, a görög templomok nemes ritmusát és a mitológia derűjét: a legtisztább klasszikus hagyományt védelmezi. Mint Voltaire, példáit ő is mindig „a négy század" (Periklész — Augustus — X. Leo — XIV. Lajos) egyikéből veszi; a gótikát és a barokkot elutasítja, az „új érzékenységről" még nincs tudomása.

Tanulmányának legértékesebb és legmaradandóbb elemeit megfigyeléseiben, kritikai megjegyzéseiben, tanácsaiban látjuk. Itt érvényesül leginkább a humanista, a „filozófus", az író, az utazó gazdag tapasztalata. És e tekintetben a cikk jól töltötte be a hivatását; alkalmas volt arra, hogy elgondolkoztassa és jó ízlésre nevelje az Enciklopédia széles olvasótáborát.[33]

Lakits Pál

[30] Alfieri Montesquieu tanulmányának „materialista" elemeit Lévesque de Pouilly hatásával *(Théorie des sentiments agréables,* 1747) magyarázza (id. mű 101. o.). A kérdésben nem tudok állást foglalni, mert az idézett művet nem sikerült megszereznem. De a Montesquieu vallotta álláspont eléggé a „levegőben volt".

[31] Érdemes kitérni arra, hogy például az örömök forrásai hol a lélek immanens tulajdonságai (mint a kíváncsiság), hol pedig a tárgy objektív sajátosságai (mint a szimmetria).

[32] Furcsa, hogy André atya dicséretét a Diderot-kommentárok mennyire készpénznek tekintik, s mennyire nem veszik észre a megbúvó polémiát! L. például a kitűnően tájékozott P. Vernière ártatlanságát (Diderot, *Oeuvres esthétiques,* Garnier, 1959, 387—9. o.)

[33] Montesquieu művét az esztétikatörténetek általában nem sok figyelemre méltatják; a kézikönyvek egy részében még csak neve sem fordul elő; Folkierski (id. mű) lábjegyzetben intézi el, egyedül Alfieri szentel neki egyetlen — túlnyomórészt informatív jellegű — oldalt (id. mű 101—102. o.).

Montesquieu: Elmélkedés azon öröm okairól, amelyet a szellem alkotásai és a szépművészet termékei keltenek bennünk[1]

Földi életünkben lelkünk három fajta örömöt ízlel: vannak olyan örömök, amelyeket önnön létéből merít; az örömök más része a testtel való egyesüléséből származik; végül a harmadik fajta azokon a megrögzött módokon és előítéleteken alapul, amelyeket bizonyos intézmények, bizonyos gyakorlat, bizonyos szokások hatására vett föl.

Az ízlés tárgya: lelkünk különböző örömei, úgy mint a szép, a jó, a kellemes, a naív, a finom, a gyengéd, a kecses, a „nem tudom micsoda", a nemes, a nagy, a fenséges, a magasztos stb. Így például, amikor örömmel fedezzük fel valamely dologról, hogy hasznos számunkra, azt mondjuk, hogy jó; amikor örömöt találunk a dolog látásában anélkül, hogy valamilyen közvetlen hasznosságot ismernénk fel benne, szépnek nevezzük.

A szép, a jó, a kellemes stb. forrásai tehát bennünk magunkban vannak; s okaikat keresni annyi, mint lelkünk örömeinek okait keresni.

Vizsgáljuk hát meg lelkünket, tanulmányozzuk tetteiben és szenvedélyeiben, keressük örömeiben: leginkább ugyanis ezekben nyilatkozik meg. Örömét lelheti a költészetben, a festészetben, a szobrászatban, az építészetben, a zenében, a táncban, a különféle játékban, végül a természet és a művészet alkotásaiban. Vegyük szemügyre, hogyan és mikor okoznak ezek örömöt; adjunk magyarázatot érzéseinkre: ez elősegítheti ízlésünk nevelését, hiszen az ízlés nem egyéb, mint az a képesség, amellyel bármely dologról pontosan és gyorsan felismerjük, hogy mekkora örömöt kell az emberekben kiváltania.

Lelkünk örömei

A léleknek, függetlenül az érzékekből származó örömöktől, vannak olyan örömei, amelyeknek az érzékek nélkül is birtokában volna, s amelyek belsőleg sajátjai: ilyenek azok az örömök, amelyeknek forrása a kíváncsiság, a léleknek saját nagyságára vonatkozó gondolatai, a tökéletességével kapcsolatos gondolatok, létezésének gondolata, szemben a semmi érzésével, az az öröm hogy milyen számtalan sok dolgot láthat stb., az eszmék összehasonlításának, összekapcsolásának és szétválásának öröme stb. Ezek az örömök az érzékektől függetlenül hozzátartoznak a lélek természetéhez, mert minden gondolkodó lényre jellemzők; és teljesen fölösleges itt azt vizsgálni, hogy lelkünk a maga

[1] Réflexions sur les causes du plaisir qu'excitent en nous les ouvrages d'esprit et les productions des beaux-arts. Oeuvres complètes de Montesquieu, avec les notes de tous les commentateurs. Tome II. Lefèvre, Párizs, 1839. 427—449. o.

örömeit mint a testtel egyesült vagy a testtől elválasztott szubsztancia birtokolja-e, mert mindig hozzátartoznak, és ők alkotják az ízlés tárgyát: így most egyáltalán nem fogjuk megkülönböztetni azokat az örömöket, amelyek a léleknek a természetéből fakadnak, azoktól, amelyek a testtel való egyesüléséből születnek; mindkét fajtát természetes örömnek fogjuk nevezni, s megkülönböztetjük a szerzett örömtől, amely a lélekben bizonyos szálakkal a természetes örömhöz kapcsolódik; s ugyanezen a módon és ugyanebből az okból megkülönböztetjük a természetes ízlést és a szerzett ízlést.

Jó, ha ismerjük azoknak az örömöknek a forrását, amelyeknek mértéke az ízlés: a természetes és szerzett örömök ismerete révén kijavíthatjuk természetes ízlésünket és szerzett ízlésünket. Létünk örömeit felmérni, sőt olykor még érezni is csak akkor fogjuk tudni, ha abból az állapotból indulunk ki, amelyben létünk most van, s megismerjük ezeket az örömöket.

Ha lelkünk nem egyesült volna a testtel, lennének ismeretei; de valószínüleg szeretné azt, amit ismerne: jelenleg viszont, amit szeretünk, szinte nem is ismerjük.

Létezési módunk merőben tetszőleges; lehettünk volna úgy alkotva, ahogy vagyunk, de másképp is. De ha másképp lettünk volna alkotva, másképpen látnánk; ha eggyel több vagy eggyel kevesebb szervünk volna, más lenne az ékesszólás, más lenne a költészet; ha meglevő szerveink másképpen szövődnének egymásba, megint csak más lenne a költészet; így például ha szerveink felépítése hosszabb figyelemre tenne bennünket képessé, mindazok a szabályok, amelyek figyelmünk mértékétől függően szabják meg a tárgy beosztását, egyszerűen nem léteznének; ha szellemünk képes volna mélyebbre hatolni, mindazok a szabályok, amelyek szellemünk mélyrehatolásának mértékén alapulnak, szintén elesnének; végül mindazok a törvények, amelyek ezért alakultak ki, mert gépezetünk ilyen és nem más, egészen máshol volnának, ha gépezetünk nem ilyen volna, hanem más.

Ha látásunk gyengébb és zavarosabb volna, kevesebb tagozott párkányzatra s nagyobb egyöntetűségre volna szükség az építészetben; ha látásunk élesebb volna s lelkünkkel egyszerre több dolgot tudnánk észlelni, az építészetben több díszítésre lenne szükség; ha fülünk olyan volna, mint bizonyos állatoké, jónéhány hangszerünket át kellene alakítani. Tudom, hogy maguk a dolgok között fennálló viszonyok ugyanazok volnának; de minthogy a hozzánk való viszonyuk más volna, a dolgok nem gyakorolnák ránk azt a hatást, amelyet a jelen állapotban gyakorolnak; s minthogy a művészet tökéletessége abban rejlik, hogy úgy állítja elénk a dolgokat, ahogyan azok a lehető legtöbb örömöt okozzák nekünk, a művészetnek meg kellene változnia, mert más volna az öröm kiváltásának legcélravezetőbb módja is.

Első pillantásra azt hihetnénk, hogy ahhoz, hogy az embernek ízlése legyen, elég ismernie örömeink különböző forrásait, s ha elolvassuk, mit mondott erről a filozófia, máris van ízlésünk, s bátran megbírálhatjuk a műalkotásokat. A természetes ízlés azonban nem elméleti ismeret, hanem éppenséggel ismeretlen szabályok azonnali és hibátlan alkalmazása. Nem szükséges tudnunk, hogy az az öröm, amelyet egy bizonyos, szépnek látott dolog okozott nekünk, a meglepetésből ered, elég, ha meglep bennünket, s éppen annyira lep meg, amennyire kell, sem jobban, sem kevésbé.

Így mindaz, amit itt elmondhatunk, s mindazok a tanácsok, amelyeket az ízlés kialakítására vonatkozólag adhatunk, csak a szerzett ízlést érinthetik, azaz közvetlenül csak a szerzett ízlésre vonatkozhatnak, még ha közvetve

érintik is a természetes ízlést is; a szerzett ízlés ugyanis befolyásolja, módosítja, erősíti gyengíti a természetes ízlést, mint ahogyan a természetes ízlés is befolyásolja, módosítja, erősíti és gyengíti a szerzett ízlést.

Az ízlés legáltalánosabb definíciója, tekintet nélkül arra, hogy az az ízlés jó-e vagy rossz, helyes-e vagy téves, az, ami az érzés által köt bennünket egy dologhoz; és természetesen nem gátolja, hogy szellemi dolgokra is alkalmazható legyen, hiszen az ilyenek megismerése oly örömet okoz a léleknek, hogy némely filozófusok számára ez volt az egyetlen boldogság, amit fel tudtak fogni. A lélek eszméi és érzései révén szerez ismereteket; mert bármennyire szembeállítjuk is a gondolatot az érzéssel, amikor a lélek lát valamilyen dolgot, egyben érzi is, s egyetlen dolog sem lehet annyira szellemi, hogy a lélek ne látná vagy ne vélné látni, s következésképpen ne érezné is.

A szellemről általában

A szellem: a nem, amely különböző fajokra oszlik, s ezek: a zsenialitás, a józan ész, az ítélőképesség, az igazságosság, a tehetség és az ízlés.

A szellem azt jelenti, hogy a lélek jól működő szervekkel rendelkezik ama dolgok vonatkozásában, amelyekre a szellemet alkalmazzák. Ha ez a dolog egészen különleges, akkor tehetségnek nevezzük, ha több köze van a nagyvilági ember kifinomult örömeinek valamelyikéhez, akkor ízlés a neve; ha a különleges dolog valamely nép közkincse, akkor a tehetséget szellemnek nevezzük; mint például a hadviselés és a földművelés művészetét a rómaiaknál, a vadászatot a vadaknál stb.

A kíváncsiságról

Lelkünk arra való, hogy gondolkodjék, azaz észleljen; az ilyen lényben éppen ezért kíváncsiságnak kell lennie; hiszen mivel minden dolog egyetlen lánc része, amelyen belül minden gondolat előtte jár egy másiknak és követ egy másikat, az ember nem élvezheti valamely dolog látását anélkül, hogy ne kívánna mindjárt egy másikat is látni; s ha nem vágyódnánk erre az utóbbira, semmi örömünk sem lett volna az előbbiben. Így amikor egy képnek csak egy részét mutatják nekünk, abban a mértékben szeretnénk az elrejtett részt is látni, amekkora örömöt a látott rész okozott.

Az egy-egy tárgy okozta öröm vezet tehát minket új tárgyhoz; emiatt keres a lélek mindig új dolgokat, és soha meg nem pihen.

Így föltétlenül tetszést szerzünk a léleknek, ha sok dolgot mutatunk neki, vagy többet, mint amennyit látni remélt.

Ezzel magyarázható, hogy örömöt érzünk akkor is, ha valamilyen szépen szabályozott kertet látunk, és akkor is, ha gondozatlan, falusias tájat pillantunk meg: a két hatást egy ugyanazon ok idézi elő. Minthogy szeretünk sok tárgyat látni, szeretnénk kiterjeszteni tekintetünket, szeretnénk több helyen lenni, nagyobb teret átfogni; lelkünk tehát írtózik a korlátoktól, s hogy úgy mondjuk, ki szeretné terjeszteni jelenvalóságának szféráját: ezért nagy öröm a számára, ha messzire hordozhatja tekintetét. De hogyan tegye ezt? A városokban a házak zárják tekintetünket korlátok közé; falun pedig ezer akadály: alig láthatunk három vagy négy fát. Segítségünkre siet a művészet, és felfedi számunkra az önmagát elrejtő természetet. Szeretjük a művészetet, sőt jobban szeretjük, mint a természetet, azaz a szemünk elől eltitkolt természetet; de

amikor szép tájat pillantunk meg, amikor tekintetünk szabadon hatol a messzeségbe, réteket, patakokat, dombokat ölelve magába, és ez az elrendezés szinte tudatos teremtés művének látszik, lelkünket egészen más áhitat fogja el, mint amikor Le Nostre kertjeit látja; mert a természet sohasem másolja önmagát, a művészet viszont mindig saját magára hasonlít. Festményen ezért látunk mindig szívesebben valamilyen tájat, mint akár a világ legszebb kertjének rajzát; a festmény ugyanis csak ott ragadja meg a természetet, ahol szép, ott, ahol a tekintet a messzeségbe hatolhat, a természet teljes tágasságába, ott,ahol a természet változatos, ott, ahol nézése örömet kelt.

Egy-egy gondolatot rendszerint az tesz naggyá ha olyan dolgot mondanak, amelynek révén számos más dolgot látunk, ha egy csapásra feltárnak előttünk olyasmit, amit csak hosszas olvasás révén remélhettünk megérteni.

Florus néhány szóval elénk tárja Hannibál minden hibáját: „Amikor hasznára fordíthatta volna a győzelmet — írja —, inkább élvezte: *Cum victoria posset uti, frui maluit.*"

Az egész makedón háborúról fogalmat alkotunk ebből az egy mondatából: „Hadbalépni egyértelmű volt a győzelemmel: *Introisse victoria fuit.*"

Scipio egész életéről képet ad, amikor így ír ifjúságáról: „Scipio volt az, aki Afrika elpusztítására nőtt fel: *Hic erit Scipio qui in exitium Africae crescit.*" Az ember szinte maga előtt látja az óriásként növekvő és felnevelkedő gyermeket.

Végül egyetlen mondatban megérzteti velünk Hannibál nagy jellemét, a világ akkori helyzetét és a római nép egész nagyságát, amikor ezt mondja: „A menekülő Hannibál az egész világon ellenséget keresett a római népnek: *Qui, profugus ex Africa, hostem populo romano toto orbe querebat.*"

A rend örömeiről

Nem elég, ha sok dolgot mutatunk a léleknek, rendben kell őket megmutatni; mert ebben az esetben emlékezni fogunk arra, amit láttunk, s el tudjuk képzelni azt, amit látni fogunk; lelkünk gyöngyörködik saját kiterjedésében és életlátásában; de az olyan alkotásban, amelyben semmi rend sincs, a lélek minden pillanatban úgy érzi, hogy az a rend, amelyet bele akar vinni, minduntalan felbomlik. Az a sorrend, amelyhez a szerző tartotta magát, s az, amelyhez mi tartjuk magunkat, összekeveredik; a lélek semmit sem tart meg, semmit sem lát előre; gondolatainak zűrzavara s az egészből visszamaradó hiábavalóság miatt megaláztatást érez; fölöslegesen kifáradt, és semmiféle örömöt sem ízlel; ez az oka annak, hogy amikor a rajz nem a zűrzavart akarja kifejezni vagy megmutatni, még magába a zűrzavarba is rendet visznek. Így a festők csoportosítják alakjaikat; így a csataképfestők képeik előterébe azokat a dolgokat helyezik, amelyeket a szemnek fel kell ösmernie, a zűrzavart pedig a háttérbe és a messzeségbe festik.

A változatosság örömeiről

De nemcsak rend kell a dolgokban, hanem változatosság is; enélkül a lélek elunná magát, hiszen a hasonló dolgokat azonosnak látná; s ha valamely képnek egy újonnan felfedett része hasonlítana arra a részre, amelyet már láttunk, hiába lenne új, nem látszanék annak, és nem keltene semmi örömöt. S minthogy a műalkotás, akárcsak a természet, kizárólag annyiban szép,

amennyiben örömöt okoz nekünk, a lehetséges legnagyobb mértékben alkalmassá kell tenni arra, hogy változatossá tegye ezeket az örömöket; olyan dolgokat kell mutatnia a léleknek, amelyeket még nem látott; az érzésnek, amely újonnan kél benne, el kell térnie az előző érzéstől.

Így a történetírások beszámolóik változatosságával keltenek tetszést bennünk; a regények a csodás események változatosságával; a színdarabok a szenvedélyek változatosságával; azok pedig, akik tanítani tudnak, amennyire csak lehet, változtatják az oktatás egyszínű hangnemét.

A hosszú egyformaság mindent elviselhetetlenné tesz; egyforma körmondatok hosszantartó, azonos elrendezésétől fárasztóvá válik a szónoklat, recitálássá fajul; végig ugyanaz a szótagszám és ugyanaz a lejtés unalmassá teszi a költeményt. Ha csakugyan megvalósították a Moszkvától Pétervárig terjedő hírhedt fasort, a fasorba zárt utast bizonyára megöli az unalom; s aki sokáig utazgat az Alpokban, a legcsodálatosabb tájaktól és a legbájosabb kilátásoktól megundorodva ereszkedik le onnan.

A lélek szereti a változatosságot; de csak azért szereti, mint mondottuk, hogy megismerje és hogy lásson; az kell tehát, hogy láthasson, és hogy a változatosság ezt lehetővé tegye a számára; vagyis egy-egy dolognak elég egyszerűnek kell lennie, hogy észlelhető legyen, és elég változatosnak, hogy örömmel legyen észlelhető.

Vannak dolgok, amelyek változatosnak látszanak, pedig korántsem azok; s mások, amelyek egyhangúnak látszanak, pedig igen változatosak.

A gótikus építészet nagyon változatosnak látszik, de a parányi díszítmények összevisszasága kifárasztja a szemet; emiatt egyiket sem tudjuk megkülönböztetni a másiktól; sokaságuk miatt pedig a szem egyiken sem tud megpihenni: olyannyira, hogy éppen azok a részletek váltják ki nemtetszésünket, amelyeket arra szántak, hogy kelemessé tegyék az épületet.

Egy gótikus épület a szemnek afféle talány; s a lélek zavarba jön, akárcsak valamilyen homályos költeménnyel akadna dolga.

A görög építészet ezzel szemben egyhangúnak látszik; minthogy azonban a kellő tagolás jellemzi, s éppen annyi, amennyi ahhoz kell, hogy a lélek pontosan azt láthassa, amit fáradság nélkül láthat, s eleget ahhoz, hogy le legyen kötve, megvan benne az a változatosság, amely látványa révén örömet szerez.

A nagy dolgoknak nagy részekből kell állniuk; a nagy embereknek nagy karjuk van, a nagy fáknak nagy ágaik; a nagy hegységek pedig fölöttük és alattuk magasodó más hegységekből állnak; a dolgok természete követeli ezt meg.

A görög építészet a maga gyér tagolásával s e tagok nagy arányaival a nagy dolgokat utánozza; a lélek valamilyen fenséget érez, amely ezeket az épületeket minden ízükben áthatja.

Így a festészet hármas-négyes csoportokra osztja a képen ábrázolt alakokat. Valamilyen nagyobb csoportosulás mindig kisebb rajokra oszlik. A festészet ezzel a természetet utánozza, akárcsak azzal, hogy fényeit és árnyait nagy tömbökbe tagolja.

A szimmetria örömeiről

Mondottam, hogy a lélek szereti a változatosságot; a dolgok többségében azonban szívesen szemlél egy bizonyos fajta szimmetriát. Itt látszólag ellentmondás van; és a következőképpen magyarázom a dolgot.

Tárgyak látásakor lelkünk örömének egyik főoka az, ha könnyen foghatja fel őket; s a szimmetria azért tetszik a léleknek, mert fáradságtól kíméli meg, könnyít terhén, s, hogy úgy mondjuk, felibe vágja a művet.

Ebből egy általános szabály következik: mindenütt, ahol a szimmetria hasznos a léleknek és segítheti funkcióiban, kellemes a számára; de ahol haszontalan, ott mindig terhes, mert elveszi a változatosságot. Így azoknak a dolgoknak, amelyeket egymás után látunk, változatosaknak kell lenniük; hiszen látásuk nem okoz nehézséget a lelkünknek. Ezzel szemben azoknak, amelyeket egyetlen tekintettel észlelünk, szimmetriával kell rendelkezniök; így például, mivel egy homlokzatot, egy terraszt, egy templomot egyetlen tekintettel észlelünk, ezeket szimmetrikusan rendezik el, ami öröm a léleknek, mert megkönnyíti, hogy előbb átfogja az egész tárgyat.

Minthogy az egyetlen tekintettel észlelendő tárgynak egyszerűnek kell lennie, szükséges, hogy egységes legyen, és hogy a részek mind a fő tárgyra utaljanak: ezért is szeretik a szimmetriát, ez teremti meg az egységes egészet.

A természet megköveteli, hogy ami egész, az befejezett legyen; s a lélek amely ezt az egészet látja, azt kedveli, ha ennek az egésznek egyetlen tökéletlen része sincs. Ezért is szeretik a szimmetriát: bizonyos fajta arányosságra vagy egyensúlyra van szükség; s egy egyszárnyú vagy egyik szárnyán rövidebb épület ugyanolyan befejezetlen, mint egy félkarú vagy egyik oldalon rövidebb karú test.

A kontrasztokról

A lélek szereti a szimmetriát, de szereti a kontrasztokat is. Ez alapos magyarázatra szorul.

Így például igaz, hogy a természet azt követeli a festőktől és szobrászoktól, hogy alakjaik részeit szimmetrikussá tegyék, viszont azt is megkívánja, hogy a testtartásokban kontrasztok érvényesüljenek. Ha egyik láb ugyanúgy áll, mint a másik, az egyik végtag ugyanúgy helyezkedik el, mit a másik, ez elviselhetetlen; ennek pedig az az oka, hogy az ilyen szimmetria miatt a testtartások majdnem mindig azonosak, mint ezt a gótikus figuráknál is láthatjuk, amelyek emiatt valamennyien hasonlítanak egymásra. Ezzel megszűnik a műalkotások változatossága. Mi több, maga a természet sem így rendezett el minket; s minthogy mozgással ajándékozott meg, tetteinkben és viselkedésünkben nem formált olyanná, mint egy pagoda; s ha gátlásos és félszeg emberek elviselhetetlenek, milyenek lennének ugyanezek az alakok a műalkotásokon.

Így hát biztosítani kell a testtartás kontrasztjait, főleg a szoborműveken, amelyek természettől fogva hidegek lévén, csak a kontraszttól és a szituációtól kaphatnak belső tüzet.

De miként a gótikánál, ahogyan említettük, a nagy változatosságra törekvés éppen egyhangúságot okozott, gyakran megtörtént, hogy a változatosság, amelyet a kontraszt eszközével akartak elérni, szimmetriává és kétségbeejtő egyhangúsággá változott.

Ez nemcsak bizonyos szobrászati és festészeti alkotásokban érezhető, hanem egyes írók stílusán is, akik szakadatlan antitézisekkel minden mondatuk elejét kontrasztba állítják a végével, mint például Szent Ágoston és más kései latin szerzők, vagy néhány modern írónk, mint Saint-Évremond. Mondataikat

örökösen egyformán és örökösen azonos módon kanyarítják, s ez kibírhatatlan; ez az állandó kontraszt szimmetriává válik, s a szüntelen keresett ellentétből egyhangúság lesz. A szellem itt oly kevés változatosságra lel, hogy mihelyt megláttuk a mondat egyik részét, már ki is találtuk a másikat; ellentétes, de azonos módon ellentétes szavakat látunk; sajátos fordulatot látunk, de mindig ugyanazt.

Sok festő esett abba a hibába, hogy mindenütt és mérték nélkül kontrasztokat alkalmazzon; olyannyira, hogy amikor meglátjuk az egyik alakot, már kitaláljuk a mellette levőnek az elhelyezését; a szakadatlan különbözőség valamiképpen hasonlósággá válik. Egyébként a természetben, amely a maguk rendetlenségében veti oda a dolgokat, nem fedezhető fel a szüntelen kontrasztok mesterkéltsége; arról nem is beszélve, hogy nem szokott örökké minden testet mozgatni, még kevésbé erőltetett módon mozgatni. Ennél sokkal változatosabb; egyes testeket nyugalomban tart, másokat pedig különféle mozgásokra késztet.

Ha a lélek megismerő része szereti a változatosságot, érző része nem kevésbé keresi; mert a lélek nem viseli el sokáig ugyanazokat a helyzeteket, hiszen olyan testhez van kötve, amely nem szenvedheti őket. Ahhoz, hogy lelkünk indulatba jöjjön, a fluidumoknak folyniuk kell az idegekben; mármost itt két dolog történhet: kimerülnek az idegek, a fluidumok megállnak, nem folynak többé, vagypedig szétszóródnak azokról a helyekről, ahol eddig folytak.

Így minden kifárasztja az embert, ami túl sokáig tart, különösen a nagy örömök: mindig ugyanazzal a kielégültséggel hagyjuk el őket, amellyel fogadtuk; mert a rostoknak, amelyek az örömöknek szervei voltak, pihenésre van szükségük; más, szolgálatunkra alkalmasabbakat kell fölhasználni, és, hogy úgy mondjuk, megosztani a munkát.

Lelkünk belefárad az érzésbe. De nem érezni annyi, mint nyomasztó megsemmisülésbe hullni. Úgy segítünk ezen, ha változatossá tesszük módosulásait. Így lelkünk érez, és nem fárad el.

A meglepetés örömeiről

A léleknek az a sajátossága, amely mindig újabb tárgyak felé viszi, okozza, hogy oly szívesen ízleli a meglepetésből fakadó örömöket. A lélek ebben az érzésben a mozzanat hirtelensége és a látvány révén találja kedvét. Mert olyan dolgot észlel vagy érez, amelyet nem várt, vagy olyan módon, ahogyan nem várta.

Valamely dolog meglepetést okozhat csodálatos voltával, de újdonságával, valamint váratlanságával is; s az alapérzéshez ebben az utóbbi esetben valamilyen járulékos érzés is kapcsolódik, amely azon alapul, hogy a dolog új, illetve váratlan.

Ezért izgatnak annyira a szerencsejátékok; nem várt események szakadatlan sorát kínálják a szemlélőnek. Ezért tetszenek annyira a társasjátékok is: itt is előre nem látott események sorával állunk szemben, amelyet a szerencsével társuló ügyesség idéz elő.

Ezért leljük kedvünket a színdarabokban is: fokról fokra bontakoznak ki, az eseményeket bekövetkezésükig rejtegetik, mindig újabb meglepetéseket tartogatnak, s gyakran éppen azzal érnek el hatást, hogy olyan fejleményt tárnak elénk, amelyet előre kellett volna látnunk.

Végül a szellem műveit rendszerint csak azért olvassuk, mert kellemes meglepetéseket tartogatnak számunkra, s ezzel kárpótolnak a majdnem mindig unalmas és erre a hatásra képtelen társalgások ízetlenségéért.

A meglepetést keltheti maga a dolog vagy észlelésének a módja; mert ilyenkor nagyobbnak vagy kisebbnek látunk valamely dolgot a valóságnál, illetve eltérőnek attól, amilyen; avagy magát a dolgot látjuk ugyan, de olyan járulékos gondolat kíséretében, amely meglep bennünket. Ilyen valamely dologgal kapcsolatban az a járulékos gondolat, hogy milyen nehéz lehetett elképzelni, vagy a készítőjére, a készítés idejére, módjára vagy más egyéb körülményre vonatkozó gondolat.

Suetonius meglepő hidegvérrel számol be Nero bűneiről, szinte azt az érzést keltve bennünk, hogy egyáltalán nem iszonyodik attól, amit leír. Egyszercsak hangot változtat, és így szól: „Miután a földkerekség tizennégy esztendeig tűrte ezt a szörnyeteget, végül veszni hagyta: *Tale monstrum per quatuordecim annos perpessus terrarum orbis, tandem destituit.*" Ez a szellemben különböző fajta meglepetéseket kelt; meglepődünk a szerző stílusának megváltozásán, azon a felfedezésen, hogy másként gondolkodik, mint véltük, azon, hogy ilyen kevés szóval adja vissza a múlt egyik nagy eseményét: így számos különféle érzés keletkezik a lélekben, amelyek együttesen megrendítik és örömöt fakasztanak benne.

A különféle okokról, amelyek érzést kelthetnek

Meg kell állapítani, hogy valamely érzésnek rendszerint nem egyetlen oka van lelkünkben. Ha szabad magamat így kifejeznem, az érzés erejét és változatosságát az ok meghatározott adag szerint szabja meg. A szellem abban áll, hogy egyszerre több érzékszervhez tud szólni; s ha megvizsgáljuk a különböző írókat, azt fogjuk talán észrevenni, hogy azok a legjobbak és azok tetszettek a leginkább, akik egyszerre több érzetet keltettek lelkünkben.

Kérem, nézzék az okok sokaságát. Azért nézünk szívesebben egy rendezett kertet, mint a kusza rendetlenségben álló fákat, mert 1. a második esettől eltérően, semmi sem állítja meg tekintetünket; 2. minden fasor egységes, és egyetlen valamilyen nagy dologgá áll össze, a zűrzavarban viszont minden egyes fa egy-egy különálló és kis dolog; 3. olyan elrendezést látunk, amelyet nem szoktunk látni; 4. hálát érzünk azért a fáradságért, amellyel mindezt létrehozták; 5. csodáljuk az erőfeszítést, amellyel szüntelenül harcolni kell a természet ellen, mert az kéretlen termékeivel igyekszik mindent összezavarni; s ez annyira igaz, hogy a gondozatlan kert elviselhetetlen látvány. Olykor az alkotásnak a nehézsége tetszik, olykor éppen a könnyűsége; s amiként egy pompás kertben a gazda nagyságát és költekezését csodáljuk, némelykor örömmel tapasztaljuk azt a művészetet, amely kevés költséggel és munkával tudott tetszést szerezni nekünk. A játék tetszik, mert kielégíti fösvénységünket, vagyis azt a vágyunkat, hogy többünk legyen; hiúságunkat legyezi a gondolat, hogy a szerencse nekünk kedvezett, és kielégíti kíváncsiságunkat, mert látványban részeltet; végül a meglepetés különféle örömeit szerzi meg számunkra.

A tánc a testmozgás könnyedsége, bája, a testtartás szépsége és változatossága miatt tetszik meg, a zenével való kapcsolata a táncoló miatt ugyanis olyan, mintha kísérő hangszer volna, de főként agyvelőnknek egy bizonyos sajátossága révén tetszik, amely ugyanis abban áll, hogy titkon minden moz-

gás eszméjét bizonyos mozgásokra, a testtartások többségét bizonyos testtartásokra vezeti vissza.

Bizonyos eszmék akcidentális kapcsolatáról

A dolgok majdnem mindig különböző szempontokból tetszenek és nem tetszenek. Így például az itáliai heréltekben kevés örömet lelünk, 1. mert testi állapotukra való tekintettel egyáltalán nem meglepő, ha jól énekelnek: olyanok, mint egy hangszer, amelyet a munkás fából faragott ki, hogy hangot lehessen kicsalni belőle; 2. mert élünk a gyanúperrel, hogy a szenvedélyek, amelyeket megjátszanak, hamisak; 3. mert nem tartoznak sem ahhoz a nemhez, amelyet szeretünk, sem ahhoz, amelyet becsülünk. Másfelől tetszhetnek is nekünk, mert sokáig megőrzik a fiatalság látszatát, de még inkább hangjuk sajátos, csak rájuk jellemző hajlékonysága miatt. Ily módon minden dolog olyan érzést kelt bennünk, amely sok más érzésből tevődik össze, s ezek néha kölcsönösen gyengítik egymást és összeütköznek.

Gyakran maga lelkünk az, amely az öröm sugarait szövi, s ez főleg úgy sikerül neki, hogy bizonyos kapcsolatba fűzi a dolgokat. Így valamely dolog, amely valamikor tetszett, esetleg kizárólag azért tetszik még most is, mert valaha tetszett, mert a régi gondolatot összekötjük az újjal. Így a színésznő, aki tetszett a színpadon, tetszik még a szobában is. Hangja, deklamációja, csodálatunk emléke, sőt, bármilyen furcsán hangzik, a királynő képzete, amely összefonódott az ő alakjával, mindez egy fajta keveréket alkot, amely örömöt képez és okoz.

Mindnyájunkban hemzsegnek a mellékgondolatok. Egy köztiszteletben álló, bámult asszonynál egy kis hiba külön hitelt kaphat, és esetleg bájos vonásnak látszik. Az általunk szeretett asszonyok mellett a legtöbb esetben csak az elfogultság szól, amely származásukból vagy vagyonukból, bizonyos emberek tiszteletéből vagy becsüléséből táplálkozik.

A lélek által a dolgok között szőtt kapcsolat másik hatása

Az ember által a régmúlt időkben folytatott falusi életmódnak köszönhetjük azt a vidám, tiszta levegőt, amely az egész mitológiában elárad; neki köszönhetjük azokat az örömteli leírásokat, a naiv kalandokat, a kecses istenségeket, azt az egész festőien leírt állapotot, amely eléggé különbözik a mienktől ahhoz, hogy vágyakozzunk utána, s amely mégsincs olyan messze, hogy sértse a valószerűséget; végül a szenvedélyek és a nyugalom jellegzetes keverékét. Képzeletünk nevetve idézi Dianát, Pánt, Apollót, a nimfákat, a ligeteket, a réteket, a forrásokat. Ha az első emberek ugyanúgy városokban éltek volna, mint mi, a költők csak azt írhatták volna le nekünk, amit nap mint nap nyugtalanul láthatunk vagy undorodva tapasztalunk; minden fösvénységet, becsvágyat, marcangoló szenvedélyeket lehelne.

A falusi életet leíró költők a fájdalmasan hiányzó aranykorról beszélnek nekünk, vagyis egy még boldogabb és nyugalmasabb időről.

A finomságról

A kifinomult emberek azok, akik minden gondolathoz vagy minden ízléshez számos járulékos gondolatot vagy ízlést kapcsolnak. A műveletlen

embereknek csak egyféle érzetük van; lelkük sem összerakni, sem szétszedni nem tud, semmit sem adnak hozzá és semmit sem vesznek el abból, amit a természet ad; ezzel szemben a kifinomult emberek a szerelemben maguk míveskedik ki a szerelmi élvezetek többségét. Polixenész és Apicius jónéhány, számukra, közönséges evők számára ismertlen ízzel gazdagította az étkezést; s akik ízléssel bírálják el a szellemi alkotásokat, végtelen sok olyan érzetet ismernek és alakítanak ki maguknak, amilyennel a többi ember nem rendelkezik.

A „nem tudom, micsodá"-ról

Van néha valamilyen láthatatlan vonzóerő az emberekben és a dolgokban, valamilyen természetes báj, amelyet nem lehet definiálni, s amelyet kénytelen-kelletlen „nem tudom, micsodá"-nak nevezünk. Azt hiszem, hogy ez az effektus főleg a meglepetésen alapul. Megragad bennünket, hogy egy személy jobban tetszik nekünk, mint ahogyan első benyomásunk szerint tetszenie kellett volna, s kellemesen lep meg, hogy le tudta küzdeni azokat a hibákat, amelyeket szemünk továbbra is lát, de szívünk már nem hisz. Ezért van az, hogy csúnya nők oly gyakran rendkívül bájosak, s ritka eset, hogy a szép nők is azok. A szép nő ugyanis rendszerint az ellenkezője annak, amit vártunk; egyre kevésbé szeretetreméltónak tűnik; miután kellemes meglepetést okozott, most kellemetlenül lep meg; a kellemes benyomás azonban régi, a kellemetlen viszont friss. Ezért a szép nők ritkán keltenek nagy szenvedélyeket; az ilyeneket majdnem mindig a bájos nők idézik elő, vagyis akiknek kellemeire egyáltalán nem számítottunk, s amelyekre nem volt okunk számítani. A gazdagon ékített, pompás ruha ritkán bájos, de a pásztorlánykák öltözéke gyakran az. Csodáljuk Paolo Veronese fenséges drapériáit, de Raffael egyszerűsége és Correggio tisztasága megragad. Paolo Veronese sokat ígér, és meg is tartja, amit ígér. Raffael és Correggio keveset ígér, és sokat nyújt; és ez inkább a kedvünkre van.

A báj általában inkább a szellemben van, mint az arcon; mert egy szép arc rögtön megmutatkozik, és semmit sem rejt el; a szellem viszont csak fokról fokra fedi fel magát, csak amikor és amennyire neki tetszik; elrejtezhet azért, hogy megmutatkozzék, s így kiválthatja azt a fajta meglepetést, amit bájnak nevezünk.

A báj nem annyira az arcvonásokban, mint inkább a modorban rejlik; mert a modor minden pillanatban újra születik, s így minden pillanatban meglepetést kelthet; egyszóval: egy asszony szép csak egyféleképpen lehet, de csinos százezerféleképpen.

A két nem törvénye a pallérozott és a vad nemzetek körében egyaránt úgy rendezte le a dolgot, hogy a férfiak azok, akik követelnek, s az asszonyok csupán engednek; innen van az, hogy a báj többnyire a nőket jellemzi. Minthogy mindent meg kell védelmezniük, mindent el kell rejteniük; a legkisebb szó, a legkisebb mozdulat, mindaz, ami legfőbb kötelmük sérelme nélkül megnyilatkozik, mindaz, ami magát szabadon mutatja, bájjá válik; a természet bölcsességének köszönhetjük, hogy az, ami a szemérem törvénye nélkül semmi sem volna, e szerencsés törvény révén, amelyből a világ boldogsága fakad, határtalan értékűvé válik.

Minthogy sem a feszélyezettség, sem az affektáltság nem okozna meglepetést, a báj forrása nem lehet sem a feszélyezett modor, sem az affektált

modor, hanem egy bizonyos szabadság vagy könnyedség, amely e két véglet között helyezkedik el; s a léleknek kellemes meglepetést okoz az a látvány, hogy mindkét zátonyt ügyesen elkerülték. Az ember azt hinné, hogy a természetes modor a legkönnyebb; pedig ez a valóságban a legnehezebb. Mert a nevelés bénít bennünket, s ezáltal mindig megfoszt természetességünk egy részétől; így azután elbájol bennünket, ha visszatérni látjuk.

Az öltözékben semmi sem tetszik jobban az embernek, mint az a hanyagság vagy éppenséggel rendetlenség, amely elrejti a szem elől mindazt az igyekezetet, amit a puszta tisztaság nem követelt volna meg, s egyedül csak a hiúság vezérelt; s a szellem igazi gráciáját az adja, hogy amit az ember mond, mintegy magától kerekedik, s nem keresett.

Ha olyan dolgokat mondtok, amelyek nagy erőfeszítésetekbe kerültek, meg tudjátok ugyan mutatni az embereknek, hogy van szellemetek, de bájt senki sem fog látni ebben a szellemben. Ha azt akarjátok, hogy ezt a bájat lássák az emberek, ti magatoknak nem szabad látnotok azt, hanem az kell, hogy a többiek, akik egyébként modorotoknak valamilyen naiv és egyszerű vonása miatt egyáltalán nem számítottak erre, kellemesen lepődjenek meg, amikor felfedezik szellemeteket.

Így tehát a bájt megszerezni sehogyan sem lehet: ahhoz, hogy az embernek bája legyen, naivnak kell lennie. De hogyan munkálhatja ki magán az ember, hogy naiv legyen?

Homérosz legszebb költői leleménye az az öv, amely a tetszeni tudás művelését adta Venusnak. Semmi sem lehetne alkalmasabb ennek a varázsnak, a báj hatalmának éreztetésére, amelyet egy-egy ember mintha valamilyen láthatatlan hatalomtól kapott volna, amely nem azonos magával a szépséggel. Másé ez az öv nem lehetett, csak Venusé. Nem párosulhatott Juno fenséges szépségével, hiszen a fenség bizonyos súlyosságot jelent, tehát bizonyos feszélyezettséget, amely ellentétes a báj ártatlanságával. Pallasz büszke szépségéhez sem járulhatott, mert a büszkeség ellentétes a báj édességével, s egyébként is gyakran gyanúsítható affektáltsággal.

A meglepetés fokozódása

A nagy szépségnek az az alapja, hogy valamely dolog előbb közepes meglepetést okoz, ez azután állandósul, erősödik, s végül csodálatba ejt bennünket. Raffael művei első pillantásra kevéssé ejtenek meg; oly jól utánozza a természetet, hogy az ember eleinte nem csodálkozik jobban, mintha magát a tárgyat látná, amely egyáltalán nem okozna meglepetést. De egy kevésbé jó festőnél valamilyen különleges kifejezésmód, az erősebb kolorit, a bizarr testtartás első pillantásra megragad bennünket, mert az ember nem szokta meg, hogy egyebütt is lásson ilyet. Raffaelt Vergiliushoz hasonlíthatjuk, a velencei festőket pedig erőltetett testtartásaikkal Lucanushoz. Vergilius, aki természetesebb, előbb kevéssé ejt meg, hogy később fokozódjék a hatása; Lucanus eleinte erősebben hat ránk, hogy azután gyengüljön az elragadtatás.

A híres Szent Péter templom pontos arányai teszik, hogy az épület első tekintetre nem is látszik olyan nagynak, mint amilyen a valóságban; mert először nem is tudjuk, mihez mérjük, hogy valódi arányait megítélhessük. Ha kevésbé volna széles, meglepne a hosszúsága; ha kevésbé volna hosszú, a szélességére figyelnénk fel. De amikor elkezdjük nézni, szemünk láttára kezd nőni, csodálkozásunk fokról fokra erősödik. A Pireneusokhoz hasonlíthatjuk,

ahol a szem előbb azt hiszi, hogy már felmérte a hegyeket, majd újabb hegyeket fedez fel mögöttük, s végül mind jobban elvész a hegységek végtelenjében.

Gyakran megtörténik, hogy lelkünk örömöt érez, amikor olyan érzés kél benne, amelyet önmagától nem tud kibogozni, és olyan dolgot lát, amely teljesen különbözik attól, aminek tudta; ebből a meglepetésnek olyan érzése fakad, amelytől nem tud szabadulni. Lássunk egy példát. A Szent Péter bazilika hatalmas. Tudjuk, hogy Michelangelo, amikor meglátta a Pantheont, Róma legnagyobb templomát, azt mondta, hogy ugyanilyet akar csinálni, de úgy, hogy a levegőben lebegjen. Ennek a mintának alapján alkotta meg a Szent Péter bazilikát, de olyan súlyos és tömör oszlopokkal, hogy a székesegyház, amely szinte hegységként nehezedik rá az emberre, szemünkben könnyedén lebegőnek látszik. A lélek bizonytalanságban marad, mert nem tudja, az-e az igazság amit lát, vagy amit tud s meglepetése tartós marad, amikor ezt a roppant és mégis súlytalan tömeget szemléli.

A lélek bizonyos zavarából fakadó szépségről

A meglepetés gyakran onnan ered, hogy a lélek nem tudja összeegyeztetni azt, amit lát, azzal, amit látott. Itáliában van egy tó, amelyet Nagy tónak neveznek: *il lago Maggiore ;* kis tenger ez, melynek partjain köröskörül érintetlen a vadon. Tizenöt mérföldnyire a tóban két, negyedmérföld kerületű sziget fekszik, a Borromea-szigetek. Véleményem szerint ez a föld legmesésebb pontja. A lélek csodálkozik ezen a regényes kontraszton — a regények csodáit idézve örömmel —, hogy miután szirteken és puszta vidékeken kelt át, valóságos tündérországban találja magát.

Minden kontraszt megejt bennünket, mert az ellentétbe kerülő dolgok kölcsönösen feltárják egymást; így amikor egy kis termetű ember áll egy nagy termetű mellett, a kicsitől még nagyobbnak látszik a nagy, a nagytól pedig még kisebbnek a kicsi.

Ez a fajta meglepetés okozza azt az örömet, amelyet az összes ellentétes szépségekben, a különféle antitézisekben és hasonló alakzatokban találunk. Amikor Florus így ír: „Sora és Algidus (ki hinné?) rettenetesek voltak számunkra; Satricus és Corniculus tartományok voltak; pirulunk a Boriliánusoktól és a Veruliánusoktól, de legyőztük őket; végül Tibur, külvárosunk, és Proeneste, ahol örömházaink vannak, a Capitoliumban elhangzott óhajaink tárgyai voltak valaha", ez a szerző, mondom, egyidejűleg tárja elénk Róma nagyságát és kezdeti korának kicsinységét, s ebből a kettőből fakad a csodálat.

Megjegyezhetjük itt, milyen nagy a különbség az eszmék antitézisei és a kifejezés antitézisei között. A kifejezés antitézise nem rejtőzik el, az eszméé azonban igen. Az egyik mindig ugyanabban a mezben jelenik meg, a másik viszont tetszés szerint cserélgeti köntösét. Az egyik változatos, a másik nem.

Ugyancsak Florus a samnitokról szólva megemlíti, hogy városaik annyira elpusztultak, hogy nehéz volna ma megtalálni huszonnégy diadalmenet tárgyát: *et non facile appareat materia quatuor et viginti triumphorum.* S így ugyanazokkal a szavakkal, melyek e nép pusztulását jelzik, egyben bátorságának és konokságának nagyságát is érezteti.

Amikor nem akarunk nevetni, nevetésünk éppenséggel megkétszereződik, ama kontraszt miatt, amely valóságos helyzetünk és szükségesnek vélt helyzetünk között jelentkezik. Épp így ha egy arcban valamilyen nagy fogyatékosságot veszünk észre, például nagyon nagy orrot, nevetünk, mert azt látjuk,

hogy ennek a többi arcvonással való *kontrasztnak nem szabadna* lennie. Így tehát a kontrasztokból *nemcsak szépségek*, de ugyanúgy fogyatékosságok *is fakadnak*. Amikor azt látjuk, hogy a kontrasztoknak semmi értelmük, és csak valamilyen más fogyatékosságot tárnak fel vagy világítanak meg, akkor a csúfság nagy erejű kifejezőeszközeivé válnak, s ez a csúfság, ha váratlanul lep meg, bizonyos vidámságot kelthet lelkünkben és nevetésre ingerel. Ha lelkünk ezt a csúfságot az érintett személy szerencsétlenségének érzi, *szánalom* ébredhet benne, ha azzal a gondolattal szemléljük, hogy ez a csúfság ártalmas lehet nekünk, és mindjárt össze is hasonlítjuk azzal, ami rendszerint megindít minket és vágyakat kelt bennünk, akkor a *viszolygás* érzése támad lelkünkben.

Ugyanígy, ha gondolatainkban olyan kontraszt jelentkezik, amely ellentétes azzal, amit a józan ész diktál, s ez az ellentét közönséges és könnyen felfedhető, a kontraszt egyáltalán nem tetszik és fogyatékosságként jelenik meg, mert nem okoz semmiféle meglepetést, s akkor sem tetszik, ha, éppen ellenkezőleg, túlságosan keresett. A műalkotásban azért kell megérezni a kontrasztot, mert ott van, nem pedig azért, mert a szerző fel akarta mutatni; mert ellenkező esetben legfeljebb a szerző ostobaságán lepődünk meg.

A naiv modor a legtetszőbb dolgok egyike; de kétségtelenül ez az a stílus, amely a legnehezebben érhető el; ennek az az oka, hogy pontosan a nemes és az alantas között helyezkedik el, s annyira közel az alantashoz, hogy nagyon nehéz azt úgy súrolni állandóan, hogy bele ne hulljunk.

A zeneszerzők már rájöttek, hogy a legkönnyebben énekelhető zenét a legnehezebb megkomponálni; kétségtelen bizonyítéka ez annak, hogy örömeink és az a művészet, amely őket megszerzi nekünk, bizonyos határok közé vannak zárva.

Amikor Corneille oly pompázatos és Racine oly természetes verssorait olvassuk, senki sem találná ki, hogy Corneille könnyen dolgozott, Racine pedig nagy kínnal.

Az alantas a nép fenségese: a nép szeret olyasmit látni, ami neki készült és elérhető számára.

Azok az eszmék, amelyek a jó nevelésben részesült és kiváló szellemű embereket megragadják, naivak, nemesek vagy fenségesek.

Amikor úgy mutatnak nekünk egy dolgot, hogy a körülmények vagy a járulékos tényezők megnövelik, akkor nemesnek látjuk: ez különösen összehasonlításokban jelentkezik, amikoris a szellemnek mindig nyernie kell, és sohasem szabad veszítenie. Mert az összehasonlításnak mindig hozzá kell adnia valamit a dologhoz, nagyobbnak kell láttatnia, vagy, hogyha nem nagyságról van szó, hát finomabbnak és kecsesebbnek; de óvakodni kell attól, hogy valamilyen lealacsonyító viszonylatot mutassunk a léleknek, mert elrejtette volna maga elől, ha fölfedezi.

Amikor finom dolgokat kell mutatni, a lélek jobban szereti, ha modort modorral, tettet tettel hasonlítanak össze, mintsem dolgot dologgal. Általában egy bátor embert oroszlánhoz, egy asszonyt csillaghoz, egy könnyed mozgású embert szarvashoz hasonlítani vajmi könnyű; de amikor La Fontaine így kezdi egyik fabuláját:

Egy szeleburdi Patkány a földből bújva ki,
Oroszlánnak fut körme közé, de mily szerencse ;
Az állatok királya, hogy megmutassa, ki,
a szepegőt ezúttal útjára eresztette,

az állatok királya lelkének rezdüléseit egy igazi király lelkének rezdüléseihez hasonlítja.

Michelangelo mestere annak, hogy nemességet vigyen minden tárgyába. Híres Bacchusában egyáltalán nem úgy jár el, mint a flamand festők, akik hulló alakot mutatnak nekünk, aki mintegy a levegőben lóg: ez méltatlan volna egy isten fenségéhez. Szilárdan a lábán állva festi meg, de oly jól eltalálja rajta a részegség jókedvét s a kupájába ömlő folyadék láttán az arcán felragyogó örömöt, hogy alig van ennél csodásabb látvány.

A firenzei képtárban levő Passióján álló Szüzet festett, amint fájdalom, szánalom, sajnálkozás, könnyek nélkül nézi keresztre feszített fiát. Mintegy föltételezi, hogy az Anya is be van avatva a nagy misztériumba, s így méltósággal viseli el a halál látványát.

Egyetlen olyan műve sincs Michelangelónak, amelybe ne vitt volna valami nemeset; még vázlataiban is megtaláljuk a nemességet, akárcsak azokban a versekben, amelyeket Vergilius sohasem fejezett be.

Giulio Romano Mantovában, a Titánok termében megfestette Jupitert, amint villámokat szór a titánokra. Körülötte a rémült isteneket látjuk, de Juno Jupiter mellett áll, s nyugodt, magabiztos arckifejezéssel mutatja urának az egyik titánt, akire villámát vesse. A művész így olyan nagysággal ruházta fel Junót, amely a többi istenből hiányzik: minél közelebb állnak Jupiterhez, annál nagyobb a biztonságérzetük, s ez így természetes, mert a csatában megszűnik a félelem amellett, aki a többiek fölött áll.

A szabályokról

Minden műalkotásnak általános szabályai vannak, amelyeket sohasem szabad szem elől téveszteni. Ám ahogy a törvények mindig helyesek a maguk általánosságával, de majdnem mindig helytelenek alkalmazásukban, úgyanúgy a szabályok, amelyek mindig helyesek az elméletben, hamissá válhatnak a gyakorlatban. A festők és a szobrászok megállapították, milyen arányokat kell adni az emberi testnek, s az arc hosszát vették általános mércéül. De minden pillanatban meg kell sérteniük az arányokat, mert mindig a legkülönbözőbb tartásokban kell elhelyezniük a testeket. Így például a kinyújtott kar sokkal hosszabb, mint a más helyzetben levő. Soha senki nem ismerte jobban a mesterség szabályait Michelangelónál, soha senki nem tette magát túl könnyebben rajtuk. Kevés olyan építészeti alkotás van, ahol pontosan megtartotta volna az arányokat, de tökéletesen tudta, mi az, ami tetszést kelthet, s úgy tűnik, mintha minden egyes alkotáshoz külön művészetet teremtett volna.

Bár minden hatás valamilyen általános októl függ, annyi más különleges ok játszik közre, hogy bizonyos értelemben minden hatásnak megvan a maga külön oka. Így a művészet nyújtja a szabályokat, az ízlés pedig a kivételeket; az ízlés mutatja meg, mikor kell mindent a művészetnek alárendelni, s mikor kell a művészetet alárendelni.

Az észen alapuló öröm

Gyakran mondtam, hogy annak, ami örömet okoz nekünk, az észen kell alapulnia; s annak is, ami bizonyos szempontból nem az észen alapul,

hanem egyéb okokból tetszik, igyekezni kell a lehető legkevésbé eltávolodnia az észtől.

S nem tudom, hogy van, de ha felfedezzük a készítő ostobaságát már nem tudunk gyönyörködni az alkotásában; mert az ízléshez szóló alkotások esetében ahhoz, hogy tetszenek, szükség van arra, hogy valami bizalmunk legyen a készítőben, de ezt azonnal, már az első esetben elveszítjük, mihelyt észrevesszük, hogy vét a józan ész ellen.

Így amikor Pisában voltam, semmi örömöm nem telt annak a festménynek a látásában, amelyen az Arno folyó az égben a vizeket önti korsajából. Semmi örömöm nem telt Genovában azokban a festett szentekben sem, akik a mennyekben mártiriumot szenvednek. Ezek a dolgok olyan ízléstelenek, hogy egyszerűen nem lehet őket tovább nézni.

Amikor Seneca Thyestesének második felvonásában az argoszi aggokat halljuk, amint a Seneca korabeli római polgárok mintájára a parthusokról és a quiritesekről beszélnek, megkülönböztetik a szenátorokat a plebejusoktól, megvetéssel szólnak a lybiai gabonáról, a szarmatákról, akik elzárják a Káspi tengert, s a királyokról, akik leigázták Dáciát, az ember csak nevetni tud, hogy ekkora tudatlansággal nyúlnak komoly tárgyhoz. Ez olyan, mintha egy londoni színpadon felléptetnék Mariust, aki kijelentené, hogy ha maga mellett tudja az alsóházat, nem retten meg a lordok házának rosszindulatától, vagy hogy jobban szereti az erényt mindannál, amit a nagy római családok Potosiból hozatnak maguknak.

Amikor valamely dolog bizonyos szempontból ellentétes az ésszel, de más miatt tetszésünket keltvén, a szokás vagy maga örömeink érdeke ésszerűnek láttatja velünk, mint például operáinkat, akkor úgy kell cselekedni, hogy azért a lehető legkevésbé távolodjék el az észtől. Itáliában nem tudtam elviselni, amikor Catót és Caesart ariettákat énekelni láttam a színpadon; amikor az olaszok a történelemből vették operáik tárgyát, kevesebb ízlésről tettek bizonyságot, mint mi, akik a mitológiából vagy a regényekből merítettük a témákat. A csodás elem csökkenti az ének hátrányát, mert az, ami ennyire rendkívüli, könnyebben látszik kifejezhetőnek a természetestől távolabb eső módon; egyébként azt hiszem, leszögezhetjük, hogy az éneknek a varázslatban és az istenekkel való érintkezésben lehet valamilyen ereje, ami a szavakban nincs meg; épp ezért ilyen esetekben az ének az ésszerűbb, s jól tettük, hogy felhasználtuk.

A jobb szituáció tekintetbevételéről

A legtöbb bolondos játékban örömünk legközönségesebb forrása onnan ered, hogy egy ember bizonyos kis balesetek folytán olyan bajba kerül, amely bennünket nem érint, épp mint amikor valaki elesik, vagy nem tud elmenekülni, vagy nem tudja üldözni azt, akit kellene. . .; ugyanígy a komédiákban onnan van az örömünk, hogy olyan tévedésben látunk egy embert, amelyben mi nem osztozunk vele.

Amikor valakit elesni látunk, elhitetjük magunkkal, hogy jobban fél, mint ahogyan kellene, és ez szórakoztat minket; ugyanígy a komédiában örömünkre szolgál, ha azt látjuk, hogy egy ember nagyobb zavarban van, mint amilyenre oka volna. Mint amikor egy komoly ember nevetséges dolgot cselekszik, vagy olyan helyzetben van, amelyről úgy érezzük, hogy nincs

összhangban személyiségének súlyával, ez szórakoztat minket; éppígy komédiáinkban, amikor egy aggot megcsalnak, örömmel szemléljük, amint bölcsessége és tapasztalata áldozatul esik szerelmének és fösvénységének.

De amikor egy gyermek esik el, nem nevetünk, hanem szánalmat érzünk, mert ez nem kifejezetten az ő hibája, hanem gyengeségéé; ugyanígy, amikor a szenvedélyétől elvakított fiatalember elköveti azt az őrültséget, hogy feleségül veszi a szeretett nőt és elszenvedi atyja büntetését, lesújt bennünket a látvány, hogy amiért természetes hajlamát követte és engedett az emberi természet gyöngesége előtt, szerencsétlenné lett.

Végül mint amikor egy asszony elesik s az összes körülmények, amelyek zavarát növelhetik, növelik a mi örömünket, ugyanígy a komédiákban szórakozunk mindazon, ami növelheti bizonyos szereplők zavarát.

Mindezek az örömök vagy természetes rosszmájuságunkon alapulnak, vagy azon az ellenérzésen, amelyet bizonyos személyekhez fűződő érdeklődésünk kelt bennünk más személyek iránt.

A komédai nagy művészete tehát abban rejlik, hogy ügyesen kezelje ezt a vonzódást és ezt az ellenérzést, oly módon, hogy a darab vége ne hazudtoljon meg bennünket az elején kialakult érzéseinkben, s ne utálkozzunk vagy éppenséggel sajnálkozzunk amiatt, hogy ezt és azt a szereplőt szerettük, illetve gyűlöltük. Mert az ember egyszerűen nem tudja elviselni, ha egy gyűlöletes jellem érdekessé válik, csak abban az esetben, ha ennek oka magában a jellemben rejlik, s valamilyen nagy tettről van szó, amely meglep minket, s amely a darab végkifejletéül szolgálhat.

A játék, a bukás, a kontraszt által keltett öröm

Ahogyan a piké-játékban az szerzi az örömet, hogy az ismert segítségével felfedjük az ismeretlent, s a játék szépsége abban rejlik, hogy látszólag mindent megmutat, és közben mégis sok mindent elrejt, ami ingerli kíváncsiságunkat, ugyanígy a szindarabokban kíváncsiságunkat az kelti fel, hogy megmutatnak lelkünknek bizonyos dolgokat, másokat pedig elrejtenek előle; lelkünket meglepetés éri, mert a dolgok, amelyekről azt hitte, hogy egy bizonyos módon kerülnek majd napvilágra, más módon bukkannak elő, s hogy így mondjuk, helytelenül következtetett a jövőre abból, amit látott.

Amiként a hombre kártyajáték öröme egy fajta bizonytalanságban rejlik, amelyhez a három lehetséges eseményre vonatkozó kíváncsiság is keveredik, amennyiben a játszma eredménye nyerés, újrakezdés vagy vesztés lehet, ugyanígy színdarabjaink nézésekor is elfog a kétely és a bizonytalanság afelől, ami történni fog; a képzeletünk hatása olyan, hogy ha akár ezerszer is láttuk már a darabot — föltéve, hogy szép darabról van szó —, kétségünk és, merem mondani, tudatlanságunk mindig újra meglesz; mert abban a pillanatban annyira magával ragad az, amit éppen hallunk, hogy csak azt érezzük, amit éppen mondanak; s aminek ezek után kell következnie, amit különben már ismerünk, de csak emlékezetből, az nincs ránk semmilyen hatással.

VITA

A Metafizika egy helyének értelmezéséről

(Hozzászólás az arisztotelészi mozgáselemzés és az arisztotelészi ellentmondási elv viszonyának kérdéséhez)

A marxista filozófiai irodalomban évek óta folyik a vita a következő kérdésről: milyen viszony áll fenn a dialektikus ellentmondás és a logikai ellentmondás között? A vita során a különböző nézeteket valló szerzők nem egyszer utalnak Arisztotelésznek az ellentmondásról vallott felfogására, ilyen vagy olyan módon értelmezve és értékelve azt. Ez a gyakori utalás a vita során Arisztotelész idevágó gondolataira teljesen érthető és indokolt. A Platónnál már világosan kirajzolódó előzményektől eltekintve ő volt az, aki először fogalmazta meg szabatosan és állította egész filozófiájának és logikájának legfőbb elvei sorába az ellentmondás elve néven ismert logikai törvényt.

Szabó András György 1964-ben megjelent A törvény és az ember c. könyvében szintén megtaláljuk az ellentmondásra vonatkozó aristotelészi tanítás egyfajta elemzését és értékelését. Szabó elvtárs könyvének „Az ellentmondás marxista értelmezése mint a dialektikus determinizmus elvi alapja" c. alfejezetében lényegében megőrzi azt a felfogását, amelyet már korábban kifejtett „A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről" c. tanulmányában. (Magyar Filozófiai Szemle 1961/4. 480—502. o.) Úgy vélem, hogy ezeken a most megjelölt helyeken a szerző sok értékes gondolattal gazdagította a magyar marxista filozófiai irodalom korábbi idevágó fejtegetéseit. Úgy gondolom, nem egy tekintetben jogosan bírálja Fogarasi Béla idevágó felfogását. Helyesen mutat rá, hogy a dialektikus ellentmondás Fogarasi által adott jellemzése nem kielégítő, nem eléggé dialektikus. Bár feltétlenül el kell ismerni, hogy Szabó elvtárs elemzése komoly elmélyültségről és magasfokú elméleti igényességről tanúskodik, úgy vélem, a döntő kérdésekben adott végső megoldásai nem egy tekintetben vitathatóak. Itt azonban csak egyetlen kérdéssel kívánok foglalkozni. Ez a kérdés a következő: Mennyiben tekinthető bizonyítottnak a szerző felfogása az arisztotelészi ellentmondási elv és az arisztotelészi mozgáselemzés egymáshoz való viszonyáról?

Szabó elvtárs úgy véli, hogy Arisztotelész helyenként „ignorálja" az ellentmondási elvet, helyenként saját alapfelfogásával szembekerülve „implicite" tagadja az ellentmondásról kifejtett tanítását. Hogy az olvasó számára teljesen világos legyen a könyv álláspontja, kissé hosszasan kell idéznünk fejtegetéseiből:

„Arisztotelész ingadozása e kérdésben" (ti. az ellentmondás elve kérdésében — S. E.) „nem az ellentmondásmentességi elv tartalmában jelentkezett, hanem abban, hogy azok a dialektikus ‚igények' és kérdésfelvetések, melyekre Lenin utal a ‚Metafiziká'-hoz írt konspektusában, helyenként — anélkül hogy észrevenné — elvezetik az ellentmondásmentességi elv *tagadásához!* Ilyen, természetesen ritka kivételt jelentő hely pl. éppen a *mozgás* elemzése, ahol Arisztotelészt dialektika iránti érzéke átlendíti a maga elé állított korlátokon és — megszégyenítve azokat, akik rá hivatkozva tételezik ma a mozgás ellentmondásmentességét — elismeri a mozgás *egy és ugyanazon vonatkozású* ellentmondásosságát.

A ‚Metafizika' XI. könyvének IX. fejezetében úgy határozza meg a mozgást, mint ‚a lehetőnek mint ilyennek megvalósulását' a ‚valóság felé mozdulás' értelmében. Rámutat, hogy a mozgást sokan valami ‚határozatlannak' tartják, mert nem sorolható ‚sem a lehető, sem a valóságos létezők közé'. Ámde Arisztotelész itt ahelyett, hogy egyetértene azzal a metafizikus felfogással, amely szerint a mozgás ‚vagy csak ez', ‚vagy csak az' lehet — anélkül, hogy észrevenné ‚bűnbeesését' —, kimondja, hogy a mozgás ez is és az ellenkezője is, mégpedig egy és ugyanazon vonatkozásban:

‚S éppen ezért oly nehéz megérteni, hogy micsoda a mozgás. Mert vagy a hiány, vagy a lehetőség, vagy a feltétlen valóság alá kell sorolnunk, s úgy látszik, ezek egyike

alá sem tartozik. Tehát nem marad más hátra, minthogy nekünk legyen igazunk, mert a mozgás a mondott formában *valóság és mégse valóság*, amit ugyan megérteni nehéz, de létele elképzelhető.'

Fogarasi Béla tehát rosszul védelmezi Arisztotelészt a metafizikus interpretátorokkal szemben, amikor az ellentmondásmentességi elven *belül* jelöli meg felfogásának dialektikus voltát, nem véve észre, hogy ezt éppen ezen *kívül* kell keresni, vagyis ott, ahol Arisztotelész lényegében szembehelyezkedve alapkoncepciójával, implicite tagadja az ellentmondásmentességi elvet."[1] Majd kevéssel utóbb a következő szöveget találjuk a könyvben: „Ha azonban a marxista dialektikus logika előzményei szempontjából vizsgáljuk felfogásának" (Arisztotelész felfogásáról van szó — S. E.) „előremutató vonásait, akkor azt mint már kifejtettük — nem az ellentmondásmentességi elvben, hanem ennek helyenkénti ignorálásában és túlhaladásában kell keresni."[2]

Az idézetekben kifejtett álláspont vizsgálatának kezdetén a leghatározottabban ki kívánom jelenteni, hogy egy alapvető kérdésben egyetértek Szabó elvtárssal. Igaza van abban, hogy a mozgás arisztotelészi elemzése figyelemre méltó dialektikus vonásokat tartalmaz. Arisztotelész a mozgást, bizonyos keretek között, mint ellentétek egységét fogta fel. Lehetőség és valóság, valamint cselekvés és szenvedés (mozgatás és mozgattatás) ellentétek. A mozgásban mint folyamatban azonban ezek az ellentétek Arisztotelész véleménye szerint egy bizonyos egységet alkotnak. Amíg a mozgás tart, addig ezek az ellentétek egy folyamatnak egymástól el nem szakítható mozzanatai.[3]

A kérdés, amelyben véleményem Szabó elvtársétól eltér, a következő: eljut-e Arisztotelész a mozgásról adott, értékes dialektikus gondolatokat tartalmazó elemzése során olyan tételek megfogalmazásáig, melyek szembenállnak az ellentmondásról vallott felfogásával, s ennek ignorálását, implicit tagadását jelentik? Mint az idézetekből láthattuk, Szabó elvtárs erre a kérdésre igenlő választ ad. Mivel kívánja alátámasztani, bizonyítani ezt a nézetét? Az idézetekben szereplő „helyenként", „helyenkénti", „például" és „ritka kivétel" kifejezések azt látszanak sejtetni, hogy Szabó elvtárs több olyan szövegrészt ismer, amelyekben Arisztotelész „ignorálja" az ellentmondás kérdéséről vallott saját alapfelfogását. Az olvasóval azonban csak egyetlen ilyen helyet közöl, a többi szövegrészre még a legrövidebb utalás formájában sem hivatkozik.

Vajon szerencsés volt-e a bizonyításul felhozott egyetlen szövegrész kiválasztása? Úgy vélem, több tekintetben nem.

Először is a bizonyításul felhozott hely (Metafizika XI. 9, 1066^a 22—26,) pontos szövegét illetően a Metafizika különböző neves kiadói között nem teljes az összhang. Azok a középkori (X—XIII. századból való) kéziratok, amelyek elsősorban szolgálnak alapul a Metafizika görög szövegének modern kiadásaihoz, nem teljesen egybehangzóak a megjelölt helyen. Részben erre a tényre, részben más megfontolásokra támaszkodva a Metafizika olyan nagytekintélyű kiadói, mint Bonitz és Ross, ezen a helyen olyan szöveget tartanak helyesnek, amelyben nem szerepel a Szabó elvtárs érvelése számára döntő kifejezés: „valóság és *nem* valóság", vagy, ahogy Halasy Nagy József fordította: „valóság és *mégse* valóság". Éppen az ezen kifejezésben szereplő *nem* (mégse) szót tartják Bonitz és Ross törlendőnek.

Szabó elvtársnak természetesen kétségtelenül jogában áll úgy dönteni, hogy ő Bonitztól és Rosstól eltérően és Christtel összhangban azt a szövegváltozatot fogadja el helyesnek, amely Halasy Nagy idézett fordításának is alapjául szolgált. Mégis aligha kételkedhetünk abban, hogy megnyugtatóbb lett volna olyan helyet választani ki állításának alátámasztása céljából, amelynek szövege nem vitatott.

Másodszor az eddig elmondottaknál sokkal fontosabb a következő. a Metafizika XI. könyvének második fele (1065^a26—1069^a14), melyből Szabó elvtárs az idézetét kiválasztotta, köztudomásúan nem más, mint Arisztotelész Fizikája bizonyos részeinek (a II, III, V. könyv megfelelő helyeinek) rövid kivonata. Ez a kivonat a Fizikában található tárgyaláshoz képest nem ad új gondolatokat, igen szorosan függ a kivonatolt munkától. Ezt tekintetbe véve célszerűbb lett volna magából a Fizikából vett helyre hivatkozni, és nem a Fizika egy kivonatából vett idézetre támaszkodni. Annál is inkább, mert nem lehet eldönteni, vajon a kivonat készítője Arisztotelész-e, vagy valamelyik tanít-

[1] Szabó András György: A törvény és az ember. Kossuth, 1964. 41—42. o.

[2] Uo. 44. o.

[3] Arról, hogy Arisztotelész a mozgást mint ezen ellentétek bizonyos fajta egységét tárgyalja, bárki meggyőződhet az arisztotelészi Fizika III. könyve első három fejezetének elolvasása alapján.

ványa. Legyen szabad e tekintetben a legjelesebb Arisztotelész-kutatók egyikének, W. D. Rossnak a megállapításaira hivatkoznom. „Úgy látszik" — írja Ross — „nem lehetséges eldönteni vajon ezeket a kivonatokat maga Arisztotelész készítette-e egy fizikai kérdéseket tárgyaló rövid tanfolyam céljára, vagy valamelyik tanítványa."[4] Gondolom, talán nem tűnik majd szerénytelennek az az igény, hogy ha valaki Arisztotelész véleményével kapcsolatos nézetének alátámasztására egyetlen idézetet hoz fel, akkor az legalább olyan szöveg legyen, amely kétségtelen bizonyossággal magától Arisztotelésztől származik. A Szabó elvtárs által idézett sorok esetében, mint látható, nem egészen ez a helyzet.

Hogyan hangzik a Fizika megfelelő helyének szövege? „Marad tehát az általunk kifejtett felfogás: a mozgás egy bizonyos valóság, mégpedig olyan valóság, amilyet leírtunk, ezt nehéz ugyan belátni, de létezése lehetséges." (Fizika III. 1. $201^b35—202^a3$). A Fizika megfelelő helyén tehát nem fordul elő a „valóság és nem valóság" („valóság és mégse valóság") kifejezés.

De menjünk egy lépéssel tovább! Tételezzük fel a Szabó elvtárs álláspontja számára legkedvezőbb lehetőségek fennállását. Tételezzük fel, hogy az általa idézett hely szövegének az a változata helyes, amelyet Halasy Nagy fordításában elfogadott, és tételezzük fel, hogy ez a szöveg Arisztotelésztől származik. Vizsgáljuk meg, hogyan elemzi Szabó elvtárs az általa idézett szövegrészt! Szabó elvtárs, mint láttuk a következőket írja: „Ámde Arisztotelész itt... kimondja, hogy a mozgás ez is és az ellenkezője is, mégpedig egy és ugyanazon vonatkozásban." Valamivel előbbi helyen pedig azt írja Arisztotelészről, hogy ő a mozgás elemzése során: „elismeri a mozgás *egy és ugyanazon vonatkozású* ellentmondásosságát." A Metafizika általa idézett soraiban azonban a leggondosabb és legfigyelmesebb olvasás segítségével sem találjuk meg az „egy és ugyanazon vonatkozásban" kifejezést. Nem találunk e szövegben olyan kifejezést sem, amelynek jelentése valamilyen módon egyenlő értékű lenne, felcserélhető lenne az „egy és ugyanazon vonatkozásban" kifejezéssel. Hiszen a Metafizika Szabó elvtárs által idézett helye így szól: „Tehát nem marad más hátra, minthogy nekünk legyen igazunk, mert a mozgás a mondott formában valóság és mégse valóság, amit ugyan megérteni nehéz, de létele elképzelhető."

Egészen természetesen merül fel az olvasóban a kérdés: Minek az alapján tulajdonítja Szabó elvtárs Arisztotelésznek azt a véleményt, hogy a mozgást „egy és ugyanazon vonatkozásban" illetik meg az egymásnak ellentmondó meghatározottságok? Talán Szabó elvtárs úgy véli, hogy ha egy filozófus egyfelől nem beszél kifejezetten arról, hogy az ellentmondó meghatározottságok különböző vonatkozásokban illetik meg ugyanazt a tárgyat, másfelől viszont beszél arról, hogy ugyanazt a tárgyat ellentmondó meghatározottságok illetik meg, akkor jogunkban áll feltételezni, hogy ezek a szóbanforgó filozófus véleménye szerint egy és ugyanazon vonatkozásban illetik meg a tárgyat? Hiszen ha nem így lenne, akkor a filozófus közölte volna velünk az egymástól különböző vonatkozásokat, amelyekben az ellentmondó meghatározottságok ugyanazt a tárgyat egyidejűleg megilletik. Vagy egy másik lehetséges feltevés: talán Szabó elvtárs abból indult ki, hogy a jelen esetben *nem lehet* megkülönböztetni különféle vonatkozásokat, amelyek egyikében a mozgás valóság, másikában pedig nem valóság, és ezért kell feltételeznünk, hogy Arisztotelész szerint a mozgást egy és ugyanazon vonatkozásban illetik meg ezek az állítmányok? Lehetséges az is, hogy Szabó elvtárs valamilyen más, az eddig kifejtettektől különböző feltételezés alapján tulajdonítja Arisztotelésznek a szóbanforgó nézetet. Egy azonban bizonyos: Szabó elvtárs nem közli az olvasóval, hogy milyen megfontolások alapján, milyen előfeltevés alapján tulajdonít Arisztotelésznek egy olyan nézetet, amelyet a Metafizika általa idézett soraiból közvetlenül semmi esetre sem lehet kiolvasni. Így az olvasó előtt a kérdés homályban marad. Csak bizonytalan találgatások formájában próbálkozhatunk azzal, hogy megtaláljuk, mi is lehet a szerző álláspontja ebben a kérdésben.

De hagyjuk el a bizonytalan találgatások területét! Lépjünk a tények megbízható és szilárd talajára! A feltétlenül tekintetbe veendő tények a következők. Először: a Metafizika Szabó elvtárs által idézett és elemzett sorai egy megelőző arisztotelészi gondolatmenet eredményeit zárják le, foglalják össze. (Ugyanez a helyzet a Fizika megfelelő szövegrészének esetében.) A szóbanforgó gondolatmenet lényeges eleme kétféle valóság (energeia) megkülönböztetése. Az egyik valóság fennállása, bekövetkezése az őt megelőző lehetőség megszűnésével jár együtt. Egy adott ház esetében a felépült ház mint valóság

[4] Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford 1924. XXVII. o.

megjelenése a házépítés lehetőségének a megszűnését is jelenti. A felépült, teljesen kész ház már nem építhető, vagy, hasonló módon, a teljesen meggyógyult beteg már nem gyógyítható. A másik fajta valóság fennállása, bekövetkezése nem jár együtt a megfelelő lehetőség megszűnésével. Éppen ellenkezőleg, az ilyen valóság (energeia) az előző típusú valóságtól eltérő módon nem állhat fenn akkor, amikor a megfelelő lehetőség nem áll fenn. Ilyen valóság a házépítés folyamata, a gyógyítás folyamata. Amíg a házat építik, addig a ház építhető, amíg a beteget gyógyítják, amíg a gyógyulás folyik, a beteg gyógyítható. Éppen ilyen típusú valóság Arisztotelész szerint a mozgás, ami ezen a helyen nála a változás általános fogalmával egyenértékű. Éppen ez az értelme a mozgás híres arisztotelészi meghatározásának, amely szerint a mozgás a lehetségesnek mint lehetségesnek a valósága. Ennek a fejtegetésnek az eredményeit zárják le a Metafizika Szabó elvtárs által idézett sorai. Mit jelent ez? Ez azt jelenti, hogy még ha fel is tételezzük, hogy ezen a helyen *a)* az a szövegváltozat helyes, amelyet Halasy Nagy a fordítás alapjául elfogadott, és *b)* még ha fel is tételezzük, hogy ez a szöveg magától Arisztotelésztől ered és nem valamely tanítványától, semmi esetre sem értelmezhető ezeknek a soroknak a mondanivalója úgy, hogy a mozgás egy és ugyanazon vonatkozásban lenne valóság és nem valóság. Ha ezeket a sorokat nem ragadjuk ki összefüggésükből, hanem annak tekintjük őket, amik, vagyis a megelőző fejtegetés lezárásának, akkor világos, hogy a mozgás valóság a valóság (energeia) kifejezés második értelmében (a házépítés folyamata, a gyógyulás folyamata voltak ennek a jelentésnek a példái), és nem valóság a valóság kifejezés elsőnek említett értelmében (erre a jelentésre voltak példák a teljesen elkészült ház, a teljesen helyreállt egészség). Látható tehát, hogy az egész arisztotelészi fejtegetést tekintetbe véve az a vonatkozás, amelyben a mozgás valóság és az a vonatkozás, amelyben a mozgás nem valóság, világosan megkülönböztethető egymástól, tehát nem egy és ugyanaz a vonatkozás. Ez az első tény, amelyet nem szabad megkerülni.

A második figyelemreméltó tény: Arisztotelész a Fizikában *explicit módon* lehetetlennek tekinti, hogy a mozgó, változó dolog egy meghatározott tulajdonsággal egyidejűleg és ugyanabban a vonatkozásban rendelkezzék is, meg ne is rendelkezzék. Éppen erre a meggyőződésre támaszkodva veti el azt a gondolatot, hogy valamely lény önmagát mozgathatná a szó szigorú értelmében, vagyis anélkül, hogy a szóbanforgó tárgyban meg lehetne különböztetni egy mozgató és egy mozgatott részt. Ha nem így fogjuk fel a dolgot, véli Arisztotelész, akkor az adódik, hogy pl. „ugyanaz a dolog ugyanazon vonatkozásban egyidejűleg meleg is lesz és nem is lesz meleg". (Arisztotelész: Fizika VIII. könyv V. fejezet 257^b10-11). (Arisztotelész a következő sorban hozzáteszi, hogy hasonló a helyzet a többi esetben is, ahol a mozgató rendelkezik azzal a tulajdonsággal, amelyet átad a mozgatottnak. Tehát itt nemcsak a melegítés-melegedés folyamatáról van szó, hanem — bizonyos kivételektől eltekintve — általában a változásról.) Éppen azért, mert Arisztotelész lehetetlennek tartja, hogy ugyanaz a dolog egyszerre *ugyanabban a vonatkozásban* meleg is legyen, meg ne is legyen meleg, általában rendelkezzék is egy tulajdonsággal, meg ne is, valóság (energeia) legyen, meg ne is legyen az, arra a következtetésre jut, hogy: „Ezért, ha egy dolog önmagát mozgatja, akkor egyik része az, amelyik mozgat, és másik része az, amelyik mozgattatik." (Uo. 257^b12-13.)

A harmadik fontos tény: Arisztotelész a Fizikában kifejezetten arra törekszik, hogy a mozgást ellentmondás nélkül gondolja el. A VIII. könyv 8. fejezetében a többi között a következőket látjuk: Arisztotelész megvizsgál néhány olyan gondolatmenetet, amelyek azt látszanak mutatni, hogy a mozgás elgondolása ellentmondáshoz vezet. Nem hajlandó azonban elfogadni azt, hogy a mozgás elgondolása elkerülhetetlenül ellentmondáshoz vezet. Keresi, hogy hogyan kell pontosabbá, finomabbá tenni fogalmainkat ahhoz, hogy a mozgást ellentmondás nélkül gondolhassuk el. Arisztotelésznek Zénón mozgással kapcsolatos aporiái ellen folytatott híres polémiája egyébként éppen ezzel a törekvéssel függ össze.

Negyedszer említsük meg azt is, hogy a Fizikában Arisztotelész nemcsak az ellentmondási elvet, hanem az ennél „erősebb" állítást tartalmazó kizárt harmadik elvét is kifejezetten érvényesnek tartja a mozgás, a változás esetében is. (Fizika VI. könyv 9. fej. 240^a19-29.)

Mindezeknek a tényeknek a fényében úgy véljük, hogy Szabó elvtársnak az a felfogása, hogy a mozgás arisztotelészi elemzése nem egyeztethető össze Arisztotelésznek az ellentmondásról vallott ismert felfogásával, (amely szerint lehetetlen, hogy ugyanahhoz a dologhoz ugyanaz a meghatározottság egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban hozzá is tartozzék, meg ne is tartozzék hozzá), nem tekinthető bizonyítottnak. Pontosabban: a Szabó elvtárs által adott érvelés nem látszik elégségesnek szóban forgó tételének bizonyításához.

Simon Endre

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Bevezetés a demográfiába

A tudományok, különösen a társadalomtudományok mai fejlődésére jellemző a határok elmosódása, a kutatásoknak egy-egy probléma köré csoportosulása. A kutatások nagyon sokszor áttörik egy-egy tudományág kereteit, és a problémát más tudományág fegyverzetével is megközelítik. A legkézenfekvőbb példa a család, a nemek helyzete és erkölcsi vonatkozásai a társadalomban, az ifjúság, a falu és város, a munkamegosztás problémái stb.

Örömmel és várakozással fogadtuk tehát a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadónál Szabady Egon szerkesztésében megjelent „Bevezetés a demográfiába" c. művet.[1] Társadalmunkban ma nem egy olyan probléma él (és vitatott a legkülönbözőbb oldalakról), amelyek demográfiai természetűek, vagy megértésükhöz, feltárásukhoz demográfiai ismeretek szükségesek. Az ismertetendő műnek tehát — túl a demográfia szakkörei számára való értékén — kettős funkciója is van, éspedig a demográfia iránt megnyilvánuló társadalmi érdeklődés színvonalas kielégítése mellett a problematika szisztematikus tárgyalásával és bemutatásával a „szomszédos" tudományágak számára is prezentálja a demográfia tudományának elméleti és módszertani alapjait, alapvető ismeretanyagát. A közgazdaságtudomány, a szociológia, de távolabb eső tudományterületek, mint pl. a jogtudomány, az orvostudomány stb. is hasznosíthatják tehát a könyvet, akár saját kutatásaik szempontjából is. Ezt egyébként már a mű felépítésének és problematikájának vázlatos bemutatása is bizonyítja. Jelen írásunkban éppen ezért a hangsúlyt az ismertetésre helyezzük, hiszen elsősorban a mű más tudományágak számára való értékét szeretnénk dokumentálni.

A bevezető fejezetből megismerkedünk a demográfia fogalmával, tárgyával, módszerével. Talán nem felesleges a fogalom meghatározást idézni: „A demográfia az a történetileg kialakult tudomány, amely sajátos módszerekkel vizsgálja a népesség számát, összetételét, területi elhelyezkedését és állapotát, ezek változásait és tényezőit, valamint a népesség és a népesedés jelenségeihez fűződő társadalmi-gazdasági kölcsönhatásokat és következményeket, feltárja a népesség megújulásának, a népesedés jelenségeinek törvényszerűségeit, s mindezen ismereteket a társadalmi-gazdasági fejlődés szolgálatába állítja." (19. o.) Vizsgálja tehát a demográfia a népesség terület, nem, életkor, családi állapot, foglalkozás, osztályhelyzet, anyanyelv, nemzetiség, műveltségi színvonal szerinti megoszlását: ez ismérvek szerint váltakozásokat, illetve a népesség számát, összetételét alakító jelenségeket, mint a születés, halálozás, házasságkötés, válás, vándorlás stb.

A munka ugyan — s ezt feltétlenül hiányosság — nem foglalkozik behatóan a demográfia és más társadalomtudományok viszonyával, a demográfia fogalmáról adott meghatározásából mégis kitűnik, hogy annak feladata a társadalmat alkotó embertömegek bizonyos szempontokból való vizsgálata. Azok a jelenségek azonban, amelyeket demográfiai jelenségekként tartunk számon, részben hordozói a társadalmi folyamatoknak, részben pedig maguk is meghatározottak bizonyos társadalmi tényezők által. Ez a tény a demográfiát és a szociológiát annyira közel hozza egymáshoz, hogy Nyugaton, ahol a szociológia igen fejlett, a demográfiai problematikát sok esetben a szociológia keretén belül tárgyalják. Nálunk — sajátos történelmi körülmények között — a demográfia előbb indult fejlődésnek mint a szociológia (sőt a szociológia sokat köszönhet neki abban a vonatkozásban is, hogy keretei között

[1] E könyv szerzői: Acsádi György, Barsy Gyula, Bene Lajos, A. Ja. Bojarszki, Klinger András, Marton Zoltán, Melly József, Miltényi Károly, Szabady Egon, B. J. Szmulevics, Tamásy József, Theiss Ede, Varga István, Vukovich György. (1964., 609. o.)

szociológiai problémákat is lehetett vizsgálni), éppen ezért a demográfia önálló tudományjellege a szociológiával szemben nem vitatott. Mégis a két tudomány viszonyának különösen abból a szempontból való értékelése, amit a szociológia fejlődéséből a demográfia felé hangsúlyozódó igények is jelentenek (nevezetesen a népesség körében tapasztalható jelenségek formális szemléletének — egyébként sokszor sikeres — meghaladása), nem lett volna felesleges.

A népesség állapotát tárgyaló 2. fejezet a definícióban adott ismérvek szerint foglalkozik a népesség jelenlegi helyzetével, éspedig az egész világra, de különösen Magyarországra vonatkozóan. A népesség alakulásán túl igen érdekesek a településdemográfiára vonatkozó fejtegetések. Ismeretes, hogy Magyarországon ma nagyarányú átalakulás megy végbe, az alapvető társadalmi változásokból adódó jelenségeknek megfelelően, a települések vonatkozásában is. A tendencia a külterületi, különösen a tanyai területi népesség csökkenését jelzi. Ennek demográfiai szempontból is igen nagy jelentősége van. Pl. a kisebb településekben nagyobb a termékenység, nagyobb az eltartottak aránya, és más viszonyok uralkodnak a kulturális, egészségügyi stb. ellátottság területén is. Különbségek adódnak azonban a városi és a falusi népesség között is. Budapesten és a városokban pl. nagyobb a nőtöbblet, mint a községekben, kisebb a 15 éven aluliak és nagyobb a legalább általános iskolát végzettek aránya, mint a városokbam, illetőleg a községekben. De Budapest népesedése sem alakul mindenütt azonos módon. Különbségek mutatkoznak a falusias vagy családi házzal jellemzett és a bérházövezetek között.

A népesség nem és kor szerinti megosztása, illetőleg ilyen szempontból való elemzése a demográfiai klasszikus érdeklődési területe. A mű a világra, az egyes országokra és hazánkra vonatkozó fontosabb adatok közlésén túl megmagyarázza az alapvető fogalmakat, ismerteti a számítási módokat, bemutatja a korösszetétel típusait és mérését, a korösszetétel változását és a változás okait. Ebben a körben kitér pl. a társadalmunkban is tapasztalható elöregedésre: míg pl. 1869-ben 100 produktív korúra 9 öregkorú jutott, addig 1960-ban már 23, s különösen magas ez az arány a fővárosban és a többi városban. Egyébként Magyarország a népesség korösszetételét tekintve a részint öregebb, részint fiatalabb korösszetételű európai országok között középhelyet foglal el. Ausztria, Belgium, az Egyesült Királyság, Franciaország, a két Németország, Svédország a gyermekek 20—25%-os és az öregek 14—18%-os arányával Európa, sőt földünk legidősebb korösszetételű országai, míg Jugoszlávia, Lengyelország és a Szovjetunió 30—36% közötti gyermekkorúval és 7% körüli öregkorúval fiatal korösszetételű európai országok.

A népesség társadalmi-gazdasági foglalkozási összetételének vizsgálata alapján az embernek a társadalomban elfoglalt helyét közelítjük meg. A „társadalmi" szó jelöli azt a helyzetet, amelyet az egyes személyek a társadalmi élet szervezetében, általában a termelőeszközökhöz való viszonyukban jogi kategóriák szerint meghatározottan betöltenek. A „gazdasági" fogalom azt a helyet írja körül a gazdasági életben, amelyben az egyes személyek jellegére utal (98. o.). E meghatározásból a demográfia azután sokrétű fogalomrendszert bont ki, amely a gazdasági aktivitás alapján a kereső és az eltartott kategóriáig, az egyéni foglalkozás alapján a foglalkozási ágig és a társadalmi szektorig, a foglalkozási viszony, az alkalmazás minőségén keresztül pedig az osztálytagozódásig, a társadalmi gazdasági csoportosításig jut. E fogalom rendszer sokrétűsége alkalmasnak tűnik a társadalmi rétegeződés demográfiai megközelítésére, egyre inkább megmutatkozik azonban — a demográfiai szempontokat tekintve is — a mai modern társadalom, különösen a szocialista magyar társadalom rétegeződése szociológiai kimunkálásának szükségessége. (Ez a munkálat, mint Hegedüs András cikke[2] egyébként mutatja, már megindult, de az ismertetett könyv anyagára már nem lehetett befolyása.)

Rátérve most néhány fontosabb adatra, a könyvből megtudjuk, hogy a világ egész népességéből 1955 körül a becslések szerint átlagosan az összlakosság 40%-a tartozott a gazdaságilag aktív népesség körébe. Ez az arány a férfiaknál átlagosan 58, nőknél 23% volt. (Legmagasabb Európában, a legalacsonyabb Afrikában és Dél-Amerikában). Magyarországon 1900-ban 100 keresőre még 130 eltartott jutott, ma viszont csak 87. A férfi keresők nálunk is többen vannak, mint a női keresők, 100 kereső közül 64 férfi és 36 nő volt 1960-ban. Az egyéni foglalkozások vizsgálata több vonatkozásban is folyik. Csoportosíthatók gazdasági áganként a foglalkozási viszony jelleg, társadalmi szektor stb. szerint. Jelentős mozgás tapasztalható nálunk pl. a mezőgazdasági keresők arányában csökkenés, az iparban, a közszolgálatban foglalkoztatot-

[2] Lásd a Valóság 1964. évi 5. számát.

tak arányában pedig növekedés mutatkozik. Csökken a magánszektorban dolgozók aránya is az állami és szövetkezeti szektor javára, és ugyancsak erőteljes csökkenés mutatható ki az önállók és a segítő családtagok arányában is.

A mű 3. fejezete a házassággal és a családdal foglalkozik. A családi állapothoz való tartozás igen fontos ismérv a népesség szempontjából. A család szociológiai jelentőségén túl, amely kifejeződik bizonyos magatartástípusokban is, a különböző családi állapothoz tartozó egyének másként viselkednek demográfiai szempontból is. Több szempontból is jelentős tehát, hogy Magyarország népességének családi állapot szerinti összetétele is lényeges fejlődésen ment keresztül. Rendkívüli módon megnövekedett a házasodások száma az utóbbi másfél évtized társadalmi változásainak következtében, ahogyan emelkedett a válások száma is. A puszta emelkedés azonban önmagában sem a házasságkötéseket, sem a válásokat tekintve nem mond eleget. A házasságkötésekre nézve megfigyelhető pl. a házasulók korösszetételének ugrásszerű fiatalodása, ugyanakkor, midőn az idősebb (50 éven felüli) korcsoportok aránya is magas. Az egyes társadalmi-gazdasági csoportokban még mindig erős házassági homogámia tapasztalható, mégis 1948-hoz viszonyítva kb. kétszeresére emelkedett a fizikai és szellemi dolgozók összeházasodási aránya, a magyar társadalom tehát egyre „nyiltabbá" válik, az egyes társadalmi rétegek keveredése jóval gyakoribb, mint 1948-ban volt.

A házasságok megszűnése, ebből a fogalomkörből is különösen a válások problematikája nagy társadalmi érdeklődést vált ki hazánkban is. A válások aránya ma Magyarországon elég nagy (1900—1901-ben ezer fennálló házasságra 0,7, 1960-ban pedig 6,5 válás jutott), ez a jelenség mégsem tekinthető egyértelműen negatívnek. Kifejeződnek benne pl. a női egyenjogúság valósággá válásának következményei, a nők nagyobb gazdasági önállósága, amelynek hiánya régebben megnehezítette a nő számára akár a legelrontottabb házasságból való szabadulást is. A munka egyébként igen érdekes adatokat közöl a válások nemzetközi megoszlásáról, társadalmi-gazdasági csoport, gyermekszám stb. szerinti alakulásáról. Jelenlegi társadalmunk megismerésében nagy jelentősége van a családok szerkezeti összetételéről, a családok nagyságáról közölt adatoknak is.

A születés és termékenység problémáival foglalkozó 4. fejezet a demográfia egyik, hazánkban különösen alaposan kutatott területére vezet át. A születési és termékenységi mutatószámok fogalma és számítási módjainak bemutatása után tér rá a könyv a termékenység és a családtervezés problematikájára. Részletes vizsgálatok alapján foglalkozik a születésszabályozás és a családtervezés elterjedésével, okaival, tényleges hatásával (a tervezett és kívánt gyermekszám között megmutatkozó különbségek alapján), a születésszabályozás módjaival stb. Helyesen hozza összefüggésbe ezt a jelenséget is a női munkavállalással, hiszen világszerte megfigyelhető, hogy a dolgozó nő sokkal inkább irányítja termékenységének alakulását, mint a háztartásbeli, gazdaságilag egyébként nem tevékeny nő.

A halálozások demográfiai jelentősége, amellyel a következő fejezet foglalkozik, természetesen szintén igen nagy. A legkülönbözőbb korcsoportokra jellemző halandóságon túl a munka kitér az ún. foglalkozási halandóságra is (pl. a gépkocsivezetők baleseti halandósága, a bányászok bizonyos tüdőbetegségei következtében előállott halálesetek stb.), tehát igen differenciáltan közelíti meg ezt a kérdést. A differenciáltság a halandóság több fogalmában, a halálok csoportosításában és a mindezeknek megfelelő nagy matematikai apparátusban is megmutatkozik. A halandósági táblák, a kihalási rend és a továbbélési valószínűségre vonatkozó számítások — hogy csak néhányat említsünk — valóban a matematikailag is feldolgozott kutatási területek egyik legjelentősebbjének mutatja be a halálozás jelenségét.

Az alapvető demográfiai jelentőségeken (születés, házasság, család, halálozás) túl hazánkban is igen jelentős — különösen a szocializmus építésének korszakában — a vándorlás. A vándorlásnak, a migrációnak két alapfogalmát lehet megkülönböztetni, a nemzetközi és a belföldi vándorlást. Régebben, különösen az első világháború előtt, Magyarországnak igen jelentős volt a nemzetközi vándorforgalma, amennyiben igen sokan vándoroltak ki az ország területéről. Az utóbbi 15 évben viszont a belső vándormozgalom vált jelentőssé, megfelelően a szocialista társadalom építésével együttjáró jelenségeknek, elsősorban az iparosításnak és bizonyos mértékben a mezőgazdaság szocialista átszervezésének. Magyarországon a vándormozgalmat 1955. óta figyelik rendszeresen, és azóta ez a mozgalom igen nagynak mondható. 1955-ben pl. 1000 lakosra 61,7 állandó vagy ideiglenes jelleggel lakóhelyt változtató személy jutott. Ez a szám 1957-ben volt a legnagyobb (91,6), 1960-ban pedig 70,5. A belső vándorlások zömét a rövid távolságra történő lakóhely változtatások teszik ki. Az irányok pedig többé-kevésbé az ipar vonzásának felelnek meg. A munka megállapí-

tása szerint Magyarországon az állandó vándorlás fő irányai a következők: 1. Centrális mozgás az ország minden vidékéről Budapestre, illetve az egyes területekről központjaikba; 2. az ország keleti vidékeiről nyugatra (a Tiszántúlról Budapestre és Pest vidékre, a Duna—Tisza közéről Észak- és Dél-Dunántúlra, az északkeleti megyékből Budapestre és Pest-megyébe, Észak-Dunántúlra, a Duna Tisza közéről Dél-Dunántúlra, Pest-megyéből Budapestre); 3. az ország déli részeiről északra (a Tiszántúlról az északi iparvidékre, a Duna—Tisza közéről Budapestre és Pest-megyébe, a Dél-Dunántúlról Észak-Dunántúlra); 4. az ország nyugati vidékeiről keletre (a Dunántúl nyugati megyéiből a Dunántúl keleti megyéibe és Budapestre). A legnagyobb ún. vándorlási hiányt tehát az ország keleti és bizonyos részben déli területei mutatják. A belföldi vándorlások nemek szerinti vizsgálata, az állandó és az idény jelleg megkülönböztetése és más tényezők szerinti bontás alapján történő vizsgálata azt mutatja, hogy a vándorlás igen érzékenyen reagál a társadalmi és gazdasági tényezők időbeli váltakozásaira és területi különbségeire is. Annak következtében pl. hogy a vándorlások mozgató rugói között a gazdasági tényezők foglalják el az első helyet, a vándorlók többsége férfi és ún. produktív korú. Ez elsősorban az ideiglenes vándorlásban mutatkozik meg, hiszen az állandó jellegű lakóhely változtatásban a nemek aránya kiegyenlítettebb. A jelenség bemutatásán túl a vándormozgalom mérésének és elemzésének módszereivel is behatóan foglalkozik a könyv, hasznosítani lehet a legkülönbözőbb tervezési, területfejlesztési stb. szempontokból is. Csak helyeselni tudjuk a munkának azt a törekvését is, hogy a lehetőségekhez mérten rámutat a vándorlások szociológiai következményeire is.

A könyv rendszeres demográfiai fejezeteinek utolsója a reprodukció problémáival foglalkozik. A demográfiai folyamatokat ugyanis nem csupán a már ismertetett részletezésnek megfelelően vizsgálják, hanem igen jelentős szerepet játszik a folyamatok együttes elemzése. Ebből a szempontból pedig a reprodukció, az újratermelés szempontja áll előtérben. A népesség reprodukciója szoros összefüggésben áll a társadalom életével, ezen belül különösen a gazdasági újratermelés folyamatával. A reprodukciós elemzésben nem csupán azt vizsgálják, hogy elegendő-e a születések száma a halálozások pótlására, több vagy kevesebb új tagja lett-e a népességnek, mint amennyi kivált belőle, hanem a kérdésfeltevésnél a népességet is figyelembe veszik. Ebből a szempontból a klasszikus kérdésfeltevés úgy hangzik; az ezer élve született lány (utánpótlandó népesség) az élete folyamán (adott állandóság figyelembevételével) hány gyermeket fog szülni (az adott termékenység feltételezésével)? Természetesen a reprodukció ma már ennél sokkal bonyolultabb kérdéseket és problémákat vet fel, elemzési módszerei nagymértékben matematizáltak, és matematikai modelek segítségével biztosítanak bizonyos előrelátási lehetőségeket is.

A könyv utolsó fejezete a demográfia történetével, a népesedéspolitikai és a népesedés statisztika problémáival foglalkozik.

A Bevezetés a demográfiába c. könyvet, amelyet a nem szakember olvasó számára is hasznosnak jellemezhetünk, a következőkben értékelhetnénk összefoglalóan. A mű jól fogja össze a demográfia tudományának anyagát, rendszerezése világos és igen sok adatot — történetieket és a jelen demográfiai mozgalmaira vonatkozókat is — tartalmaz. Az adathalmaz nagyjából, az egész művet tekintve egészségesen oszlik el, és jól egészíti ki a demográfiának mint tudománynak fogalmaival, módszereivel kapcsolatos elemzéseket. Az adatoknak ez a szolgálati szerepe, amelyet, ismételjük, igen nagyra értékelünk, csupán egy-két helyen törik meg és válik kissé aránytalanná egyik vagy másik vonatkozásban. Pl. viszonylag kevesebb adat világítja meg a reprodukciós problematika bonyolult módszertani fejtegetéseit, és viszonylag sok a születés és a termékenység problematikáját. Az ilyesfajta kisebb aránytalanságok azonban nem befolyásolják a könyv jó szerkezetét, s nem érintik ezt a tényt, hogy modern adat- és tudásanyagot nyújt az érdeklődő számára. A demográfiai jelenségek és vizsgálati, elemzési módjaik bemutatása egyébként a magyar demográfia tudományának immár nemzetközileg is elismert színvonalán történik. A nem szakember olvasó számára is világosan ismerteti a demográfia fogalmait, jóllehet itt néha zavaró, hogy egyes fogalmakat előbb is használ, mint ahogyan megmagyarázza (ld. pl. a stacioner népesség fogalmát). Az egész munka elméleti megalapozásával is egyetérthetünk ha — mint arra utaltunk — tudományelméleti és rendszerezési hiányosságok akadnak is, s sikerült a rövid tudománytörténeti összefoglaló is. Ezzel összefüggésben legfeljebb azt hiányolhatnánk, hogy az egyes jelenségek és problémák tárgyalása során kevéssé ismerhetjük meg a demográfia jelenlegi elméleti koncepcióit, vitáit. De ilyen jellegű műben ez a hiány nem túlságosan bántó.

A könyv egészében véve az átlagos társadalomtudományi műveltséggel rendelkező olvasó számára is jól érthető, bizo-

nyos problémát csupán egyes helyeken a matematikai apparátus megértése jelenthet, ebben a vonatkozásban azonban a mű indokoltan és szükségszerűen ragaszkodik az apparátusból fakadó követelményekhez, s igényessége talán hasznos más társadalomtudományi ágak művelőinek szemléletváltozása szempontjából is.

Az olvasó — akár szakember, akár érdeklődő — tehát igényes, jól szerkesztett, a nemzetközi szakirodalomban is ritka, itthon pedig egyértelműen hiánypótló munkát vehet a kezébe a „Bevezetés a demográfiába" c. könyv megjelentetésével.

K. K.

Hermann István: Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja[1]

A marxista Freud-irodalom, módszerét és irányát tekintve, egyaránt tarka képet mutat. Dogmatikusan elfogult írásoktól tárgyilagos elemzésekig terjed a skála módszertanilag. Tartalmi tekintetben a skála egyik pólusa közismert: Freud kategorikus elvetése mint irracionalista „áltudósé"; a másik póluson azt a felfogást találjuk, hogy a marxi társadalomtudomány a freudizmusban találja meg természetes pszichológiai kiegészítőjét. Hermann István könyve a módszertani skálán a tárgyilagos elemzés jó „végletén" foglal helyet — s tartalmi tekintetben sikerül elkerülnie mindkét végletet.

A könyv két részre, egy történetire és egy logikaira tagolódik.

Az első részben a szerző bemutatja azt a történelmi folyamatot, amelyben létrejönnek a Freud által vizsgált fenomének (a polgárság nemzedéki konfliktusa, rossz közérzete). Vázolja egyszersmind annak a polgári szemléletmódnak a kialakulási útját, amely e fenomének freudi értelmezéséhez vezetett: egyfelől a pszichológia vonatkozásában is jelentkezik az igény a kantianizmuson alapuló formalizmus (Wundt) meghaladására — másfelől kialakul, sőt a darwinizmussal látszólag tudományos megalapozáshoz is jut egy naturalista emberfelfogás, amely a tartalmi mozzanatokat, a fenoménekben megjelenő lényeget biológiai tényezőkben véli megragadni. Hermann a szépirodalmon belül mutatja meg, hogy ez a naturalizmus hogyan megy át pszichologizmusba. Jelzi azt a tendenciát is, hogy „a polgárság már képtelen volt materialista filozófiai alapra helyezkedni... és így létrehozott egy, a biológiából kiinduló idealista filozófiát", a biológizmus összeegyeztetését az idealizmussal pedig „másképpen már nem lehetett végrehajtani, mint egy irracionalista módszertan alapján" (35. o.).

A szerzőnek ez az elemzés két ellentétes, de egyaránt tipikus veszélyt segít elkerülni: azt, hogy Freudot magányos lázadónak mutassa be, aki gyökeresen szakított az uralkodó polgári szemléletmóddal, kopernikusi fordulatával kihíva maga ellen a konzervatív prüdéria haragját — és azt is, hogy a freudi elmélet polgári osztálymeghatározottságát vulgárisan leegyszerűsítve értelmezze. A sokoldalú elemzés után jut el a freudizmus történelmi helyének értékeléséhez: „...az 1870 után kialakult történelmi helyzet szükségszerű terméke. Formájában hozzásimul a 48 és a 70 utáni polgárság ellentétének kifejeződési formájához, a generációs harchoz, tartalmában folytatója a polgárság perspektívavesztését kifejező naturalizmusnak, koncepciójában, filozófiai fogantatásában a polgári tudomány válságának a terméke, és tendenciájában a racionális probléma-felvetések, a biológiából kinövő kérdések irracionalizmusba való átfordításának szerepét játssza." (35—36. o.) A történelmi összefüggések általános elemzését jól egészíti ki az Osztrák—Magyar Monarchia sajátos viszonyairól és Freud személyes etikai és politikai nézeteiről adott kép. Lényeges szempont Freud megértéséhez elméletének találkozása a felvilágosodás bizonyos eredményeivel. A két eszmevilág viszonyát lényeges ponton ragadja meg Hermann, amikor így ír: Freud „a lelki élet konstans elemeit, az ösztönöket moráltalannak és történetietlennek tartja. Vagyis szerinte éppen az ember lelki világának legfontosabb része az, amit el kell szigetelni a történelmi fejlődéstől... a lélektan lényeges területéről kiiktat minden fejlődést, másfelől a fejlődést pusztán a megismerésre korlátozza. Így fordul visszájára a felvilágosodás fejlődéskoncepciója, ahol a lényeges terület a megismerés volt és ez, mint a fejlődés motorja alakította és emelte egyre magasabb fokra az emberi tudatvilág egészét." (87—88. o.)

A freudizmus közvetlenebb módszertani és tudományos előzményei között a könyv olyanokat említ, mint Schopenhauer „A szerelem metafizikája", Eduard von Hartmann „Philosophie des Unbewussten" c. műve, Comte gondolata az emberi fejlődés

[1] Gondolat, 1964. 309 o.

hármas fokozatáról, Joseph Breueré a katarzis gyógyító hatásáról stb. Igen érdekes a szerzőnek az a gondolata, hogy „az orvos egy személyben végzi a kutató, az alkalmazott tudós és az iparos munkáját is", amiből az következik hogy „igen sok esetben magyarázatot kell nyújtani, a konkrét gyakorlatban diagnosztizálni kell olyan kóreseteknél, melyeknél nem ismerjük az elegendő okot... Valamilyen okot fel kell tenni ahhoz, hogy gyógyítani tudjunk, még akkor is, ha az nem az igazi ok... Így jön létre az a sajátos lehetőség, hogy a gyakorló orvostudomány módszere igen könnyen bekerülhet magába a kutató orvostudományba is... Ebből érthető az, hogy Freud az orvosi gyakorlat mindennapi tapasztalatától vezettetve teljes jóhiszeműséggel általánosított olyan okokat, mint pl. a szexuális életben felmerülő konfliktusok meghatározó szerepe, olyankor is, amikor több, más tényezőt kellett volna figyelembe vennie. Ezért történik meg az hogy Freudnál az oknyomozás, vagyis egy *determinisztikusan* megjelenő módszer az egész gyógyítás alapja, s ugyanakkor az okok sok esetben hamisak." (109—111. o.)

A könyv második része Freud elméletének érdemi problémájával foglalkozik kritikailag.

Eredeti következtetést von le Hermann az emberi emlékezés teleologikus természetéből. Ti. abból, hogy az emlékezés az ember mindenkori élettevékenységét szolgálja célszerűen, az élettevékenység irányának gyökeres megváltozásakor olyan fejlemény következhet, hogy az ember elfelejti korábbi emlékei közül mindazt, ami jelenlegi irányulásának gyökeresen ellentmond (pl. új szerelem esetén régi érzelmeire meghamisítva emlékezik). A szerző hangoztatja ugyan, hogy ilyen esetben a múltra való emlékezés élesedése, vagy a múlt és jelen iránt egyaránt mutatkozó közömbösség stb. is bekövetkezhet, mégis úgy vélem, sikerült neki az elfojtásnak a Freudénál átfogóbb mechanizmusát megragadnia. Kár, hogy a könyv ismeretelméleti problémakezelésébe nem fér bele az emlékezés-teleológia működésének konkrét pszichológiai felvázolása. Ti. annak az értelmezése az emlékezés-teleológia koncepciója alapján, amit Freud úgy fogalmaz meg, hogy elfojtáskor „az ellenállás is tudattalan, éppenolyan tudattalan, mint maga az elfojtott" (S. Freud: A lélekelemzés legújabb eredményei. Debrecen, 1943. 82. o.). Milyen pszichikus mechanizmus biztosítja, hogy az ember lelki működésében cél*tudatosság* nélkül is teleologikus tendencia érvényesüljön? — ennek a kérdésnek az eldöntése nemcsak az emlékezés-teleológia szempontjából lenne fontos (ti. nemcsak amiatt, mert az élettevékenység aktuális iránya tényleg nem úgy fojt el bizonyos emlékeket, hogy az ember tudatosítaná magában, hogy erre vagy arra nem célszerű emlékeznie, hanem a Hermann által jelzett összefüggés tudatos folyamatok nélkül érvényesül), hanem ez a kulcskérdése az egész freudi problematika pozitív megoldásának, amelynek irányát a könyv helyesen jelöli meg.

Alapvető fontosságú pl. a szerző azon megállapítása, hogy „*Freud* pusztán naturalisztikus módon, vagyis nagyon egyoldalúan, *elidegenedettségében képes megragadni az embert*, és ennek az elidegenedettségnek fenomenológiáját nyújtja" (39. o.). Hermannak, ha ezt a fenomenológiát meg akarja haladni, meg kellene vizsgálnia, miben áll az emberi pszichikum teleologikus irányulásá és hogyan torzítja el ezt az elidegenedés, létrehozván a freudi fenoméneket. Pontosabban — minthogy a pszichológiai vizsgálódás elvégzését a szerző nem tekinti könyve feladatának, hanem leszögezi: „Feladatunk... az, hogy ismeretelméleti szempontból jelezzük azokat a területeket, amelyeket pszichológiailag ki kell dolgozni" (158. o.) — ezt a jelzést kellene itt is megadnia. Hermannál azonban a pszichológiai probléma jelzése is elmarad.

Később találunk ugyan a könyvben olyan jelzést, amely a freudizmus idézett bíráló jellemzésével összefüggésbe hozható, de itt a szerző, véleményem szerint, téves irányba orientálja a pszichológiát: „Freud" írja, „elsősorban azt vizsgálja meg, hogy mik az akadályai az ember környezetéhez való alkalmazkodásának... A probléma másik oldala, tehát az, hogyan alkalmazkodik az ember a környezetéhez, fel sem vetődik... A polgári pszichológia másik pólusán a *behaviorizmus áll*, mely viszont *kizárólag az alkalmazkodás problémáját tanulmányozza*, anélkül azonban, hogy valóban megvizsgálná az egyén... alkalmazkodásának zavarait. S természetesen egyik elméletben sem merül fel az a szempont, mely ezt a két tendenciát, *tehát* (Kiemtőlem — G. L.) a valósághoz való alkalmazkodást és a valóság megváltoztatását összeköti." (155—157. o.) A „tehát" azt jelenti, hogy Hermann észrevétlenül felcseréli az „alkalmazkodás zavarai"-nak fogalmát, amellyel még az előző mondatban is operált, a „valóság megváltoztatásának" fogalmával. Alig hihető, hogy egy ilyen azonosítást maga a szerző ne tartana még pszichológiailag is abszurdnak. Mindazonáltal ez a téves azonosítás szolgál számára hídként, amelyen a két polarizáltan ellentétes polgári pszichológiai irányzat bírálatától eljut a pszichológia feladatának pozi-

tív kijelöléséhez. Ilyen hídra pedig azért van szüksége, hogy az alkalmazkodás zavarával kapcsolatos tendencia megtartásának hitében az alkalmazkodás tendenciájának megőrzésére orientálja a pszichológiát. Hermann persze jelzi, hogy az ember alkalmazkodása sajátos, nevezetesen egy változó társadalmi környezethez történő alkalmazkodás. Valójában azonban, ahogy az általa szintézisre javasolt egyik tendencia nem azonos az alkalmazkodás zavarával, ugyanígy a másik tendenciát is *pszichológiailag* tévesen ítéli alkalmazkodásnak.

Társadalomtudományi szinten a könyvből egyértelműen kitűnik, hogy az ember teleológiája nem az alkalmazkodás és nem is az ösztönkiélés teleológiája, mint az állatnál, ahol mellesleg az ösztönkiélés sohasem vezethet az alkalmazkodás zavaraihoz, sem az alkalmazkodás az ösztönök elfojtásához. *A sajátosan emberi teleológia egyfelől a környezet tárgyainak és viszonyainak célszerű megváltoztatásában jelentkezik, másfelől az emberiség eddigi története során létrehozott tárgyaknak és társadalmi viszonyoknak a valóságot megváltoztató tevékenység lehetséges eszközeiként való elsajátításában.* A valóság megváltoztatása természetesen nem valamiféle ösztönkiélés, hiszen magának a valóságnak objektív törvényszerűségei szabályozzák; még kevésbé jelenti az alkalmazkodás zavarát, hiszen az ember épp általa ér el az állaténál magasabbrendű „alkalmazkodást". Ugyanígy az elsajátítás nem jelent alkalmazkodást — a kettő azonosítása érthetetlenné tenné, hogy a személyiségben miért ösztönöznek olyan hatalmas szubjektív késztető erők az elsajátításra, amelyek tapasztalatilag is jólismertek, de amelyeket kísérletileg is kimutattak; még kevésbé tekinthető az elsajátítás ösztön elfojtásnak, hiszen éppen ennek folyamatában fejlődik ki a személyiség (vö. A. N. Leontyjev „A pszichikum fejlődésének problémái" c. könyvének adataival).

Ilyen megközelítés lehetővé tenné, hogy *az ösztönelfojtó alkalmazkodásban és az alkalmazkodásképtelen ösztönkiélésben egyaránt elidegenedettségi fenoméneket fedezzünk fel.* Az elidegenedés ugyanis pszichológiailag nem más, mint olyan dolgoknak és társadalmi viszonyoknak a létrehozása a társadalom által, amelyeket a továbbiakban sem elsajátítani, sem belátható időn belül megváltoztatni nem lehet. Ilyen körülmények között az egyén *rákényszerül* arra, hogy a fennállóhoz alkalmazkodjék, méghozzá nem egy változó, hanem éppen egy változatlannak tűnő fennállóhoz, tehát az állatéval analóg módon. Az, amihez az ember alkalmazkodni kényszerül, minden korban más és más; az, ahogyan alkalmazkodni kényszerül, a különböző társadalmi osztályok és rétegek számára eltérő. Az elidegenedés sohasem totális, így az elidegenedett dolgok és viszonyok hézagaiban mindig vannak olyan dolgok és viszonyok, amelyek szervesen elsajátíthatók vagy megváltoztathatók. Érdekes, hogy az elsajátítás ilyenkor gyakran ölti a bekebelezés, a megváltoztatás pedig a rombolás látszólag biológiai formáját; még érdekesebb, hogy az elidegenedett élettevékenység gyakran ténylegesen a biológiai funkcionálásra redukálódik. Ezekre az összefüggésekre vonatkozik Marx megállapítása az állativá lett emberiről (idézve a 39. oldalon), de a freudi jelenségek az elidegenedés biologizáló tendenciáinak más összefüggéséhez kapcsolódnak.

Az alkalmazkodás kényszerének sajátos következménye, hogy az elsajátítással és megváltoztatással kapcsolatos teleologikus tendenciák az elidegenedett dolgok és viszonyok vonatkozásában elfojtást szenvednek. Ugyanakkor kialakul, ill. az egyes emberek által elfogadást nyer egy hamis tudati rendszer, amelyben az elidegenedett dolgok és viszonyok úgy tükröződnek, mint kozmikus — természeti vagy isteni — okokból öröktől-örökké hozzáférhetetlenek az ember akarata számára, a velük kapcsolatos elfojtott teleologikus tendenciák pedig egyáltalán nem tudatosulnak. E hamis tudati rendszer biztosítja a jó közérzetet az alkalmazkodáshoz: a teleologikus tendencia indirekt módon érvényesül abban a hitben, hogy ahol nem érvényesülhet, ott ez nem az ember hibájából, hanem sorsszerűen történik így, továbbá abban, hogy ott nem is létezik ilyen belső tendencia.

Olyan korokban, amikor az elidegenültségi viszonyok hirtelen változásnak indulnak, pszichikusan kétféle fejlemény következhetik be. Azok, akiknek a változás kirajzolódó iránya érdekük általános irányulásával megegyezik, új tudati rendszert alakítanak ki, ill. fogadnak el, amelyben már változandókként tükröződnek a korábban alkalmazkodásra kényszerítő dolgok és viszonyok — alkalmazkodás helyett tehát az emberek tudatos aktivitással kapcsolódnak be a környezet megváltoztatásának tevékenységébe, elsajátítva az ehhez szükséges eszközöket (emellett bizonyos vonatkozásokban megmaradhat, sőt új vonatkozásokban újonnan képződhet hamis tudat). Azok, akiknél érdekük általános irányulása eltér a változás kirajzolódó irányától, egy ideig még megőrzik a hamis tudat régi rendszerét, de ez már nem biztosítja számukra az új, a változó körülményekhez való alkalmazkodást — az elfojtott és a tudatban nem tükröződő teleologikus ten-

denciák működésbe lépnek és kibontakoznak az alkalmazkodás zavarai (ezekre később másodlagos hamis tudati rendszerek épülhetnek, amelyek révén az ember megpróbálja saját irracionális viselkedését racionálisan értelmezni, vagyis kimutatni a célszerűségét a célszerűtlennek).

Az alkalmazkodás zavarai képezik azokat az elidegenedettségi fenoméneket, amelyeket Freud vizsgált. Ez még önmagában nem jelentene az elidegenedettség fenomenológiájánál való megrekedést, hiszen Freud éppen ezeknek a jelenségeknek a mélyebb rugóit, a lényegi alapjait kutatta. Azért válik az elidegenedettség puszta fenomenológusává, mert *az általa felfedezett „mélylélektani" gyökerek maguk is az elidegenedés termékei, ő pedig ezeket az elidegenedettségi jelenségeket végső lényegiségeknek, öröktől létezőknek, „ősvalami"-nek fogja fel.* Így az elidegenedés által alkalmazkodásra kényszerülő emberben elfojtott, nem tudatosulható környezet-megváltoztatási tendencia destrukciós vagy *halálösztönné*, az elsajátítási tendencia pedig *szexuális ösztönné* mitizálódik.

Hermann több fejezetet szentel az ösztönök és az elfojtás kérdésének. Elemzésében kimutatja, hogy az ember ösztönvilága antropomorfizálódik a munkatevékenységben, amely nemcsak a külső természet fölé emeli az embert, hanem saját belső biológiai természete fölé is. Eredeti és kulcsfontosságú az a gondolatmenet, ahogyan a szerző a munkából levezeti az ösztön antropomorfizálódását: az ember az aktuális szükségletét kifejező céljához eszközt készít; később az eszközről kiderül, hogy eredeti rendeltetése mellett más célra is felhasználható, latens lehetőségek egész sorát rejti magában; miután az ember megteremt a munkában maga köré egy lehetőségszférát, tevékenységét ez fogja meghatározni a tudatos választás közvetítésével, nem pedig az ösztönöktől való mechanikus determináltság. Sajnos azonban a könyv itt vázlatossá válik, Hermann távolról sem aknázza ki a „lehetőség" kategóriájában rejlő lehetőségeket, elemzése nem kellően differenciált.

Meg kellett volna mindenekelőtt különböztetnie az ösztön motivációs és operációs oldalát, az öröklött szükségletet bizonyos tárgyra és az öröklött képességet a szükségelt cél elérésére. Hermann elemzései elsősorban az utóbbi aspektusra vonatkoznak, hiszen itt a legevidensebb, hogy az ember munkatevékenységben kialakuló lehetőségei az ösztönök sztereotíp viselkedésmechanizmusainak kereteit szétfeszítik, úgyhogy embernél ilyen értelemben ösztönről egyáltalán nem lehet beszélni. Freud nem is az öröklött viselkedésmechanizmus értelmében használja az ösztön fogalmát, hanem az öröklött dinamikus irányulás értelmében. Ahhoz, hogy a szerző a lehetőségszférának az ösztön ezen aspektusával való összefüggését differenciáltan elemezze, további lényeget érintő megkülönböztetést kellett volna tennie egyfelől az önfenntartási, másfelől a fajfenntartási ösztönök között: míg ugyanis az előbbit egy bizonyos minimális szinten feltétlenül ki kell elégíteni, másképp az ember csakúgy, mint az állat, elpusztul, addig az utóbbinál megvan a lehetőség az ösztön teljes elfojtására. Amiből az következik, hogy a lehetőség-szféra másképpen antromorfizálhatja az önfenntartási és másképpen a fajfenntartási ösztönöket. Hermann ezt a különbséget kifejezésre juttatja: egyszer azt írja, hogy „ami ösztönkérdés volt, ami az állatvilágban feltétlen érvénnyel megvalósult, aminek végrehajtására volt puszta lehetőség, de végre nem hajtására nem, itt teljes mértékben a lehetőség szférájába tartozik" (182. o.), ti. pl. az anyai ösztön esetében; máskor viszont azt olvashatjuk, hogy „az ösztön... feltétlen jellegű, és... *alapjában rendkívül szűk lehetőségi szférában mozog*, időről időre ki kell elégíteni. Az ösztön számára mint puszta ösztön számára az első pillanatban nem létezik a lehetőség szférája az embernél sem" (185. o.), ti. itt már a táplálkozási ösztönről van szó. Ami azonban objektív, méghozzá igen lényeges különbség, messzemenő kihatással a kétféle ösztön antropomorfizációjára, az a könyvben logikai ellentmondás látszatát ölti. Pedig Hermannak azért is szüksége lett volna a kétféle ösztön differenciálására, hogy lássa: Freud nemcsak azért ignorálta az önfenntartási ösztönt, mert ez paciensei számára nem jelentett életproblémát, hanem azért is, mert csak a fajfenntartási ösztön elfojtásának lehet a tudat elől rejtve maradó pszichikus következménye.

Az ösztönökről adott eredeti, ötletgazdag elemzésben azonban végül is az nincs kimondva, ami Freud bírálatában a lényeges volna, hogy ti. *elméletében nem az ösztönökről van szó.* Freud tudattalan dinamikus erőket fedez fel az emberben, majd mibenlétüket kutatva arra a következtetésre jut, hogy ezek ösztönök. Következtetését felszíni analógiák vezetik: mint az elidegenedés fenomenológusa felismeri ezeknek az erőknek idegenségét az embertől, de minthogy az elidegenedés folyamata számára nem létezik, az idegenséget őseredetinek, vagyis a természet idegenségéből fakadónak kellett tételeznie, adott vonatkozásban az ember belső természetéből fakadónak, tehát ösztönnek. Hogy mennyire nem a valódi, a biológiai értelemben vett, eredeti ösztönökről van szó nála, bizonyítja pl.

éppen az a tény, hogy a legalapvetőbb ösztönnel, az önfenntartásival rendszerében nem tud mit kezdeni, annak ellenére, hogy éppen ezt jellemzi a természet őseredeti idegensége, ez kényszeríti rá magát feltétlen módon az ember akaratára. Ehelyett felvesz egy olyan „ösztönt", amelynek biológiai megfelelője egyáltalán nem létezik: a halálösztönt. A szexuális ösztön volna az egyetlen érintkezési pont Freud „ösztönei" és a biológiai ösztönök között, ismeretes azonban, hogy Freud ezen ösztöne a természetellenes tendenciák gyűjtőmedencéje, vagyis olyanoké, amelyeket a biológiai értelemben normális szexuális ösztön nem tartalmaz. A legárulkodóbb azonban a freudi „felettes én": ez képviseli a személyiségben a morált, a társadalmat, de egyébként az ösztönök minden lényeges jegyével fel van ruházva, ugyanis tudattalanul fejti ki „cenzurázó" működését és nagy energiákat állít szembe az ösztönök elfojtandó energiáival — Freud tehát kénytelen a „felettes ént" is az „ősvalamiből", az ösztönszférából származtatni.

Hermann komolyan veszi az „ösztön" terminus freudi használatát, majd szemére veti Freudnak, hogy „kitalálja az agresszív, a halálösztönöket" (276. o.), és ironizál a „felettes én" freudi elemzésén: „A lélekbe betörtek az ösztönök, betört a társadalom és *a szerencsétlen tudat mintegy egzisztencialista módon vergődik, a tőle idegen lélekben.*" (279. o.) Holott az elidegenedés mindig kétirányú: az elidegenedett dolgok és társadalmi viszonyok belső tendenciái egyfelől természeti kényszerként, másfelől erkölcsi parancsként kerülnek szembe az emberrel — tehát Freud éppen azáltal tette teljessé az elidegenedés fenomenológiáját, hogy a tudattalan természeti kényszer, az „ősvalami" mellé a tudattalan erkölcsi parancsot, a „felettes én"-t is felvette rendszerébe. Ez utóbbival válik egészen nyilvánvalóvá, hogy Freudnál nem csupán arról van szó, amivel Hermann bírálja, hogy ti. ne vette volna észre az ösztönök antropomorfizálódását, hanem ennél lényegesen többről: *eredendően emberi, de az elidegenedés következtében dezantropomorfizálódott tendenciákat jelentet meg eredendően embertelen „ösztönök" gyanánt.*

Érdekes, hogy Hermann színvonalas fejtegetéseiben minden premissza megtalálható Freud titkainak itt vázolt megfejtéséhez. Kitűnő pl. az az elemzés, amelyet a kétféle elfojtásról ad: „Egyfelől... — s tegyük hozzá ez a nagyobb és jelentősebb rész — ott van a gátlásrendszernek az az oldala, melyet általában az ember társadalmisága eredményez. Másrészt szerepet játszanak különös gátlások is, melyek intenzitásukban még az előbbieknél is erősebbek lehetnek, és melyek... az osztálykülönbségek rögzítését, megőrzését fejezik ki és célozzák." (204. o.) Rámutat, hogy a behaviorizmus a kétféle gátlásrendszert differenciálatlanul elfogadja, Freud éppolyan differenciálatlanul mindkettőt negatívnak ítéli. Innen egy lépés választ el annak felismeréséig, hogy az első gátlásrendszer esetében nem is ösztönelfojtásról van szó, ahogy Freud elképzeli, hanem az ösztönök differenciális és késleltető gátlások révén történő társadalmilag meghatározott irányításáról — és hogy az első gátlásrendszer nem is a társadalomhoz való alkalmazkodást szolgálja, amint ezt a behaviorizmus elképzeli, hanem az elsajátítást. És egy további lépés lenne annak kimutatása, hogy a második gátlásrendszer egyszerre jelenti a fennálló társadalom osztálykereteihez való alkalmazkodást és sajátosan emberi ösztönzőerők, teleologikus tendenciák elfojtását.

A könyv premisszáinak ilyen végigvezetése azonban túlmenne a filozófiai elemzésen, amelyre a szerző szándéka kiterjed. Sőt Hermann még tovább szűkíti a kereteket, amikor több helyen hangoztatja, hogy csupán ismeretelméleti síkon foglalkozik a freudi problémákkal. Valójában az ismeretelméleti vizsgálódást gyakran egészíti ki antropológiai-ontológiai gondolatmenetekkel, hiszen enélkül az ösztönök antropomorfizációjával kapcsolatos elméletét nem tudná kifejteni. De Freud az egyén pszichológiájából indult ki olyan problémákat vetve fel, amelyek megoldásához a szerző választotta vizsgálódási síkon maradva egy bizonyos ponton túl még az irányok jelzését sem lehet megadni.

Hermann ugyanis szükségképpen elsősorban a társadalom szintjén vizsgálja az összefüggéseket. Az emberiség számára pedig a környezet megváltoztatásának és a megalkotott tárgyak elsajátításának folyamata teljesen egybeesik — amikor tehát a szerző az egyikről ír, mindig beleérti hallgatólagosan a másikat is. Amint azonban áttér az egyéniség szintjére, itt az elsajátítás kérdése már önállóan jelentkezik, méghozzá mint az egyén és társadalom viszonyának kulcsproblémája.

Ha mármost az egyén pszichikumát ismeretelméleti módon akarjuk megközelíteni, akkor bizonyos körben mélyreható elemzéseket végezhetünk. Így pl. Hermann kitűnő analízisét adja a tudatelőttesnek, megmutatva, hogy egyrészt hogyan válnak tudatos ismeretek tudatelőttesekké tudatos tevékenységek automatizálódása során, másrészt dogmatikus módon elsajátított fogalmak tudatelőttes tartalma hogyan tudatosulhat a későbbi praxis során.

Lehetővé teszi az ismeretelméleti megközelítés a szerző számára azt is, hogy az álomszimbolikával kapcsolatos freudi koncepció beható bírálatát nyújtsa.

Az elsajátítás személyiségpszichológiai tartalmát azonban ismeretelméleti módon már nem lehet kimeríteni. Sőt az ismeretelméleti megközelítés itt épp a lényeges különbségek megragadását nem teszi lehetővé. Ha ugyanis az egyén *megismeri* környezetét, ismereteit egyaránt használhatja fel arra, hogy e környezetet megváltoztassa, és arra, hogy alkalmazkodjék hozzá. Ha ellenben tevékenyen *elsajátítja* a társadalom által létrehozott értékeket és a társadalmi viszonyokat, ezek egyértelműen ahhoz szolgálnak számára eszközül, hogy az össztársadalmi praxisba bekapcsolódva tevékenyen részt vegyen a környezet megváltoztatásában. Az egyéni pszichikum ismeretelméleti megközelítése szükségképpen vezet olyan felfogáshoz, amely a megismerés mellett az alkalmazkodást és a környezet megváltoztatását egyaránt tekinti lényeges tendenciáknak. Csak a tevékeny elsajátításból való kiindulás szolgáltathat kritériumot, amelynek alapján az elidegenedésből fakadó kényszerű alkalmazkodást és a belőle fakadó elfojtást el lehet határolni a személyiség normális teleologikus tendenciáitól. A tudatban az elidegenedett dolgok és viszonyok fetisizáltan úgy tükröződnek, mint amelyek természeti vagy isteni lényegükből adódóan követelik meg az alkalmazkodást — az elfojtott teleologikus tendenciák pedig egyáltalán nem tükröződnek. A tudat előbbi torzítását a társadalmi tudat szintjén a világtörténelmi praxis alapján korrigálni lehet — az utóbbi torzítást azonban már csak a személyiség szintjén lehet tetten érni. Márpedig ismeretelméleti megközelítés alapján a nem tudatosuló belső ösztönző erőket szükségképpen kell őseredeti ösztönökként felfogni, hiszen ha e nézőpontból az emberi értékekhez és a társadalmi viszonyokhoz való alkalmazkodás természetesnek látszik, akkor természetesnek kell látszaniok az alkalmazkodás elfojtási végtermékeiként előálló tudattalan ösztönző erőknek is.

Hermann István könyve gondolatainak eredetiségével magasan kiemelkedik a Freud kritikai elemzésével foglalkozó marxista irodalomból. Tárgyilagos, igényes tudományos színvonalat képviselő elemzései gondolatainak továbbgondolására ösztönzik a pszichológust ott is, ahol a szerző számára a problémakezelés általa választott ismeretelméleti síkja határt szabott.

Garai László

Jelkulcstól az esztétikáig[1]

A filmelmélet — hasonlóan a dramaturgiához — kissé mostohagyerek: elenyészően kevés elemző írás jelenik meg esztétikai-műfaji sajátságairól, törvényeiről. Talán az utóbbi évek változtattak némileg ezen a szomorú arányszámon, néhány klasszikus alapművet vehettünk kezünkbe (pl. Balázs Béla, Eizenstein, Pudovkin filmírásait), de a *korszerű* filmművészet esztétikai felmérése még így is adóság maradt. Ebből a többszörös tartozásból törleszt *Bíró* Yvette hasznos kis kézikönyve, „A film formanyelve" c. tanulmánya. Voltaképpen lekicsinylő besorolás a „kézikönyv" jelző, hiszen az ismeretterjesztő forma, az alapfogalmakat tisztázni kívánó vázlat többet is tesz — egy-egy művészi eszköz esztétikai jelentését, kifejezésbeli törvényeit is kutatja, mind a klasszikus, mind pedig a modern irányzatokban. Sőt arra tesz kísérletet, ami ugyan már régóta érezhető a filmesztétikai közgondolkozásban, de amit mégis ez a könyv mond ki először határozottan: tovább fejleszteni azokat az útmutatásokat, melyeket *Balázs* Béla hagyatéka jelentett: a mai — sok tekintetben átalakult — filmművészet sajátos esztétikai szerkezetét feltárni. A könyv minden jelentősebb kérdése boncolásánál a Balázs Béla adta útjelzésen indul el, de ugyanakkor bátran — és lényegében elsőként — túl akar menni a klasszikussá vált esztétikai szemléletmódon is. Azoknak a változásoknak stílusbeli, formai-eszmei lényegét akarja leírni, melyek a második világháború alatt, és főleg után egy újabb korszakot jelentettek a film fejlődésében, és melyet Balázs természetszerűleg nem tekinthetett már át. A könyv egyik ki nem mondott, de mindenütt érezhető alaphangja, hogy a film kiteljesedett művészetté voltaképpen csak ebben az utóbbi 25 évben serdült fel, itt váltak eszközei természetessé, itt találta meg ez a művészet önmagát. Ezzel az alapgondolattal lehet vitázni, kissé egyoldalúnak érzi ezt

[1] Biró Yvette: A film formanyelve. Gondolat, 1964. 238 o.

a beállítást az olvasó, hiszen a szerző példáinak zöme maga is a klasszikus kor nagy alkotásaihoz fordul megoldásért.

A fejtegetés csontvázát a film formai-kifejezésbeli eszközeinek, „jelkulcsának" ismertetése adja. A kép szerkezetét elemzi — a képkivágástól a plánokon át a beállításokig, a montázs különféle lehetőségeit és törvényeit vizsgálja, a függőleges montázs esztétikai törvényeit ismerteti, azaz a hangosfilm új műfaji normáiról szól. Ezek az alapelemek, ismeretterjesztő jellegű alapfogalmak adják a könyv esztétikai kereteit. Bíró ezeket az alapelemeket nevezi a film formanyelvének: ezek segítségével tudja elmondani egy-egy film mondanivalóját. Abból indul ki — hogy most már végleg elrugaszkodjék attól a tévhittől, melyet egyébként Balázs Béla egész munkássága is cáfolt —, hogy a film azonos az általa elmondott történettel, a látható cselekmény pergésével. A „formanyelv" nem más, mint a kifejezés sajátos eszköze, a film ábrázolási szórendszere. A fejtegetés elemi fogalmait tárgyaló részek azonban egy kicsit szótárszerűnek tűnnek: azon igyekezetében, hogy bebizonyítsa a kép, hang, mozgás *önálló* kifejezésbeli lehetőségeit, néha megcsúszik a bizonyítás, és csupán az eszköz és jelentés kapcsolatát tudja leírni. Mintha morze-, vagy fényjelkulcs lenne: az egyik oldalon áll az adott filmeszköz, mondjuk a nagyközel vagy a zenei háttér, a másik oldalon ennek érzelmi— hangulati vagy értelmi „jelentése". Persze Bíró helyesen látja, hogy talán egyetlen művészetben sem kap olyan előkelő szerepet a „formanyelv", mint épp a filmművészetben, és egyetlen művészetben sem állunk olyan rosszul ezeknek az elemeknek ismeretével, mint éppen itt. Ezért tűzi ki céljául már az első fejezetekben, hogy ennek a művészetnek elemi *gramatikai szabályait* is megismertesse az olvasóval, azt, hogy milyen mondatszerkesztési elvekkel dolgozik ez a művészet. Csakhogy ez a helyeselhető elv néha elhagyja a gramatika — tehát a mélyebb kifejezésbeli törvények — területét, és visszacsúszik az elemi szótan körébe.

Amit tehát hiányolunk, az a mélyebb, filozofikusabb esztétikai elemzés. Néhány kitűnően sikerült fejezetből megtudjuk, hogy a szerző filozófiai műveltséggel rendelkezik, hogy tehát eleve innen tudja vizsgálni anyagát, mégis kissé fél attól, hogy elhagyja a jelrendszer egzakt ismertetésének területét, és kiránduljon az esztétikai elemzések elvontabb területére. Nyilván túlzás egy ismeretterjesztő műtől számon kérni a mélyebbre nyúló elemzéseket. Csakhogy erre éppen a szerző tesz néhány fejezetében kísérletet, így tehát ő maga világítja meg tanulmánya gyengébb pontjait is. Az utolsó fejezetekben (A belső vágás, A modern szerkesztés elvei, A film drámai szerkezete) az ismeretterjesztő rétegek éppoly világosak, mint az első fejezetekben, és mégis tud alkalmat találni a komplikáltabb esztétikai kategóriák fejtegetésére is. Ügyesen elemzi a filmkép valóságszerűségének szerkezetét és ellentmondását: a képen látható tárgyak „olyanok, mint az életben", és mégis másképp látjuk őket: a történet, az atmoszféra átszínező hatásának súlya alatt „átalakulnak" ezek a tárgyak. Itt azonban egy további kérdéssort harap el az elemzés: hogyan történik ez az átszínezés, miként változik a közvetlenség a — közvetlenül látható — közvetettség megjelenési formájává, milyen pszichológiai, szociológiai áttételek működnek ennek a látásmódváltásnak vezérlésében stb. Ugyanígy elharapottnak érezzük az eszközök fejlődéstörténetéről adott, történetileg rendkívül egzakt vázlatát is. Miért változik az egyes eszközök alakja — a montázsé, a hang használatáé, a gépmozgásé —, miért merülnek ki bizonyos lehetőségek, és miért jön hirtelen egy újabb, korszerűbb megoldás? A szerző jelzi, hogy a film technikai apparátusának fejlődése, a kamerák és egyéb gépi berendezések tökéletesedése csupán *egyik* mozzanata ennek a változásnak, hogy tehát nem egyszerűen a technikai fejlődés csap át stílus- vagy művészetfejlődésbe. De ennek a bonyolultabb kölcsönhatásnak szerkezetét már nem kísérli meg vázolni vagy érzékeltetni, azt, hogy miként működik közre ebben a többi művészetek hatása, a közönség társadalmi érdeklődésének — és életének — változása, az élet- és társadalomszemlélet kapilláris alakulása stb. Leginkább ez az utóbbi hiányzik ebből az elemzésből: az ember- és világszemlélet változásának bemutatása, mely éppúgy korszakokra osztható, éppúgy divatokat teremtett, mint az egyes beállításmódok kedvelt alkalmazása. Hiszen mondjuk a Chaplin, Eizenstein, vagy akár Fellini ember- és világszemlélete elválaszthatatlan az általuk használt és létrehozott formanyelvtől, melyet azután, utána nemcsak ők használnak, hanem közkinccsé válik, stílussá, ha úgy tetszik, és ugyanakkor egy-egy kor társadalmi „szemléletmódja" is kifejezést nyer benne. Antonioni szkepszise, enervált társadalombírálata szorosan összefügg az utóbbi évek polgári világnézetével, a dezorientációval, és valami reménytelen kiútkeresés ellentmondásával. Az ő ritmus- és képszerkesztése ennek a ma élő és rajta jóval túlmutató életszemléletnek egyik sajátos és tipikus megnyilvánulása. Az általa teremtett eszközök és divatok ezt a társadalmi mozza-

natot is hordozzák, vulgarizálják, a hétköznapi élet és szórakozás részévé változtatják. Bíró többször is kimondja, hogy az eszközök alakváltozásai mögött mindig a tartalmi kérdések a döntőek — ezek elemzésére mégsem igen vállalkozik. Így azután — akaratlanul, sőt szándéka ellenére — a film formanyelvének változása, történeti fejlődése egy fajta technikai öntörvényűség benyomását ölti, melybe csak itt-ott szól bele egy-egy kölcsönhatás-impulzus (pl. a modern filmek „lélektani analízisébe" a modern regény belső monológ technikája).

Bíró pl. helyesen ír a film tér- és időkezelésének fejlődéséről, a „természetesen sokoldalú" térkezelés fokozatos kialakulásáról. Elemzései úttörő jellegűek, hiszen ennek a művészetnek ezen esztétikai alapkérdéseihez még nem igen nyúltak. Egy helyen azonban megjegyzi, hogy a teljes tér élményét hosszú ideig — egészen a legújabb filmekig — nem sikerült megteremteni. Itt már nemcsak kínálkozik egy mélyebb probléma továbbgöngyölítése, hanem ennek hiánya már elvi kérdőjeleket is hagy maga után. Arra gondolunk, hogy minden művészet megteremti a maga *quasi-terét* és *quasi-idejét*, egyetlen művészet sem a valóságos térrel és idővel dolgozik. A film sem: egyre közelebb megy a teljes tér illúziójához, de megszűnnék művészet lenni, ha lemondana a *látszólagos, művészileg kialakított* tér formáló erejéről. A quasi-tér és quasi-idő a filmen a reális teljes-tér illúzió, mely azonban mégis hordozni képes a cselekmény és mondanivaló erőterét, a hősök világképének, emberi és társadalmi viselkedésének atmoszféráját, de formáló princípiuma lesz az alak helyszíni megközelítésének is. A probléma, amely itt kínálkozik, ennek a quasi-térnek és quasi-időnek bővebb elemzése lett volna. Mert így, ennek elhagyásával, úgy látszik mintha az eddigi filmművészet csupán egy hiányos apparátussal dolgozott volna (nem ismerte a teljes tér élményét), míg a mai filmművészet már a valóságos térélményt tudja nyújtani. Chaplinnel kapcsolatban említi a szerző, hogy művészetének nagyságát az is mutatja, milyen zseniálisan tudott ebből az elégtelenségből komikai lehetőségeket csiholni. Csakhogy a film ma is ebből az „elégtelenségből" csinál ábrázolási eszközt, mert számára ez „korlátolt" lehetőség — ti. a quasi-tér — nem elégtelenség, hanem a kifejezés alapvető közege, akkor is, ha a térszemlélet a különböző technikai és stiláris újítások révén nagy fejlődésen ment is át.

Összegezve: e kis kézikönyv az esztétikai elemzéseiben válik érdekessé és izgalmassá, ott, ahol a mai filmművészet stílusfejlődésének útjait elemzi. Gyengül az elemzés a formanyelv esztétikai hátterének feltárásakor, az eszközök filozófiájának megteremtésekor. Lehet azonban, hogy a bíráló túl sokat akar, hiszen itt voltaképpen csak egy kézikönyvet forgat kezében. De ezt a kritikusi igényességet mentse maga a szerző, aki néhány igen jó nekifutásával bebizonyította ilyen irányú képességeit, a „kézkönyv" műfaji átgyúrásának feladatát is jelesen végezte el. Mindez azt mutatja, hogy ma már igen nehezen lehet megkerülni az elvontabb, filozófiai-esztétikai kérdések elemzését — még az elemi jelkulcsok feltérképezésénél is. Az olvasó azonban e befejezetlen gondolatok ellenére is érdekes és igényes könyvet lapozhat Bíró Yvette munkájában.

Almási Miklós

Kommunizmus és filozófia[1]

A munka szerzője, P. N. Fedoszejev, a Szovjet Tudományos Akadémia alelnöke, a szovjet filozófiai és tudományos élet neves egyénisége, kiemelkedő szerepet tölt be abban a harcban, amely a társadalomtudományok és a filozófia megújhodásáért és fejlődéséért bontakozott ki különös erővel a XX. kongresszus után a Szovjetunióban. Így e mű nem egyszerűen egy jelentős marxista tudós cikkeinek, tanulmányainak gyűjteménye, hanem az olvasó benne nyomon követheti a szovjet filozófiai élet felfrissülése, az alkotó tevékenység kibontakoztatása érdekében folyó harc útját, jelentős állomásait. Érthető, hogy a marxista filozófia művelői, s az e filozófia iránt érdeklődő olvasók egyaránt megelégedéssel fogadták magyar nyelvű kiadását.

A tanulmánykötet tartalmazza a szerzőnek a filozófiai tudományos munka időszerű kérdéseivel foglalkozó beszámolóit, a nemzetközi filozófiai és szociológiai kongresszusokon elmondott felszólalásait, valamint különböző cikkeket, tanulmányokat, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a kommunista építés, az ideológiai harc szükségleteihez. Nem véletlen, hogy a könyv „Az SZKP XX. kongresszusa és a filozófiai

[1] P. N. Fedoszejev: Kommunizmus és filozófia. Kossuth, 1964. 603. o.

tudományos munka fogyatékosságainak leküzdése" című előadással kezdődik. A szerző mind ebben az előadásban, mind a témakörhöz kapcsolódó átfogó értékeléseiben összefoglalja és megjelöli azokat a feladatokat, amelyeknek megoldása felszabadítja a marxista filozófiát a dogmatizmus béklyóitól. A marxista filozófia megújhodása a XX. kongresszus szellemében megkívánta Sztálin elméleti és ebben az összefüggésben filozófiai hagyatékának gondos kritikus felülvizsgálatát. Fedoszejev írásai hozzásegítették a marxista filozófusokat egy hosszabb időre szóló program kialakításához, amelynek keretei között részletekbe menően is hozzáláttak Sztálin hibás filozófiai nézeteinek feltárásához és bírálatához. E kritikai értékelő tevékenység eredményei már világosan láthatók a filozófiai kutatómunka a Szovjetunióban új lendületet kapott, a szovjet filozófusok tevékenységében ma már teljesebben kifejezésre jut Marx, Engels és Lenin filozófiai örökségének alkotó felhasználása, a tematikai gazdaság korunk új elméleti problémáinak megoldása érdekében. A marxista filozófia fejlődése előtt olyan új területek tárultak fel a Szovjetunióban, amelyek korábban tabut jelentettek vagy ismeretlenek voltak a filozófusok előtt, gondolunk itt a kibernetika, a pszichológia, a dialektikus logika, a konkrét szociológiai kutatások stb. kérdéseire. Fellendültek a filozófiatörténeti, az esztétikai, az etikai kutatások is. Míg korábban könnyűszerrel áttekinthető volt a szovjet, sőt általában a marxista filozófia eredményeit tartalmazó irodalom, jelenleg e feladatot csak kollektív munka és monografikus feldolgozások alapján lehetne és kellene elvégezni. Egy alkotó folyamat fellendülésének vagyunk tanúi, és e folyamat indító és ösztönző rugóit, programját e könyv programatikus cikkei, tanulmányai szépen megmutatják.

A kötet tanulmányait bizonyos fokú egyszerűsítéssel három fő csoportra lehet osztani: 1. a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet dialektikája, 2. a természettudományok eredményei és a filozófia új feladatai, 3. a békés egymás mellett élés és az ideológiai harc viszonya. Tekintsük át nagyon röviden és vázlatosan e problémakörök főbb gondolatait.

Fedoszejev fellép a filozófiai munka elvont, spekulatív művelése ellen. Felhívja a marxista filozófusok figyelmét arra, hogy a filozófiai kategóriák és törvények korábbi elszegényesített, vulgarizált felfogásának felszámolása, a materialista dialektika továbbfejlesztése csak a tudományok eredményeinek és a gyakorlat elemzésének alapján lehetséges. A szerző azonban a programadáson túl a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet konkrét kérdéseinek elemzése során példát is ad arra, hogyan kell megkeresni a gyakorlat által feltett kérdések helyes, elméletileg megnyugtató és egyben előremutató megoldását. Érveinek fő tüzét két, egymással összefüggő, egymásra ható és egymást segítő tendencia ellen összpontosítja. Fellép a burzsoá ideológusok olyan nézeteivel szemben, amelyek a kapitalizmus megszépítése érdekében a „dialektika védelmében" hirdetik osztályantagonizmusok létezését a szocializmusban, s ebből következően katasztrófák, konfliktusok elkerülhetetlenségét. Az ilyen felfogások — a dialektikára való hivatkozással — azt a nézetet tulajdonítják a mai marxista filozófiának, hogy a szocializmus megvalósulásával lezártnak tartja a társadalmi fejlődést. A társadalmi fejlődés valóságos dialektikus folyamatainak feltárása azonban nemcsak az ilyen nézetek elutasítását jelenti, hanem a korábban, Sztálin idejében kialakult dogmatikus szemlélet elvetését is.

A szocialista társadalom statikus, idealizált, ellentmondások nélküli felfogása, a termelési-társadalmi viszonyokban létrejött egység abszolutizálása és a valóságos ellentmondások kioldása, esetleg csak nagyon absztrakt és leszűkített elismerése az igazság látszatát kölcsönözheti a dialektika nevében fellépő, de valójában ellenséges tartalmú nézeteknek. Ami azonban a dogmatikus nézetekben még veszélyesebb: nehezítették a tényleges ellentmondások feltárását, megoldásuk feltételeinek tudatos megteremtését. Fedoszejev részletesen foglalkozik a termelőerők és termelési viszonyok, a város és falu, a szellemi és fizikai munka közötti ellentmondások lényegének feltárásával és megoldásuk sajátos feltételeivel. Kimutatja, hogy a szocialista társadalom monolitikus egysége nem zárja ki, hanem feltételezi, magában foglalja az ellentmondásokat is, de a sajátos viszonyok között az ellentmondások megoldása nem konfliktusok, éles fordulatok útján történik, hanem az ellentétek egysége és harcának törvénye az alapvető érdekazonosság talaján új formák között érvényesül. A szerző utal arra, hogy a szocializmus ellentmondásainak vizsgálata nem merülhet ki abban, hogy megállapítjuk a nem antagonisztikus jellegüket, hanem ezen túlmenően az egyes ellentmondások létükben és megoldási formájukban is sokszínű sajátosságokat mutatnak fel.

A kommunista építés gyakorlati szükségessége tűzi napirendre a társadalmi fejlődés objektív törvényeinek és tudatos felhasználásuk lehetőségeinek kérdéseit. A szerző ebben a vonatkozásban kettős irány-

ban folytat polémiát. Meggyőzően mutatja ki a sztálini törvénykoncepció elvont, sematikus vonásait, amelyek lehetővé tették az objektív törvények misztifikálását, törvényfetisizmus létrejöttét. Az ilyen törvényfelfogás a következményeiben végül is a tudatos erők, a néptömegek alkotó szerepét korlátozza. Nem lehet azonban a dogmatikus törvényfelfogás ellen eredményesen fellépni a törvények objektív jellegét tagadó szubjektivisztikus felfogás alapján sem. A szerző több helyen rámutat, hogy a szocialista építés bonyolult feladatainak megoldása közben gyakran felmerül az objektív törvények fatalisztikus és elvont felfogásának veszélye, csakúgy, mint a szubjektivizmus. A kétféle helytelen felfogás nagyon sokszor nem tiszta formában és a tudatosság világnézeti szintjén, hanem az építőmunka gyakorlatában keveredve jelentkezik az irreális feladatok kitűzésében, az akarati tényezők erejének túlbecsülésében, a lehetőségek nem kellő figyelembevételében, máskor pedig az anyagi feltételek misztifikálásában, a morális-tudatos oldalak jelentőségének lebecsülésében. Az ilyen jellegű hibák elméleti alapja — mint Fedoszejev kimutatja — az objektív és szubjektív oldalak dialektikájának meg nem értése vagy elhanyagolása. Úgy véljük, hogy bár a szerző a szovjet élet jelenségeiről beszél, közös dolgainkról van szó.

A könyvben fontos helyet foglalnak el azok a megnyilatkozások, amelyek a természettudósok és filozófusok együttműködésének kialakítását szolgálják, hangsúlyozva, hogy a marxista filozófia sikeres fejlődésének biztosítéka a tudományos megismerés tapasztalatainak általánosítása, a természettudósok pedig nem nélkülözhetik tudományos tevékenységükben a megismerés módszerének és logikájának a filozófusok által kimunkált eredményeit, a tudományos világnézetet.

E könyv olvasása is adalékokat nyújt számunkra annak megértésében, hogy az SZKP XX. kongresszusa után a Szovjetunióban milyen eredményes munkát végeztek és végeznek a filozófusok és természettudósok a közös munkálkodást gátló hibák megszüntetéséért, és azért, hogy lépést tartsanak a kor követelményeivel. A Szovjetunióban gyakorlattá vált a különböző tudományágak filozófiai problémáinak közös megvitatása olyan lényeges kérdésekben, mint az elemi részecskék fizikája, a kibernetika, a magasabbrendű idegtevékenység és a pszichológiai folyamatok viszonya. E viták erősítik a természettudósok és filozófusok együttműködését és ennek helyes értékelését. Leküzdötték a pozitivizmus és dogmatizmus maradványait, azt a hamis felfogást, amely a tudományok egymástól független fejlődését próbálta megvalósítani, s valamilyen egyedül helyesnek vélt felfogás védelmében gátolta a tudományos viták szabad kibontakozását. Fedoszejev megjelöli azokat a világnézeti és módszertani problémákat, amelyeket a tudományos fejlődése vetett felszínre, és amelyek megoldásában már jelentős eredmények születtek. Hangsúlyozza a természettudományok új eredményein élősködő idealizmus elleni harc fontosságát.

A békés egymás mellett élés politikájának új lehetőségei, feltételei megnövelik az ideológiai harc szerepét, fontosságát, és egyben fokozott követelményeket állítanak a marxista filozófia elé. A marxista és a polgári filozófia, szociológia közötti eszmei harc minden korábbi időszaknál nagyobb méreteket ölt. A két rendszer békés versenyében a szocializmus fölényének nemcsak a gazdaságban s a politikában kell kibontakoznia, hanem az eszmék területén is. Növekszik a szocializmus eszméinek vonzóereje, mégpedig egyenes irányban a marxista világnézet igényes, a kor színvonalán álló művelésével, a megvalósulásra váró kérdések kielégítő, a polgári filozófiánál magasabbrendű és igényű megválaszolásával. A dogmatizmus időszakában a polgári eszmeáramlatok elleni polémiát gyakran jellemezte a meggyőző elemző bírálat hiánya, s helyette az elítélő jelzők sokasága, a bírált nézetek felületes ismerete, a pártosság lenini követelményeinek leegyszerűsítő torzítása. Az ideológiai harc új követelményei megkívánják ezeknek a filozófiai áramlatoknak gondos számbavételét, alapos ismeretét, és az ellenük folytatott harc változatos módszereinek kidolgozását, a árnyaltabb, rugalmasabb formáit. A mai polgári filozófia és szociológia vizsgálata azt mutatta, hogy változatlanul fontos feladata a marxista filozófiának azok apologetikus, a polgári társadalmat nyíltan védő, a szocialista és kommunista építést zavaró, akadályozó szerepének leleplezése és harcos polemikus élű cáfolata. Nem elhanyagolható feladat azonban felfigyelni a polgári ideológusoknál jelentkező új jelenségekre, a marxizmus társadalmi és ideológiai vonzóerejének hatására a polgári álláspontot meghaladni akaró, új utakat kereső álláspontok bátorítása, segítése. Gondolnunk kell arra, hogy e polgári tudósok következetlenek, és nehezen tudnak megszabadulni az ellentmondásosan ugyan, de őszintén új utakat kereső álláspontokat a marxizmust tudatosan rágalmazó vagy meghamisító nézetektől.

Ezek az új követelmények és vonások fogalmazódnak meg azokban a felszólalásokban és írásokban, amely a polgári ideológiai elleni harc területét érintik. E tanul-

mányok a polgári filozófia és szociológia nagyszámú áramlatai közül a legbefolyásosabb és legjelentősebb irányzatok és nézetek bírálatával foglalkoznak. Így részletesen elemzik és bírálják a társadalmi haladás tagadását, korunk fő tartalmának meghamisítását, a kapitalizmus és szocializmus gyökeres ellentéte és különbségei „eltüntetését" szolgáló ún. egységes ipari társadalom elméletét, amelyet ma a polgári szociológusok legdivatosabb képviselői propagálnak.

Külön fel kell hívni az olvasó figyelmét Fedoszejevnek arra a tanulmányára, amelyben a polgári szociológusok álláspontját bírálja a háború és béke kérdéseiben. A békés egymás mellett élés elvének „elméleti" érvekkel való tagadására ma a legagresszívebb antikommunista beállítottságú teoretikusok vállalkoznak, ez a tevékenységük közvetlen politikai célokat szolgál, ezért e nézetek leleplezése nagy jelentőségű.

Fedoszejev akadémikus könyvének elolvasása meggyőzi az olvasót a marxista filozófia életerejéről, fejlődőképességéről, s arról, hogy a szovjet filozófusok tevékenysége jó például, ösztönzésül szolgálhat a hazai marxista filozófusok számára is.

Vészi Béla

Martin Birnbach: Neofreudian Social Philosophy[1]

A pszichoanalízis amerikai elterjedése már Freud életében megkezdődött. S bármilyen bizalmatlansággal nézte is Freud eleinte az amerikai pszichoanalízist arra hivatkozva, hogy módszerét nem lehetséges a kulturális hagyományok híján felületesen átvenni, a pszichoanalízis Amerikában mégis terjedt. Új lökést adott a kutatásoknak az, hogy igen sokan a hitleri fasizmus elől menekültek Amerikába, s átvitték magukkal az elképzeléseket, melyek az európai pszichonalitikus iskolákban uralkodtak. Ide tartozott Franz Alexander, Freud közvetlen tanítványainak egyike, Erich Fromm, aki Frankfurtban vált a pszichoanalízis propagátorává, Karen Horney, aki Berlinből települt át Amerikába. Ezek az áttelepültek új arculatot adtak az amerikai freudizmusnak. Miben állott ez az újdonság? Elsősorban abban, hogy az idegen környezetben sokkal közvetlenebbül és egységesebben érvényesült Freudnak az a tendenciája, mely a társadalom problémáinak kutatása felé orientálta híveit. Az, amit maga Freud rendkívül ellentmondásosan, rendkívül téves kiindulópontokból és sok téves eredményekhez jutva megtett a Totem és tabuban s több későbbi írásában — itt, Amerikában, indítékként hatott.

S ennek is megvolt a sajátos oka. Amerikában egyfelől maga a pragmatizmus és a neopozitivizmus mint hagyomány, másfelől a társadalmi kutatás lehetőségeinek elzártsága egyaránt odahatott, hogy a pszichoanalízis égisze alatt megindulhasson valamiféle társadalomtudományi kutatómunka. A pszichoanalízis tehát felszabadítóan hatott az Egyesült Államok társadalomtudományára, hiszen a lélekelemzés alkalom volt arra, hogy valamilyen címen — mégpedig nem a marxizmus címén — felvessék a társadalom nagy problémáit, hogy leszámoljanak azzal a társadalomtudományilag üres és semmitmondó véleménnyel, amely például Dewey szavaiból kicsendült: „Demokrácia? — ez annyit jelent, hogy a tapasztalat folyamata jelentősebb, mint bármely speciális siker. Speciális eredmények, melyeket elérhetünk, csak annyiban értékesek, amennyiben fel lehet őket használni a fennálló folyamat gazdagításában és elrendezésében. Ha a tapasztalás folyamata nevelő erejű lehet, akkor a demokráciában való hit nem más, mint a nevelésben és a tapasztalásban való hit." (Ld. Dewey: Creative democracy — the task before us — a „The Philosopher of the common man" c. gyűjteményes kötetben N. Y. 1940. 227. o.)

Az amerikai filozófia szerint tehát a demokrácia és tapasztalat, demokrácia és nevelés azonos fogalmak. A pszichoanalízis viszont nagyszerűen ki tudta használni ezt a véleményt, melynek Dewey természetesen csak kifejezője volt, s mely eléggé közkeletű vélemény Amerikában. Így azon a címen, hogy a nevelés és demokrácia, a nevelés és társadalom, a pszichológia és társadalom összefüggésben vannak egymással, a freudisták nagymértékben hozzájárultak az amerikai szociálpszichológia kifejlesztéséhez.

Birnbach könyvének célja az, hogy mintegy összefoglalást adjon erről a munkáról. Nem illeszti bele Freud tanainak terjedését egyáltalán az amerikai szellemi légkörbe, nem kíséri végig a folyamatot, hanem kizárólagosan azt vizsgálja, hogy

[1] Stanford University Press. Standford California 1961. 283. o.

milyen újdonságot hozott ez az amerikai pszichoanalízis Freudhoz képest. Mindenekelőtt a freudi elmélet ismertetését nyújtja, majd azokat az elemeket veszi sorra, melyek az újfreudista gondolatkörön belül szakítást jelentenek Freud bizonyos nézeteivel. Az újfreudizmusnak a pszichonalízis elméletének társadalmi hatékonysága érdekében mindenekelőtt le kellett számolnia azzal, hogy Freud a társadalmiságot csak másodlagosan, csak a felettes én kategóriájában vezette be elméletébe. Tehát az első lépés az volt, hogy megpróbálták megalapozni — legalábbis deklaratíve — az egész lelki szféra társadalmi determináltságát. A második lépés a freudi misztikumok enyhítése. Az, ami Freudnál még pusztán szexuális értelemben determinált, követőinél már egy sokkal szélesebb szféra révén determinált. Náluk a szeretet kerül középpontba s így a szexualitás mint alapvető faktor ennek a szeretet komplexumának része csupán. Kardiner szerint pl. „A belsőséges szeretet fennállhat mindenféle szexuálitás nélkül is". (48. o.) Ebből azonban következik pl., hogy a Freudnál egészen misztifikáltan szereplő Oidipusz-komplexum „sokkal inkább végtermék, mintsem ok".

Ugyanígy el kell takarítani az útból az agresszív ösztönök feltevését is, hiszen a társadalmiság vizsgálatakor az ilyen fajta megváltozhatatlan ösztönök. „pszichikai konstansok állítása tarthatatlanná válik. Horney állapítja például meg a következőt: „nem a destrukciós akarat irányít bennünket hanem az életvágy visz bennünket sokszor a destrukció útjára".... Az ember szerintünk többé nem ösztönirányította lény, mint Freud szerint, hanem képes a választásra és a felelősségre... Az emberi természet többé nem megváltozhatatlan, hanem változhat." (52. o.)

S bármennyire is felszínes irodalmi és esztétikai szempontból — az az elemzés, melyet Birnbach Sullivan, az egyik általa tárgyalt neofreudista nyomán nyújt Freud és követőinek különbségéről, mégis a lényeget írja körül. Freud valahogy úgy fogta fel a világot, mint a régi görögök, mint pl. Szophoklész. Szophoklész a közhit szerint (s ez az, ami így nem igaz) a tragédiát kozmikus szükségszerűségnek tekintette. A hasonló probléma esetén viszont Shakespeare személyes tragédiát lát. Az újfreudizmus úgy viszonylik Freudhoz, mint ahogyan Hamlet viszonylik Oidipuszhoz. Vagyis az újfreudizmus számára az ösztönök már nem jelentenek valami kozmikus tendenciát, már nem jelentenek kikerülhetetlen szükségszerűséget, az ösztönök megszűnnek mitikus lényegek lenni.

Az előbbiekből következően viszont az újfreudisták egyáltalán nem tudják felhasználni azt a fajta leírást az emberi pszichéről, melyet Freud nyújtott. Egyfelől elvész az, hogy pusztán a felettes énben lehet koncentrálni a társadalmi behatásokat, a társadalmi tendenciákat. Másfelől elveszett — mint láttuk — az ösztönvilág mindkét tagja a maga freudi nyerseségében (a szexuálitás és a destrukció is), s így Harry Stack Sullivan már kijelentheti, hogy az én, az ősvalami és a felettes én hármasságot nem tartja hasznosnak a problémák felvetése szempontjából. S Birnbachnak teljesen igaza van, hogy ez nem csupán Sullivanra vonatkozik, hanem minden új freudistára, Kardinert kivéve. Így az egész freudi elméletből nem marad meg más, mint az, hogy mindannyian elismerik a tudattalan szféra létezését — noha másképpen interpretálják, mint mesterük tette —, mindannyian hisznek a szabad asszociációk terápiai jelentőségében. Ez azonban már csak nagyon távolról hasonlít a freudi elmélethez.

Az újfreudizmusban tehát az orthodoxiának nyomát sem fedezhetjük fel. Éppen ellenkezőleg, ha a leglényegesebb freudi tételeket vesszük szemügyre, azt láthatjuk, hogy ezekből a neofreudizmusban mint társadalmi tudományban, éppen azért, mert valóságos társadalmi jelentőségeket óhajtanak analizálni, kő kövön nem maradt. Az egyetlen kérdés az, hogy jogosult-e ezt az áramlatot egyáltalán pszichoanalitikusnak nevezni. Van-e egyáltalán köze Freudhoz annak az elméletnek, mely Freudnak a lelki struktúráról adott jellemzését teljességgel elveti, mely Freud alapvető kiindulópontját, az ösztönkiindulópontot félredobja, mely kijelenti, hogy „rendkívül óvatosnak kell lennünk abban a kérdésben, hogy milyen tényezőket tulajdoníthatunk az emberi természethez tartozónak, minthogy ilyesmi (általános emberi természet — H. I.) nem létezik. Csak az „emberi természet" specifikus típusait ismerjük, melyek speciális környezeti és társadalmi feltételek hatására alakultak ilyenné." (Kardiner; ld. 71. o.) Birnbach egyáltalán nem veti fel azt a kérdést, hogy milyen alapon lehet ezeket az áramlatokat freudistának neveznünk ezek után. Hiszen éppen azon a téren kanyarodtak el Freudtól, amely téren oly joggal éri a marxista kritika is a pszichonalízis elméletét. Éppen azokban a kérdésekben tagadták meg Freudot, melyeknek eldöntése meghatározza, hogy a pszichonalízis létjogosult-e vagy sem a modern időkben. A könyv szerzője nem veti fel a kérdést, az anyag azonban, amelyet e téren nyújt, olyan finom érzékkel van kiválogatva, olyan okosan mutatja be a legfontosabb eltéréseket, hogy a válasz köze-

lébe juttat mindenkit, aki hajlandó elgondolkodni is a kérdésen. A kissé neopozitivista tárgyalási mód persze nem alkalmas a döntő kérdés felvetésére, de alkalmas arra, hogy kitűnjék: az eltávolodás Freudtól nem módszertani jellegű, hanem rendszertani természetű.

A neofreudisták megdöntötték vagy elutasították maguktól mesterük csaknem minden fontos és lényeges tételét. Megőrizték azonban a módszert. Az előttünk fekvő könyv főhibája, hogy ennek a problémának megvilágítása helyett inkább egy rendkívül óvatos, általánosságban mozgó fejezetet szentel annak a kérdésnek, hogy mivel járultak hozzá ezek a szociálpszichológusok a tudományhoz. A mi kérdésünk azonban valóban az, hogy miképpen alakult így a freudizmus a modern amerikai szociálpszichológiában, s igyekszünk a szűk terjedelmi keretek között is erre a kérdésre válaszolni. Az ösztönmithosz félretétele számos szükségszerű következménnyel jár. A legfontosabb kérdés: ha az ösztönöket nem tekintjük elidegeníthetetlen alapnak, ha az ösztönök helyett a társadalmat vesszük figyelembe a jelenségek megítélésekor, akkor milyen alapja van az emberi fejlődésnek, az emberi psziché felépítésének. Ha pusztán a társadalmi alapokat elemeznék a tudósok, akkor természetesen sematikusan járnának el. Ha viszont az emberi tudat reális kialakulását elemeznék, akkor természetszerűen módszertanilag a marxizmus közelébe jutnának. Éppen ezért két lényeges elemnél kell megállniok. Az egyik elem a társadalmiság rendkívül általános kezelése. Vagyis magát a társadalmat elvontan, történetietlenül kell tételezniök, hogy módszertanilag merev és egyenesvonalú determinánst, elméletileg pedig valami konstans elemet kapjanak. Másfelől szükség van arra, hogy a társadalmiság ne közvetlenül befolyásolja a pszichikumot, hanem a közvetítőelemek egész sorát vezessék be pszichikai szempontból determináló jellegű konstansokként. Így módszertanilag valóban hűek maradhatnak Freudhoz. A fenoméneket le lehet írni társadalmilag és pszichikailag. Éppen olyan hűen írják le ezeket, mint mesterük. Ezután a fenoméneket vissza lehet vezetni mindig változó, de mindig egyértelmű és nem mozgó gyökerekre.

Lássuk most már, hogy melyek ezek az új közvetítők egyén és a társadalom között. A szociálpszichológus számára a legkézenfekvőbb a csoportok fogalmának bevezetése, mint ezt a neofreudizmus meg is teszi. A csoport s ezen belül a család az a közvetítő, mely a társadalom problémáit és következéseit közvetíti az egyén felé. Következésképpen most már nem ösztönmeghatározottságok válnak az emberi psziché kialakulásának döntő faktorává, hanem a család, mely Frommnál úgy jelenik meg mint „a társadalom pszichológiai ágense". (65. o.) Természetesen maguk a szociális csoportok önmagukban nem jelentenek abszolút determináló erőt, ha nem lelik meg azt a „szellemi elemet", mely a csoportokat összetartja. Sullivannál tudniillik ugyanazt a funkciót tölti be a kulturális milliő fogalma, mint Frommnál a családé. (61. o.) Kardiner a speciális társadalmi konstellációkról beszél, s ezzel helyettesíti a freudi komplexum kategóriáját. De mi ezeknek a közvetítő kategóriáknak a tartalma?

A szexualitás fogalmának felváltása más fogalmakkal, az ösztönfogalom determináló erejének felváltása a csoportokban kifejlődő életérzések determinizmusával — ez jellemzi az újfreudizmust. Hogy ennek az új fogalomnak a neve és tartalma micsoda, az teoretikus szempontból tekintve már viszonylag közönyös, mert a fogalmak funkciója ugyanaz, mint Freudnál az ösztön funkciója. Frommnál például a szeretet, a feuerbachi módon felfogott szeretet válik ilyen misztikus erővé. Sullivan a modernista irányzatok nagy részében komoly szerephez jutó s elsősorban az egzisztencializmusban kidolgozott „aggódás" kategóriát tartja ilyen összefogó erőnek. Ennek megfelelően az újfreudizmus társadalompszichológiája már nem egyéni pszichológia elsősorban, mint Freudé, hanem a társadalompszichológia fogalma szerint „személyek közötti viszonyok pszichológiája" (interpersonal relations). Szerephez jutnak ebben olyan kategóriák, mint az egyén önmegvalósítása (Horney), a feszültség a fejlődés és a tehetetlenségi nyomaték között (Alexander) stb. A lényeg azonban az a módszer, melyet Freudnál is megtalálhattunk, hogy egy-egy szférát — minden egyébtől függetlenítve — a psziché demiurgoszává tesz. Így az ösztönkoncepciót felváltotta egy etikai koncepció, de szerkezetileg és módszertanilag a gondolatmenet egészen hasonló Freudéhoz. Egészen odáig juthat ez a páneticizmus, hogy — Alexander szerint — „a bűn nem morális perverzitás hiszen a morál a pszichét pozitívan alakító tényező — H. I. (hanem az elmebetegség egy formája, mellyel szemben a helyes attitűd sem az elítélés, sem pedig a megértés. A helyes orvosság az elzárás helyett a terápia." (133. o.)

Ha történetileg vizsgáljuk az utat, akkor azt láthatjuk, hogy ennek a felfogásnak egyetlen reális előzménye volt. Ez az előzmény Dosztojevszkij felfogása, tehát nem tudományos, hanem művészi előzmény. Az a páneticizmus, mely az újfreudiánizmust jellemzi, éppen úgy nem nélkü-

lözi a misztikus vonásokat, mint az orthodox pszichonalízis. Viszont a misztikus mozzanatok itt szélesebb mozgásban vannak sokoldalúbb magyarázatlehetőséget nyernek, mint Freudnál. A dosztojevszkijizmus ebben az értelemben egyfajta rajongó utópizmust és egy vallásos szerkezetet együtt jelent. Jelenti az etikum szférájának abszolút önállóvá válását, jelenti a történetietlenséget, még akkor is, ha Lasswell a homo politicus fogalmával operál. (159. o)

A visszatérés a homo politicus fogalmához — még akkor is, ha a homo eticus áll gyakorlatilag a középpontban — lépés előre. De ennek a lépésnek gyengesége rögtön megmutatkozik, ha a homo politicus fogalmát a valóságban szemügyre vesszük. Hegel nagy érdeme nem az volt, hogy elvontan hangsúlyozta a homo politicus fogalmat, hanem az, hogy konkréten úgy kezelte az embert — még ha idealista módon torzítva is —, mint homo historicust. A történetiség jelenti a lényegét minden társadalmiságnak. A történetiségből lehet csupán megérteni az ember egész lelkialkatát, nem pedig az etikumból. Marx azután ezt a történeti ember fogalmat konkretizálta, és így alakult ki nála az a kép az emberről, melynek a lényege, hogy az ember összes szféráit történeti elemzés segítségével lehetséges megérteni csupán.

Jellemző a történelemtől való idegenségre az, hogy a neofreudizmus a legnagyobb utópiateremtő mozgalom napjainkban. Ha az etikumból indulunk ki, ha Dosztojevszkij módján pl. a bűnt az etikum és pszichikum elvont kölcsönhatásából magyarázzuk — s a bűnhődést még inkább —, szükségképpen kell gondolatvilágunknak utópiákba torkolnia. Birnbach ismerteti ezeket az utópiákat, de nem érti meg az összefüggést az utópiák és elméletek között. Ennek ellenére — ha nem is elméleti koncepció jegyében, de deskriptíven értékes útmutatót ad az újfreudizmus tanulmányozásához. *Hermann István*

NYILATKOZAT

A Magyar Filozófiai Szemle 1965/2. számában „A modellalkotás mint tudományos kutatási módszer" c. cikkem 1.3, 2.1 és 2.2.3 pontjának kidolgozásánál támaszkodtam Hársing László „Az analógia fogalma és szerepe a tudományos kutatásban" c. kéziratos dolgozatára, és az említett cikkben szereplő irodalmi utalásokra.

Horváth Imre
tudományos kutató

E szám szerzői:

Lukács György akadémikus,
Pernye András zenetörténész,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György egyetemi hallgató,
Vincze Károly zenetanár, a TIT filozófiai szakosztályának tagja,
S. Amsterdamski egyetemi tanár (Lengyelország),
Lakits Pál, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Román nyelvek és irodalmak tanszékének adjunktusa,
Simon Endre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa,
Kulcsár Kálmán, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos főmunkatársa,
Garai László, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Almási Miklós, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,
Vészi Béla, az MSZMP Pártfőiskolájának helyettes igazgatója,
Hermann István gimnáziumi tanár.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Dáloki János
A kézirat nyomdába érkezett: 1965. III. 22. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 15.75 (A/5) ív

65.60522 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Дьёрдь Лукач: «Отчуждение» как центральное философское понятие «Феноменологии духа» 565
Андраш Перне: Теория музыкального повторения (конспект) 593
Антал Мюллер: О микрофизической роли измерительного взаимодействия 613
Дьёрдь Бенце: «Логика» развития науки в неопозитивизме 625
Карой Винце: Научное предвидение общественного развития 660
С. Амстердамски: К вопросу об объективных интерпретациях вероятностных суждений 672

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

Монтескье: Réflexions sur les causes du plaisir qu'excitent en nous ouvrages d'esprit et les productions des beaux-arts 700

ДИСКУССИЯ

Эндре Шимон: Об истолковании одного места «Метафизики» 721

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Введение в демографию *(К. К.)* 725
Иштван Херманн: Зигмунд Фрейд или авантюра психологии *(Ласло Гараи)* 729
От ключа шифра до эстетики *(Миклош Альмаши)* 734
Коммунизм и философия *(Бела Веси)* 736
Мартин Бирнбах: *(Иштван Херманн)* 739

CONTENTS

ESSAYS

György Lukács: The "Alienation" as the Central Concept of Philosophy in the "Phenomenology of Spirit" 565
András Pernye: The Theory of Repetition in Music: An Outline 593
Antal Müller: The Role of the Reciprocal Effect of Measurement in Microphysics 613
György Bencze: The Neo-Positivistic "Logic of the Development of Science" 625
Károly Vincze: Scientific Prediction in Social Development 660
S. Amsterdamski: Objective Interpretations of Empirical Probabilistic Sentences 672

FROM THE CLASSICS OF PHILOSOPHY

Montesquieu: Reflections of the Cause of Joy Aroused in us by the Products of Spirit and the Fine Arts 700

DISCUSSION

On the Interpretation of a Passage of the Aristotelian Metaphysics *(Endre Simon)* 721

CRITIQUE AND REVIEW

Introduction into the Demography *(K. K.)* 725
István Hermann: Sigmund Freud or the Adventure of the Psychology *(László Garai)* 729
From the Key to Sign up to the Aesthetics *(Miklós Almási)* 734
Communism and Philosophy *(Béla Vészi)* 736
Martin Birnbach: Neofreudian Social Philosophy *(István Hermann)* 739

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

György Lukács: »L'aliénation«, concept philosophique central de »La phénoménologie de l'esprit« 565
András Pernye: La théorie de la répétition musicale (esquisse) 593
Antal Müller: Du rôle de la rétroaction microphysique dans les processus de mesure 613
György Bence: La »logique« du développement de la science dans la conception néopositiviste 625
Károly Vince: De la prévision scientifique du développement social 660
S. Amsterdamski: De l'interprétation objective des phrases empiriques de probabilité 672

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Montesquieu: Réflexions sur les causes du plaisir qu'excitent en nous les ouvrages d'esprit et les productions des beaux-arts 700

DISCUSSION

Endre Simon: De l'interprétation d'un passage de la »Métaphysique« 721

REVUE ET CRITIQUE

Introduction a la démographie *(K. K.)* 725
István Hermann: Sigmund Freud ou l'aventure de la psychologie *(László Garai)* 729
Yvette Biró: Le langage formel du film *(Miklós Almási)* 734
P. N. Fedoseev: Communisme et philosophie *(Béla Vészi)* 736
Martin Birnbach: Neofreudian Social Philosophy *(István Hermann)* 739

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 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 IRODA 1. számú HÍRLAPBOLTJÁ-ban, Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76 és bármely postahivatalban.
Csekkszámlaszám: egyéni 61.257, közületi: 61.066; MNB egyszámlaszám: 8.
Előfizetési díj egy évre 54,— Ft

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

FILOZÓFIAI INTÉZET KÖNYVTÁRA

KILENCEDIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1965

A tartalomból:

BIRÓ GÁBOR
„Fenomenológia" és modell

MÉREI GYULA
A polgári történettudomány válsága Nyugat-Németországban

HORVÁTH JÓZSEF
A mozgásformák összefüggéséről

MAKÓ ISTVÁN
A tér és idő értelmezésének néhány problémája

PERNECZKY GÁBOR
Javaslat a minőségi változás deduktív tárgyalására

A. POLIKAROV
A világegyetem termodinamikájának problémájához

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

8

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Biró Gábor: „Fenomenológia" és modell (A fizikatörténet néhány ismeretelméleti tanulsága) 745
Mérei Gyula: A polgári történetszemlélet és történettudomány válsága Nyugat-Németországban a II. világháború után 763
Horváth József: A mozgásformák összefüggéséről 799
Makó István: A tér és idő értelmezésének néhány problémája 823
Perneczky Gábor: Javaslat a minőségi változás deduktív tárgyalására 851
A. Polikarov: A világegyetem termodinamikájának problémájához. Miért tarthatatlan a világmindenség hőhalálának hipotézise? 871

VITA

Schück Tamás: Néhány gondolat a speciális relativitáselmélet tér- és időszemléletének filozófiai kérdéseiről 886

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Márkus György — Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában (Vitányi Iván) 892
Dr. Vigh József: A fiatalkori bűnözés és a társadalom (Péteri Viktória) 895
Selye János: Életünk és a stress (Vereczkei Lajos) 897
Niels Bohr: Atomfizika és emberi megismerés (Müller Antal) 901
A tudományos megismerés logikájának problémái (Altrichter Ferenc) 903
Georges Sorel — egy amerikai radikális szemével (Heller Ágnes) 909
Tudat és gép (Szalai Pál) 916
Georg Boas: The Heaven of Invention (Almási Miklós) 918
Folyóirat-ismertetések 920

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

„Fenomenológia" és modell

(A fizikatörténet néhány ismeretelméleti tanulsága)

BIRÓ GÁBOR

1. Bevezetés

Természettudomány és filozófia, ezen belül fizika és filozófia kapcsolatában fontos közvetítő lehet a tudománytörténet, mégpedig mindkét irányban.[1] Lenin az ismeretelmélet és a dialektika kidolgozásáról szólva első helyen említi az egyes tudományágak története tanulmányozásának szükségességét.[2] Sőt egyenesen azt mondja, hogy Hegel és Marx művét folytatni annyit jelent, mint dialektikusan feldolgozni az emberi gondolat, a tudomány és technika történetét.[3] A tudománytörténet dialektikus feldolgozása, a tudománytörténet ismeretelméleti-módszertani tanulságai fontos segítői lehetnek a szaktudományok továbbfejlesztésének is, megóvhatják őket — főleg forradalmi időszakaikban — zsákutcáktól és mellékvágányoktól, és segíthetnek kijelölni a továbbhaladás irányát. Természetesen a tudománytörténet materialista és dialektikus vizsgálatáról beszélünk, amely elég „határozott" ahhoz, hogy a tudomány fejlődésének minden esetleges aktuális látszata ellenére megőrizze a tudomány materialista alapjait, de ugyanakkor elég „rugalmas" is ahhoz, hogy ne engedjen a történelem során akármennyire is eredményesnek bizonyult módszertani elveket megmerevíteni és rákényszeríteni a további kutatásra.

Dolgozatunkban történeti vizsgálat alapján a fizikával kapcsolatos neopozitivista felfogás ismeretelméleti gyökereinek a feltárásához szeretnénk hozzájárulni: a „fenomenológia" és a modellalkotás szemszögéből a klasszikus fizika hatásterjedési problematikáját kívánjuk nyomon követni.

A modellalkotással szembeállított fenomenológia[4] a fizika filozófiai irodalmába Mach nyomán a XX. század fordulójától vonult be. A fizika tárgyának, feladatának fenomenológikus felfogása azonban nem sokkal később jött

[1] A tudománytörténet világnézeti jelentőségének felismerését az erre vonatkozó irodalom nemzetközi fellendülése is bizonyítja.

[2] Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961. 340. o.

[3] Uo. 129—130. o.

[4] Cikkünkben a modellalkotásról csak mint a valóságtól az ismeret felé vezető folyamat mozzanatáról beszélünk, nem pedig mint az ismerettől a gyakorlati megvalósítás, illetve a tanítás felé vezető út eszközéről. Fenomenológikus felfogás alatt pedig a fizika története során többször uralkodóvá váló azt az álláspontot értjük, amely szerint a fizika tárgya csak a jelenségek szintje, feladata pedig csupán a kísérleti eredmények rendezése, míg a kísérleti adatok mögé hatolás, a jelenségek mögötti lényeg feltárása már nem tartozik a hatókörébe. Általánosan elterjedt a fizikában az a terminológia, hogy egy elméletet, amely nem ad mélyebb magyarázatot a vizsgált jelenségkörre, fenomenológiainak neveznek, pl. fenomenológikus termodinamika, szemben a kinetikus-statisztikus elmélettel. E terminológia pontatlanságáról később még lesz szó.

létre, mint maga az önállósult fizika. Épp ezért alkalmas különösen ez a problémakör a modern (és klasszikus) fizikával kapcsolatos pozitivizmus ismeretelméleti gyökereinek vizsgálatához. Leegyszerűsítés volna ugyanis megállni annál az állításnál, hogy a klasszikus és modern fizika pozitivista interpretációi a polgári filozófia hatásának következményei. Konkréten ki kell mutatni: miért lehet (és lehetett) a pozitivizmus oly nagy hatású a fizika filozófiai kérdéseiben.[5] Fel kell tárni e hatás lehetőségének a fizika történeti menetében rejlő ismeretelméleti forrásait.

Vizsgálatunk tárgyául azért választottuk a fizikai hatás terjedése problémájának alakulását, mert ez a fizika történetének egyik kulcskérdése. Az a kérdés ugyanis, hogy hogyan terjed a hő, a fény, az elektromosság stb., a szoros értelemben vett hatásterjedés kérdésére adandó válasz keresése mellett minden korban az adott fizikai folyamatok mibenlétére vonatkozó probléma megválaszolását is feltételezi. A hatásterjedésről alkotott nézetek történetén belül, továbbá a modern fizika szempontjából különös jelentőségű az erőtérfogalom kialakulása, hiszen ez a modern fizika hatásterjedés koncepciójának, de anyagszerkezeti felfogásának is középponti fogalma.

Dolgozatunkban tehát a hatásterjedés probléma történetét kívánjuk nyomon követni a távolhatás XVIII. sz.-i felfogásától a XIX. sz. végi erőtérfogalom kialakulásáig. E történeti vizsgálat alapján szeretnénk adalékot nyújtani a fenomenológia és modellalkotás viszonyának — a ma számára is fontos — ismeretelméleti, kutatási módszertani kérdéséhez.

2. *A súlytalan anyagoktól a természet egységéig*

Az újkori fizika a Galilei—Newton fejlődési iránnyal kezdődik, pontosabban Newtonnál már bizonyos lezáródásig is eljut. Ez a fejlődési irány nemcsak a skolasztika természetszemléletével való küzdelemben vívja ki a fizika önállóságát, hanem ellenfélre talál a szintén a skolasztika elleni harcban megszületett karteziánizmusban is.

A fizikai kutatás módszertani alapja nem lehetett Descartes racionalizmusa, különösen nem akkor, amikor az adatgyűjtés elsődleges feladatát kellett elvégezni. Ekkor a karteziánizmus átfogó világmagyarázatra való igénye nem mutathatott és nem mutatott a fejlődés fő irányába, jóllehet világmagyarázatának sok részlete igaznak bizonyult, pl. a mozgásmegmaradás (impulzusmegmaradás), a mozgásfajták egymásba alakulásának gondolata stb. A testeknek res extensaként való felfogása korai előfutára a mai erőtérfogalomnak, az örvényelmélet mint közelhatáselmélet korai ellenfele a később kialakuló newtoniánus távolhatás koncepciónak. Mégis mindezek saját korukban a fejlődés „kerülő útjának" bizonyulnak.[6]

A Descartes-féle impulzussal szemben a newtoni dinamika alapfogalma az erő. A newtonianizmus minden fizikai jelenséget erőhatásokra vezetett

[5] A fizikai idealizmus a legutóbbi évtizedben távolodni látszik a pozitivizmustól. Lásd erről részletesebben Biró G.: A fizikai idealizmus történeti periodizációjához. Az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Tudományos Közleményei, 1965. 1. 3—18.

[6] E kifejezést igen találóan Mátrainé Zemplén Jolán használta a karteziánizmusra „A magyarországi fizika története"-ben (Akadémiai Kiadó, 1961. 45. o.). Hasonló kerülőút például a XVIII. sz.-ban a hő mozgásként való felfogása, amikor a kisebb igazságtartalommal bíró hőanyagelmélet a hőjelenségek vizsgálatának a kísérleti alapja.

vissza. A sokféle jelenségnek sokféle erőhatás felel meg. A különféle erők nem lehettek az egyetlen érzékelhető anyag őstulajdonságai — különféle anyagfajtákat kellett feltételezni, ezek őstulajdonságai voltak az erők. Ilyen anyagfajták: a hőanyag, az elektromos és a mágneses folyadékok stb. Ezek egymáshoz való viszonya tisztázatlan, csak az a biztos, hogy súlytalanok. (Innen adódik összefoglaló elnevezésük: imponderabilia.)

A newtoni dinamika folyománya tehát a súlytalan anyagok és a távolható erők feltételezése. Vagyis az a newtoni dinamika hoz létre „rejtett ható"-kat, amely a skolasztika rejtett tulajdonságai és rejtett okai elleni küzdelemben a legtöbb eredményt érte el. A XVII. sz.-ban már a skolasztika ellenében Gilbert-től Descartes-on és Hobbeson keresztül Hooke-ig és Huyghensig csak a közelhatást ismerik el tudományos magyarázatnak. A történelem sajátos dialektikája, hogy éppen a fizika tételez fel a XVIII. sz.-ban új rejtett hatásokat.

A fejlődésnek ez az ellentmondásossága ellentmondó értékelést eredményez: a XIX. sz.-i materialista igényű fizikus szerző — C. Isenkrahe — azt hánytorgatja fel Newtonnal szemben, hogy ennek kortársa, R. Bentley, a newtoni távolhatásra alapozhatta istenbizonyítását; a XX. sz. miszticizmusra hajló tudománytörténésze — Dampier — pedig azt emelheti ki, hogy a newtoni távolhatásra hivatkozva egy ateista materializmus született a XVIII. sz.-ban. Ezen ellentmondásos értékelés közvetlen alapja az a tény, hogy a newtoni fizikában a hatásterjedés mechanizmusa szükségképpen kidolgozatlan. Igaza van M. Zemplén Jolánnak, mikor Descartes messze a XVIII. sz.-ba nyúló hatásának főokát a newtoni fizika e belső gyengeségében látja.

A newtoni fizika nagy sikerei következtében az imponderabilia-tan és a távolhatás modelljei is teljesen általánosakká váltak a XVIII. sz.-ban. Itt a modellalkotás sajátos esetével állunk szemben. E modellek is kísérleti eredményekből származó absztrakciók, és makacsul tartani fogják magukat a létüket határozottan tagadó újabb kísérleti tények felmerülése ellenére is, jóllehet olyan álláspont hozta őket létre, amely nem tartotta lényegesnek a modellalkotást, hanem pusztán a kísérleti eredmények fenomenológikus leírását akarta nyújtani. Ezt a pusztán fenomenológikus leírásra való törekvést tükrözi a jelenségkörönként más-más anyagfajta és erőhatás feltételezése.

Még inkább mutatja ezt a tendenciát a newtoni dinamika logikáját következetesen továbbvivő — saját korában igen nagy hatású — Boscovich-féle álláspont. Itt tulajdonképpen már csak tárgyi modell nélküli, távolságfüggő erőhatások léteznek, pontosabban egyetlen erő, amely a távolság függvényében többszörösen vált a taszító és vonzó hatás közt. Az anyag Boscovichnál kiterjedés nélküli pontokból áll; a szilárd testben például a részecskék épp olyan távolságban vannak, ahol a taszító erő vonzásba csap át, ezért a részecskék távolításra vonzással, közelítésre taszítással reagálnak. Boscovichnál tulajdonképpen egy távolhatást leíró erőfüggvény az egyetlen modell, az anyagszerkezet háttérbe szoruló kérdés.

Az összkép hiánya, az imponderabilia-modellekre szaggatottság, illetve a tárgyi modell nélküli egyetemes erőfüggvény keresése — ez jellemzi a XVIII. sz. fizikáját.[7] Mivel a fizika ekkor az egyes jelenségcsoportok *részlet*vizsgálatán még nem jut túl, nem jut el a jelenségcsoportok közötti *kapcsolatok* kutatásáig,

[7] A kémia Lavoisier-vel kezdődő korszaka hamarabb fordul az anyag lényegének kutatása felé, mint a fizika.

megelégszik a súlytalan anyagokra daraboltsággal, illetve nem keresi a matematikai leírás mögötti közös lényeget.

Ezért nincs semmi visszhangja a távolhatás és az imponderabilia-tan korai ellenfelének, Eulernak.[8] Ezért hatnak a természet egységét bizonyító XVIII. sz. végén új eredmények is a világkép szétdaraboltságának fokozása irányában. Gondolunk a Galvani—Volta-féle felfedezésre, amelyet kezdetben újfajta elektromosság megtalálásának véltek. Ezért bizonyulnak gyengének Young érvei, midőn 1801-ben a hullám interferencia gondolatát a Newton-féle gyűrűkre alkalmazza. Ezért sikkadnak el Rumford és Davy a súrlódáskor keletkező hőfejlődésre vonatkozó kísérleti eredményei. Pedig ezek közvetlenül cáfolják a hőanyag megmaradását, és ezáltal közvetve a hőanyag elméletét, hiszen minden imponderabilia-elmélet alapfeltevése az anyagállandóság volt.

Végül mégis a Yuong—Fresnel-fényelmélet üti az első rést az imponderabilia-tanon. Sikerült kimutatni a fény hullámjellegét, éspedig — Huyghens eredeti longitudinális feltételezésével szemben — azt, hogy a fény transzverzális hullám. A rezgés hordozója a már korábban is feltételezett éter.

Nehézség azért még sok marad fenn, ezek közül a legsúlyosabbnak az látszik, hogy semmiféle rugalmasságtani elv alapján nem magyarázható meg, hogy miért csak transzverzális lehet a hullám a rugalmas, szilárd éterben. Márpedig a polarizáció csak transzverzális hullámmal értelmezhető.

Mindenesetre a Fresnel-féle hullámelmélet sajátos cáfolata az imponderábilia-tannak. A fény éterhullám elmélete nem anyagfajtával, hanem az anyag *mozgásával* magyaráz, és közelhatást tételez fel. Ez jelentős lépés a hatásterjedésről alkotott nézetek történetében, mert vele a súlytalan anyagokkal és távolhatással történő magyarázási mód általános jellege kezdett meginogni a XIX. sz. első évtizedeiben. Az éter ugyanis — a *különféle* súlytalan anyagok helyett — minden jelenségcsoport magyarázatának alapja lehet.

A másik terület, ahol a XIX. sz. elejétől kezdődően megindul a természet egységének természettudományos feltárása felé vivő kutatás: az elektromosságtan.

Wollaston már 1801-ben felveti, hogy a galvánelektromosság és a dörzselektromosság azonosak. 1800-tól sikerül az árammal kémiai bontást végrehajtani (Davy). És hamar megszületik a hipotézis (Davy—Berzelius), hogy a kémiai kötés és az elektromos vonzás azonos jelenségek. Miután pedig Oersted 1820-ban észleli az áram mágneses hatását, Ampère ebből és az áramok kölcsönhatásából felállítja a mágnesességre vonatkozó elméletét, amely szerint a mágnesesség nem külön anyaghoz kötött, hanem elektromos köráramok keltik. Ezzel újra eggyel csökkent az imponderabilia-szám.

Faraday felismeri az elektromos áram kémiai hatásának kvantitatív törvényszerűségeit (1833—34.), valamint az elektromosság és mágnesesség kölcsönhatását jelentő indukció törvényszerűségeit (1838). Joule méréseket végez az áram hőhatására vonatkozóan (1840), és korábbról már ismert a termoelektromosság jelensége is (Seebeck, 1822).

Az 1840-es pillanatkép tehát: jóllehet már nem tételezik fel fényanyag és mágneses anyag létét, de még nem dőlt meg az imponderabilia és a távolhatás elmélete általában; a súlytalan és súlyos anyag mellett megjelent az éter, és

[8] Korabeli részletes optikatörténet például alig említi meg Euler fénytani hipotézisét. (J. Pristley: History and present state of discoveries relating to vision light and colours. London, 1772. 343. o.)

a távolbaható erő mellett az éterben helyről-helyre történő nem pillanatszerű hatásterjedés. Mindehhez járult a kémiai atomelméletben való átmeneti bizalmatlanság, mert a különböző izomériák, metamériák, polimériák és allotróp módosulatok összeférhetetlennek látszottak az atom oszthatatlanságával.[9] Még sincs igaza az egyébként kitűnő Rosenberger-féle fizikatörténetnek, amikor ezt a helyzetet úgy értékeli, hogy az állapot egyre zavarosabb.[10] Mert jóllehet a részletekben még nincs lényeges változás a XVIII. sz.-hoz képest, a világkép egységesedése felé tett lépések azonban egészükben mégis döntő változást jeleznek. A jelenségek egyetemes összefüggésének gondolata a korábban külön-külön vizsgált jelenségcsoportok közti kapcsolatok feltárulása révén természettudományos kutatási elvvé kezd válni. Gondoljunk az elektromosság és kemizmus, elektromosság és mágnesesség, elektromosság és hőjelenségek kapcsolatának ez idő tájban feltárt törvényeire.

3. Energiaelv és anyagszerkezeti kutatások

Ahhoz, hogy a jelenségek egyetemes összefüggésének gondolata természettudományos-fizikai elvvé válhasson, meg kellett találni a különböző jelenségekben, folyamatokban kvantitatíve megragadható közöset. A XIX. sz. derekának mechanisztikus beállítottsága számára nyilvánvalónak tűnt, hogy a jelenségek közti összefüggések alapját a mechanika törvényeiben keressék. Így kézenfekvőnek látszott, hogy a jelenségek közös jellemzője az, hogy minden jelenség az anyag (helyváltoztató) mozgása. Ez a felfogás konkrét hipotézis formát először a hőtanban öltött: a hő nem más, mint mozgás; de mivel a hőjelenségeknél nem vagy nem feltétlenül a test egésze mozog, szükségszerű segédhipotézisként adódik az atomizmus feltételezése.

E modellalkotások vezetnek az energiamegmaradás és -átalakulás törvényének feltárásához, egyáltalán az energiafogalom tisztázásához. Az energiafogalom révén pedig sikerült megtalálni a különböző jelenségcsoportokban közös, azokat összekötő fizikai mennyiséget.

R. Mayer még csak azt teszi fel, hogy a mozgás *átalakul* hővé, és így számol ki mechanikai hőegyenértéket. Vagyis már nem fogadja el a hőanyagelméletet, a hőanyagállandóságot, de kora fenomenológiai áramlatának hatása alatt nem jut el a hő mibenlétére vonatkozó új hipotézisig.[11]

Joule (1842) és Helmholtz (1847), akik már a hő molekulárkinetikai felfogása alapján állanak, az energiaelv általánosabb és pontosabb megfogalmazásáig jutnak el. Az energiaelv fizikatörténeti szerepének, heurisztikus jelentőségének méltatása elvezetne tárgyunktól,[12] így csak azt kívánjuk hangsúlyozni, hogy felfedezése korában egyik legalapvetőbb jelentősége fogalomtisztázó

[9] A. Ladenburg: Vorträge über die Entwicklungsgeschichte der Chemie in den letzten hundert Jahren. Braunschweig, 1887. 188. o.

[10] F. Rosenberger: Geschichte der Physik. Braunschweig, 1887. III. köt. 326. o.

[11] Nála is egyértelműen kimutatható azonban, hogy a jelenségek egyetemes összefüggésének gondolata vezette felfedezéséhez. Biró G.: A hő problémája és az energia fogalom kialakulása a 19. sz. első felében. Fizikai Szemle, 1960. 6. sz. 165—173. o.

[12] Gondoljunk például arra, hogy a neutrino feltételezése az energia- (és impulzus-) megmaradás törvényének követelménye volt, és ma a neutronfizika önálló tudományággá kezd kifejlődni.

szerepében volt. Mozgás, mozgásmennyiség, erő, impulzus, energia, munka mindezideig tisztázatlan fogalmak voltak. (Például az úgy elhúzódó Descartes—Leibniz-vita a mozgás mértékéről szintén e fizikai mennyiségek dimenzionális tisztázatlanságából fakadt.)

Az energiaelv az energiafogalom pontossá tételét hozta magával, és ezzel dimenzionális és így tartalmi megkülönböztetését az erőfogalomtól, és ezáltal az összes említett és korábban összezavart mennyiségek tisztázást nyertek.

A hőtan fejlődésének döntő szerepe volt az energiatörvény feltárása felé vezető úton, és az energiatörvény közvetlen lökést a fizika fejlődésének éppen a hőtanra való visszahatáson keresztül ad. Az atomizmus, a molekulárkinetikai modellalkotás elengedhetetlen előfeltevés — ahogy akkor nevezték — a mechanikai hőelmélet két főtételének felállításához.[13]

A mechanikai hőelméleten alapuló további kutatások pedig az előfeltevésüket képező atomizmus hipotézisét az első fizikai atomelméletté szilárdítják. A kinetikus gázelmélet azért tekinthető már fizikai atomelméletnek, nem pedig természetfilozófiai spekulációnak, mert — a molekulák méretére, számára, közepes sebességére és szabad úthosszára vonatkozó stb. — állításai közvetve kísérletileg ellenőrizhetők voltak.

Ez a fejlődési folyamat nemcsak egy súlytalan anyag feltételezését szünteti meg, hanem egészen új irányt ad a fizikai kutatásnak. A newtoni fizika fejlődése termelte ki a XVIII. sz.-ban azt a fenomenológiai irányzatot, amelynek számára az imponderabiliatan éppen a jelenségekhez való ragaszkodást jelentette, és amely az erőtörvények kutatása közben egyre kevésbé fordított gondot az anyagszerkezeti kérdésekre, meta-fizikai problémának tekintve őket. A mechanikai tárgyi modellalkotás a kinetikus gázelméletben, illetve a vele elszakíthatatlanul összefüggő atomelméletben éri el első és döntő sikereit. És a fizikai vizsgálatok iránya ezzel az imponderábilia semmit sem magyarázó feltevése és az erőtörvények keresése helyett az anyagszerkezeti kutatások felé terelődik. Ha ugyanis — az energiamegmaradás és -átalakulás törvénye értelmében — a természeti hatások kölcsönösen egymásba alakulhatnak, akkor nem lehetnek változhatatlan elemi anyagfajtákhoz kötöttek. A fizikai kutatás tehát nem merülhet ki az erőtörvények vizsgálatában.[14]

A hatásterjedésről alkotott nézeteket a kinetikus gázelmélet úgy alakította át, hogy feleslegessé tette a távolható *taszító* erők feltételezését. A bizonyos távolságból taszító hatást kifejtő erő hipotézisét ütközésmodell helyettesíti. Ez azonban nem jelenti a távolhatás egészében való kiküszöbölését. Távolba ható *vonzóerőt* továbbra is fel kell tételezni.

[13] Ezt Clausius maga elismeri. Lásd erről részletesen Biró G.: A hőtan fejlődése és az első fizikai atomelmélet kialakulása a 19. sz. derekán. Fizikai Szemle, 1962. 1. sz. 11—16. o.

[14] Jellemzésül arra, hogy milyen mélyen rögződött az a felfogás, hogy a fizika az erők tudománya: Eisenlohrnak a XIX. sz. derekán Közép-Európában olyannyira elterjedt fizikatankönyve még 1863-as IX. kiadásában is úgy definiálja a fizikát, mint „a szervetlen természetben végbemenő változásokat meghatározó erők tudománya" (1. o.). Amikor nem sokkal később Maxwell azt írja, hogy a fizika tárgya az energia különböző fajtáinak és egymásbaalakulásuknak tanulmányozása, akkor ez már anyagszerkezeti kutatásokat jelent, mert ugyanott azt is mondja, hogy az anyagi rendszer energiája az anyag konfigurációja és mozgása által meghatározott. (J. C. Maxwell: Matter and Motion. Német ford. Braunschweig, 1881. 1. és 104. o.)

Ugyanakkor a fény hullámelmélete az étermodell révén már közelhatást követel meg: a transzverzális hullámzás az éterközegben folytonosan terjed.[15]

Az energiatörvény és a kinetikus gázelmélet birtokában feléled az anyagszerkezeti kutatás, de tisztázatlan az éter és a súlyos anyag kapcsolata, a feltételezett kétfajta erőhatás (közelhatás-távolhatás) „kapcsolata" pedig az egymást kizáró ellentmondás.

A hatásterjedés probléma történetében alapvetően új helyzetet a fizikának egy, a XIX. sz.-ban rohamléptekben fejlődő ága, az elektromosságtan hoz (egyúttal új irány megindulását jelezve).

4. A newtoni erőfelfogás elektromosságtani bírálata

Einstein az elektromosságtan és mechanika konfliktusát a XX. sz. elején — a speciális relativitáselmélettel — az elektrodinamika javára döntötte el.

Az elektromosságtan és a mechanika egy korai ellentmondása már a XIX. sz. derekán felmerül.

A XIX. sz. közepére a természet egységének gondolata egyre átfogóbban határozza meg a természettudományos kutatást. Az energiaelv ennek terméke, és ugyanakkor egzakt természettudományos megalapozása. Ekkor már a természet egysége bizonyítékának fogják fel azt is, hogy a gravitációra, valamint az elektromos és a mágneses jelenségekre vonatkozó törvényszerűségek (általános tömegvonzás és Coulomb-törvények) azonos alakúak: ezt minden természeti erő alapvető sajátosságának tekintik.

Az áramok kölcsönhatására vonatkozó Ampère-féle elektrodinamikai törvény (1820) az első, amely már ellentmond a newtoni erőfelfogásnak. Ez ugyanis olyan erőhatás felfedezése, ahol az erőhatás függ a ható testek *mozgásától* is. Az Ampère-féle elektrodimanikai erők legalábbis annyiban mozgásfüggőek, hogy az elektromosság nyugalmi állapota esetén fel sem lépnek. A mozgásállapottól való függés pedig ellentmond az erők newtoni összegezési törvényének.

A mechanika és elektrodinamika ezen ellentmondása ekkor még nem válik konfliktussá. Ampère megoldása — a kérdés ilyen kiélezett felvetésének a megkerülésével — az, hogy az áramerősséget vezeti be alapfogalomnak a töltés (mozgó töltés) helyett. A fenomenológikus felfogás az Ampère-törvényt jelenségleírásnak, nem pedig újfajta erőtörvény felfedezésének tekinti.

A hatásterjedés-probléma szempontból nagyobb jelentőségűnek bizonyult W. Weber elektrodimanikai alaptörvénye, amely a Coulomb- és az Ampère-törvényt akarja egy általános törvénybe foglalni (1846). Célkitűzése, hogy a newtoni erőfelfogást alkalmazza következetesen az elektrodinamikára, levezetett alaptörvénye mégis bizonyos cáfolata annak, amennyiben explicit

[15] Igen érdekesen hozza kapcsolatba a fény hullámelméletét és az atomizmust P. G. Tait, akinek W. Thomsonnal közösen írt természetfilozófiai könyvén nemzedékek nevelkedtek. Az atomizmust — a többi között — úgy bizonyítja, hogy a fénydiszperzió csak akkor következhet be, ha az anyagrészecskék egymástól való távolsága nagyságrendileg megegyezik a fény hullámhosszával. Ezzel egyúttal azt is bizonyítja, hogy az anyag atomos inhomogenitása legalábbis a fényhullámhossz nagyságrendjében kezdődik. (P. G. Tait: Vorlesungen über einige neue Fortschritte der Physik. Braunschweig, 1876. 249—52. o.)

mozgásállapotfüggő erőhatást tartalmaz.[16] Az áramot dualisztikusan, pozitív és negatív elektromosság egyidejű, ellentétes áramlásának fogja fel, és az Ampère-törvényből olyan formulához jut, amely sztatikus esetben a Coulomb-törvényt adja vissza, és amely szerint az elektromos tömegek egymásra kifejtett erőhatása függ a sebességtől és a gyorsulástól is. Ez kifejezett áttörése a newtoni erőfogalomnak, jóllehet ez az erő is távolható.

A Weber-féle alaptörvény érdekes történelmi példája az olyan erőfelfogásnak, amelyben az erő távolható, és mégis időtől függő. Az erőhatás időbelisége tehát nem elégséges kritériuma a közelhatásnak.[17]

A Weber-féle alaptörvény nagy hatású volt szinte a XIX. sz. végéig. A gravitáció problémáját is ennek segítségével próbálták megoldani. Végső soron mégis zsákutcának bizonyult, jóllehet a hatások sebességfüggésének gondolata később, egészen más oldalról, beigazolódik a relativitáselméletben.

A történelem egy másik — a XIX. sz. közepén a newtoni erőfelfogással szemben fellépő — elektromosságtani irányzatot igazolt, éspedig a Faraday által elindított vonalat.

Maxwell, Faraday munkásságának közvetlen folytatója, Faraday-t az elektromosságtan Newtonjának nevezte. Faraday jelentősége azonban a hatásterjedés történetét illetően is a Newtonéhoz fogható.

Faraday kutatói alapállását már kezdettől a természet egységének gondolata hatja át.[18] Már az energiaelv kidolgozása előtt éppen ezen az alapon bízik az „erőmegmaradásban". Az elektromosságtan kontakt elméletének híveivel úgy vitatkozik, hogy ha igazuk lenne, akkor az áram semmiből létrejövő erőhatás volna, és akkor ez az erő minden egyéb természeti erőtől különböznék.

Ugyanez az alapállás vezeti azon kísérletsorozathoz, amellyel kimutatja, hogy a dörzselektromosság és a galvánáram minden hatásukban azonosak. De ez a gondolat vonul végig egész életművén: gondoljunk az elektromosság és kemizmus, valamint az elektromosság és mágnesesség kölcsönkapcsolatára vonatkozó nagyjelentőségű munkásságára.

Mikor elektromos árammal történő kémiai bontási kísérletsorozatát (1833—34) értelmezi, már akkor polemizál a távolhatás híveivel. Kimutatja, hogy a folyadékban részecskék mozognak, és az áramnak nem pólusai vannak, amelyek a folyadékon át vonzó hatást fejtenének ki, hanem az áramot erőtengelynek tekinti, amelynek mentén hatnak erők a részecskékre ellentétes irányban, és így jön létre a kémiai rokonságot legyőző felbontásuk.

A „sztatikus indukció" — így nevezte az influenciát — kísérletsorozatával pedig azt akarja bizonyítani, hogy a hatás itt nem egyenes vonalúan terjed, ami pedig azt jelenti, hogy nem lehet távolhatás, utóbbinak alapfeltevése ugyanis az egyenes irányú terjedés. Így közelít a *közeg* vizsgálatához, amelyben

[16] Elektrodynamische Maasbestimmungen. Abhandl. bei Begründung d. K. sächs Gesellschaft d. Wissenschaft, 1846. I.

[17] M. B. Hesse ezzel szemben arra mutat rá, hogy folytonos erőátadásnak tekinthetünk pillanatszerű hatásvitelt is. Pl. folyadékban a nyomásátadás pillanatszerű (összenyomhatatlanság), mégis folytonos hatásterjedésnek tekintjük. M. B. Hesse: Forces and Fields. Nelson 1961. 198. o.

[18] „A jövőben képesek leszünk mind a korpuszkuláris erőket, mind a nehézkedést, kohéziót, elektromosságot és kémiai rokonságot egymással összehasonlítani, viszonylagos ekvivalenciájukat... levezetni, ha ma még nem is tudjuk." Pogg. Ann. Ergbd. I. 255. 1839.

az erőhatás történik. A specifikus indukcióképesség (azaz a dielektromos sajátosság[19]) vizsgálata során arra következtet, hogy szigetelő és vezető csak fokozatban különböznek egymástól, és minden vezetést *kisülésnek* tekint, ahol is csak a kisülés sebességében vannak különbségek, abban, hogyan veszik fel az egyes anyagok a polarizációs állapotot. Ezen az úton jut el Faraday az erővonal fogalomhoz. Egy világító test erővonalai a fénysugarak, egy meleg testéi a hősugarak; a mágneses erővonalakat a mágnes környezetében mozgatott kis mágnestűvel érzékelteti.[20] Végső soron arra az álláspontra jut, hogy a mágneses és az elektromos erővonalaknak is fizikai realitásuk van. Akkor deklarálja ezt a nézetét, amikor megismeri a hőáramlás, áram és elektromos és mágneses erővonalak között Kelvin által kimutatott matematikai analógiát (1854). Kelvin maga matematikai analógiái kidolgozásakor hangsúlyozza, hogy semmi fizikai hipotézisre nem következtet folyadék- és hőáram, elektromágnesesség és rugalmasság matematikai analógiájából.[21] Faraday mégis Kelvinre hivatkozik, amikor az erővonalakat fizikai realitásoknak tekinti. Faraday egyértelműen tárgyi modellekben gondolkozott. Ebben az összefüggésben mély tartalma van Maxwell szellemes mondásának: „a tudomány szerencséje, hogy Faraday nem volt igazi matematikus".[22] Faraday egyébként szellemi elődjének tekinti a Boscovich-féle erőfelfogást, „erőatmoszférát" (Faraday kifejezése), jóllehet utóbbi Faraday-nál maga az anyag, Boscovich pedig szinte anyagfüggetlen távolhatást tételezett fel.[23] Faraday úgy tekinti az erővonalakat a testhez tartozónak, sőt vele egynek, hogy — Maxwell szavait idézem —: mikor egy test egy másikra, egy távollevőre hat, akkor nem lehet azt mondani, hogy egy test ott hat, ahol nincs jelen . . . olyan hatás ez, mint a kötéllel való húzás vagy a rúddal nyomás.[24]

Maxwell a saját kutatási célkitűzését úgy fogalmazta meg, hogy összhangba kívánja hozni a Faraday-féle erővonal koncepciót a Kelvin-féle matematikai analógiákkal.[25] Maxwell Faraday dielektrikum-felfogását fogadja el. Az elektromos test környezetében fellépő feszültségi állapot lesz nála a másra vissza nem vezetett alapkategória: „. . . arról nem tudok semmit mondani, hogy ez a kényszerállapot hogyan jön létre . . ., de az világos, hogy áramok közti vonzó és taszító erő a környező közeg kényszere útján épp oly jól magyarázható, mint távolhatás útján."[26]

Ahhoz, hogy a jelenségek magyarázatát „molekuláris erők játékára lehessen redukálni a távolhatás létének feltételezése helyett", a közeg szerepének tisztázását tartja fontosnak. Maxwell gondolatrendszerében is jelentős szerepük van a tárgyi modelleknek, de ezeket nem tekinti azonosnak a valósággal. Azt írja: „. . . az olvasó figyelmét mechanikai jelenségek felé irányí-

[19] A dialektrikum elnevezés is Faraday-tól származik, ahogyan az elektrolízis terminusai is. Pogg. Ann. XXXII. 1834. és XLVI. 1838.

[20] Poggendorf „helyhiány miatt" csak kivonatosan közli. Phyl. Trans. 1852.

[21] W. Thomson: Papers in Electrostatics and Magnetism. London, 1872. 340. o.

[22] J. C. Maxwell: Electrizität und Magnetismus. Braunschweig, 1915. II. 216. o.

[23] Még egy lépéssel követve visszafelé a tudomány ellentmondásos fejlődési útját: Boscovich Leibniztől vett érvekkel (kontinuitási tétel) dolgozta ki a maga Leibnizével szögesen ellentétes erőfelfogását.

[24] Maxwell: Id. mű 79. és 320. o.

[25] E. Whittaker: A History of the Theories of Aether and Electricyty. New-York, 1951. I. 243. o.

[26] J. C. Maxwell: Id. mű I. 338. o.

tom, ami segíteni fog az elektromos jelenségek megértésében, de ezeket csak illusztrációknak tekintem. . ."[27]

A tárgyi modell, matematikai modell és valóság kapcsolatának megoldására vonatkozó maxwelli gondolati küzdelem legjobb bizonyítéka, hogy milyen sokszor hangsúlyozza, hogy a feszültségi állapot okát nem *tudja* (!), illetve ezt nem *kell* kutatni. A már idézett helyen kívül: „a feszültségi állapot okáról nem kell semmit feltenni. . ."[28] „Hogy ez a feszültségi állapot a közegben hogyan keletkezik és marad fenn, arról mindeddig nem mondtunk semmit",[29] „In speaking of the energie of the field . . . I wish to be understood literally".[30]

A fény elektromágneses hullámelméletének kidolgozásában a döntő gondolat mégis az, hogy kimutatandó: az elektromágneses és a fényközeg tulajdonságai azonosak.

Teljesen igaza volt Boltzmannak, amikor egy Maxwell-cikkgyűjtemény utószavában azt írta 1898-ban, hogy akkor már sem Maxwell, sem más nem az eredeti, Maxwell által adott úton vezetné le a Maxwell-egyenleteket, „a felfedezés azonban a mechanikai feltevés útját járta".[31] Tárgyi modellekre épült Maxwell gondolatmenete, és tárgyi modelljeit nagymértékben áthatotta a mechanika.

Mint ismeretes, Maxwell a térhez energián kívül impulzust is rendel, amelyet később a sugárnyomás útján éppen úgy sikerült kimutatni, mint ahogy elektromágneses fényelméletét, térelméletét egészében megerősítették a Hertz-féle kísérletek.

Az elektromosságtan fejlődési útja igen göröngyös volt az elektromos anyagok közötti távolba történő erőhatástól a feszültségtérig és folytonos hatásterjedésig. Pedig több oldalról is történtek közelítések e felé.

Az egyik ilyen mellékág kezdeményezője Gauss, aki egy Weberhez írt levelében, 1845-ben felveti, hogy a mozgó töltések közti erőhatás problémájáról gondolkozva arra jutott, hogy itt az erőhatás terjedéséhez ugyan úgy idő kellhet, mint a fény terjedéséhez. Egy másik mellékút a geométer Riemanntól származik. Riemann 1858-ban egy akadémiai előadásán két elektromos töltésre úgy alkalmazza a Laplace-Poisson potenciálegyenletet, hogy abban a potenciál nemcsak a töltéssűrűségtől, hanem az időtől is függ. „Azt találtam, hogy galvánáram elektrodimanikai hatása magyarázható, ha feltesszük, hogy egy elektromos tömeg hatása a többire nem pillanatszerű, hanem állandó sebességgel terjed. Ez a sebesség a mérési hibahatáron belül a fénysebességgel egyenlő. Az előadás azonban csak 1867-ben lett publikálva,[32] ezért nem segíthette elő a Faraday—Maxwell-féle fővonal elismeréséhez vezető folyamatot. Ez igen nehezen is ment végbe, Helmholtz is például csak élete legvégén fogadja el a Faraday—Maxwell-elméletet. Helmholtz 1847-es Erhaltung der Kraft-ja eredetileg csak centrális erőkre vonatkozik. A mozgó töltések közti erők pedig általában nem az összekötő egyenes mentén hatnak. A mozgó töltésekre vonatkozó Lorentz-erőtörvény és a retardeált potenciál együttes eredményeként

[27] Uo. 163. o.

[28] J. C. Maxwell: Über physikalischen Kraftlinien. Ostwald's Klassiker 102. Leipzig, 1898. 24. o.

[29] J. C. Maxwell Electrizität und Magnetismus. Id. kiad. I. 132. o.

[30] Idézi M. B. Hesse: Id. mű 212. o.

[31] Ostwald's Klassiker 102. Id. kiad. 86. o.

[32] Pogg. Ann. CXXXI. 1867. 237. o.

jelenti ki csak Helmholtz is végül, hogy „nincs lényeges ellenvetése azzal szemben, amit ők hárman (Kelvin, Maxwell, Hertz) tesznek."[33]

A Faraday—Maxwell-féle fizikai erőtér koncepcióban a töltések megszűnnek alapkategória szerepet játszani, csak mintegy a tér szinguláris helyének fogják fel őket.

A mai nézőpont szerint az erőtér és a részecske határvonal erősen elmosódott, de a XIX. sz. végén az említett elektromosságtani felfogás élesen szembenállt azzal a Newton-féle elképzeléssel, amely szerint határozottan a tömeg az ok, és a gravitációs okozat. Lássuk tehát, hogyan alakult a XIX. sz. végére a gravitáció problémája.

5. A gravitáció problémája

„A karteziánusok szerint minden impulzusok által történik, amely impulzusokról az igazat szólva kevés a fogalmunk, Sir Isac Newton szerint minden vonzás által van, aminek az oka — épp oly ismeretlen számunkra" — élcelődött Voltaire a XVIII. sz. második felében.[34]

Diderot csak azt tartotta érthetetlennek hogy a vonzás, ha űrön keresztül hat, a távolsággal változzék. Kant ezzel szemben olyannyira elismerte a távolhatást, hogy a távolhatás ellenzőinek ismert kérdésére — hogyan fejthet ki valami hatást ott, ahol nincs — azt válaszolja, hogy minden magán kívülre hat, tehát ott ahol nincs.[35]

A XVIII. sz.-i filozófusok nézeteinek ilyen különbözősége nemcsak a newtoniánusok és karteziánusok idevonatkozó vitájából, hanem magának a newtoni felfogásnak a bizonytalanságából is származik.

Newtonra már a XVIII. sz.-tól kezdve úgy szoktak hivatkozni, mintha a távolhatás híve lett volna. Valójában — mind például Bentleyhoz írt (2.) levelében olvashatjuk — nincs határozott álláspontja: „. . . a gravitáció oka valami olyan, amiről nem áltatom magam, hogy tudom, mi . . ."[36]

És a „hipoteses non fingo" híres mondatot is a gravitációval kapcsolatban írta le Newton a Principia második kiadásakor az Általános tanulságokban. A newtoni gravitációval kapcsolatban a távolhatás felfogása sokkal inkább a Principiát átdolgozó Cotestől, illetve az átdolgoztató Bentley püspöktől, nem pedig Newtontól származik.

Az általános tömegvonzástörvény vezetett a közvetítő közeg nélküli távolhatás állításához. E tövény interpretálásának története eklatáns bizonyíték amellett, hogy a szó pontos értelmében fenomenológiai elmélet nem létezik.

A gravitáció kérdésében a távolhatást hirdető fenomenológiai irányzattal szembenállók modelljei szakmai értelemben szintén zsákutcába torkoló irányzatot jelentettek: mai szemmel nézve a gravitáció okáról az egész XIX. sz.-ban tartó vita szakmailag meddőnek bizonyult. A fenomenológia és modellalkotás módszertani-ideológiai problémái viszont élesen kibontakoznak e

[33] H. Hertz: Prinzipien der Mechanik. Braunschweig, 1894. Előszó.
[34] Idézi Sz. I. Vavilov: Newton. Szikra, 1948. (Tudomány és haladás 8. sz.) 171. o.
[35] Idézi M. B. Hesse: Id. mű 178. o.
[36] The Works of R. Bentley III. London. 1838. 210. o.

vitában, talán éppen azért, mivel szakmai igazságtartalom szempontjából ebben a kérdésben egyik oldal sem kitűntetett.

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy a távolhatás is egyfajta modell, még akkor is, ha a fenomenológia hívei dolgozzák ki, és a jelenség direkt leírásának tekintik. Az általános tömegvonzástörvény pusztán fenomenológiai értelme (ilyet csak azzal az elhanyagolással tulajdoníthatunk neki, ha a benne szereplő fogalmak szükségképpen nem-fenomenológiai tartalmától eltekintünk) csak az, hogy m_1 tömeg az m_2 tömegre r távolságban adott erővel hat. De mihelyt arra a kérdésre kívánunk válaszolni, hogyan hat m_1 és m_2 egymásra — közvetlenül-e, közvetítő közeggel-e, milyen mechanizmussal stb. —, akkor a válasz már nem fenomenológiai.

A távolhatás anyagi közvetítő nélküli hatás, hatásterjedés anyag nélkül. A távolhatás hívei — akarva-akaratlanul — idealizmushoz kell hogy eljussanak, mert a távolhatás nem azt jelenti, hogy nem tudjuk (vagy nem kérdezzük), mi terjeszti a hatást, hanem tudjuk, hogy nem anyag.[37] A távolhatás koncepció tehát nem fenomenológia — a szónak a fenomenológisták által használt értelmében —, hanem tárgyi modell, negatív tárgyi modell, idealista tendenciájú modell.

A távolhatás negatív modellje a vele szemben álló különböző materiális közelhatás-modellek durva kidolgozatlanságával szemben az oly elegáns matematikai potenciálelméletre támaszkodhatott, és ez biztosította a távolhatás gondolatának erejét, hatásosságát, átterjedését a gravitáció kérdéséről a fizika más területeire is (elektromosságtan, mágnesség tan).

A távolhatás kisszámú XVIII. sz.-beli ellenfele között különleges helyet foglal el a Lomonoszov—Euler-féle vonal. Lomonoszov, a molekulárkinetikai felfogás korai előfutára, azon az alapon tagadja a távolható vonzóerőt, hogy ha A test vonzza B-t, és mozgásba hozza, akkor mozgást semmiből nyernénk, ami a megmaradási törvény értelmében lehetetlen. Így jut ahhoz a következtetéshez, hogy a nehézkedést lökésnek kell előidéznie: a „nehézkedést okozó anyag" annál nagyobb hatást fejt ki, minél nagyobb a test atomjának a felülete. Lényegében ezen a tárgyi modellen épül fel Euler hidrodinamikai elmélete (1736), amelyet az első fizikai térelméletnek szoktak tekinteni.

Euler étere egy nyíróerők nélküli tökéletes folyadék. A gravitáción kívül a kohéziót, rugalmasságot, elektromosságot és mágnességet is az éternyomással magyarázza. A hullámmozgás matematikai modelljével sikerül a folytonos folyadékközegbeni hatásterjedést leírnia. A hangsúlyt a matematikai modellre helyezi: „kevéssé zavar, hogy ilyen tárgyak léteznek-e a világban, vagy sem."[38]

A Lomonoszov—Euler-féle irányzatnál matematikailag kevésbé kidolgozott a másik XVIII. sz.-i közelhatás-elmélet: a Lesage-féle. A Lesage-elmélet lényege, hogy valamely különlegesen finom anyag áramlásai járják át a teret; minden testet minden oldalról éri ez az áramlás, hacsak egy környező másik test le nem árnyékolja; ez a leárnyékolás hat vonzóerőként. Az $1/r^2$-es alak, valamint a tömegekkel (részecskék számával) való egyenes arányosság is adódik e gondolatmenetből.

[37] Egészen hasonló „szégyenlős" idealizmus ez, mint az indeterministák idealizmusa. Utóbbiak sem azt mondják, hogy nem tudjuk, mi határoz meg egy indeterminált folyamatot, hanem az indeterminista állítás szerint az adott folyamat anyagilag nem determinált.

[38] L. Euler: Opera Omnia. Német ford. Leipzig—Berlin, 1912. 9. o.

A gravitációról folyó vita különösen a XIX. sz. második felében lángol fel, amikor egyrészt az energiaelv a jelenségek egyetemes összefüggésének gondolatát szilárdan megalapozza, másrészt pedig sikereket ér el a kinetikus gázelmélet, és így a molekulárkinetikai magyarázat egyetemes követelményként jelentkezik a fizikai kutatásban.

A természet egységének gondolata egy sajátos új távolhatás elméletet is kitermel a XIX. sz. második felében. Ez a Weber-féle elektrodinamikai alaptörvénynek a gravitációra is kiterjesztett általánosítása.

Ennek az irányzatnak egyik nagyhatású képviselője Zöllner, ki a távolhatást egyenesen a kölcsönhatás fogalmából adódó gondolkodási szükségszerűségnek tekinti. Gondolatmenete: minden hatás kölcsönhatás; a kölcsönhatás legalább két tárgyat tételez fel, amelyek egyidejűleg nem ugyanazon a helyen vannak; a természeti jelenségek alapja tehát a *térbelileg elválasztott* anyagi pontok kölcsönhatása; azaz a kölcsönhatás: távolhatás.[39]

Zöllner másutt a közelhatás híveivel úgy vitatkozik, hogy petitio principii van abban az állításban, hogy „egy test nem hathat ott, ahol nincs", mert szerinte arra a kérdésre, hogy „hol van egy test", helyesen az a válasz: „ahol hat", illetve „ahol hatását észleljük".[40]

A másik tábor annak idején híres képviselője, Isenkrahe, szinte egy teljes könyvet szentel Zöllner bírálatára. Főbb érvei: ha emberi szervezet nem érzékel valamit, ez akkor is meghatározott helyet foglal el; az ár-apályt a Hold okozza, de senki sem gondolja, hogy a Hold ott van a holland tengerparton, mert az ember ott észleli hatását. És a negatív hatások, például a Fraunhofer-vonalak esetén — teszi fel a kérdést Isenkrahe — hol van a ható test? További érve: Goethe és Shakespeare, Kopernikusz és Galilei tevékenysége ma is hat, de ez nem jelenti, hogy életük nem fejeződött be meghatározott időben. Következtetése: egy test hathat ott és akkor, ahol és amikor nincs jelen, de ilyenkor ez — és itt jön a közelhatásmodellek szükségszerű materializmusa — közvetett, közvetített hatás.[41] Ami Isenkrahe pozitív elméletét illeti, az már nem érdemes a végigkövetésre. A Lesage-elméletnek a kinetikus gázelmélet talaján lehetséges, jobban kidolgozott, de egészében szintén durván mechanisztikus változata. És ebben sincs a materialista alapálláson kívül több igazságtartalom, mint a bírált távolhatáselméletekben.

Az Isenkrahe—Zöllner vitát azért rekapituláltuk itt viszonylag részletesebben, mert a modellalkotás és a fenomenológikus álláspont (a közelhatás és a távolhatás) a gravitációval kapcsolatban, végső leegyszerűsítésben mint materializmus és idealizmus állnak egymással szemben.

A XIX. sz.-i közelhatás elméletek, ha konkrét megoldásaik nem is álltak ki az idő próbáját, éppen materialista alapállásuk miatt messzebbre mutató kérdésfeltevésekig juthattak el. Isenkrahe például elméletének kifejtését a következő szavakkal zárja: „. . .valószínűnek tartom, hogy a gravitáció hasonló sorsot fog megérni, mint a fény. . . A gravitáció terjedését négyszáz évvel tovább tartották pillanatszerűnek, mint a fényterjedést, de vajon nem kell-e, hogy eljöjjön a gravitáció Olaf Römere, aki kiszámítsa a gravitáció másodpercenkénti mérföldszámát?. . ."[42] Isenkrahenak teljesen igaza van.

[39] F. Zöllner: Erklärungen der universellen Gravitation. Leipzig, 1886. 44—46. o.
[40] F. Zöllner: Prinzipien einer elektrodyn. Theorie d. Materie. Leipzig, 1876. bev. XXXI. o.
[41] C. Isenkrahe: Das Rätsel von der Schwerkraft. Braunschweig, 1879. 20—23. o.
[42] Uo. 605. o.

A gravitáció körül azért alakulhattak ki oly hosszú, terméketlen viták, mert míg Ampère után néhány évtizeddel már jött Maxwell, addig Einstein több mint kétszáz évig váratott magára Newton után.[43]

Maga Faraday, aki a távolhatást megdöntő térelméletek kidolgozásában olyan jelentős szerepet játszott, a gravitációt még 1852-ban is távolhatásnak tekinti. Az elektromágneses térelméletet kidolgozó Maxwell pedig 1864-ben határozottan lemond egy, a gravitációra vonatkozó közelhatás-modellről.

A gravitációval kapcsolatban a távolhatás probléma megoldása nem is azon utak valamelyikén történt, amelyeken a XIX. sz. második felének kutatói jártak, ti. a mechanikai tárgyi modellek útján. De a fenomenológisták századforduló körüli álláspontját sem igazolta a történelem. Legnagyobb hatású képviselőjük, Mach, védelmébe veszi a távolhatást, de csak azért, mert azt ellenfelei, a tárgyi modellalkotás hívei támadják. Ő ugyanis következetesebb fenomenológista volt, semhogy hitt volna a távolhatásban. A szubjektív idealizmusig kiélezett álláspontja szerint a testek csupán érzetkomplexumok önkényes megjelölései. A távolhatás ellenfeleivel ennek megfelelően így vitatkozik: miért adjunk különös hitelt az érintési érzetnek, és mondjuk, hogy egy test ott van, ahol megérintjük; ha elfogadjuk, hogy egy test ott van, ahol hat, akkor nagyobb teret foglal el a hallás, és még nagyobbat a látás számára.

A gravitációval kapcsolatos aforisztikusan kifejezett álláspontja: a gravitáció megszokottan érthetetlenné vált.[44] Nem ismeri el a probléma megoldhatóságát, illetve tudományos jellegét. A fenomenológia számára bizonyos problémafeltevések értelmetlenek.[45]

A XX. sz. elején a speciális relativitáselméletben objektíve rehabilitálódik a hatásterjedésre vonatkozó kérdésfeltevés, amikor is a fénysebesség minden fizikai hatás terjedésének felső korlátjaként adódik. Az általános relativitáselmélet pedig térelméleti magyarázatot ad a gravitációra, ahogy annak idején a Maxwell-féle elektromágneses elmélet megadta a Coulomb-törvények térelméleti magyarázatát.

6. A történeti út logikai-ismeretelméleti tanulságai

A fizika hatásterjedés problémájának körülbelül két évszázados történetét tekintettük át vázlatosan. A következőkben azt kívánjuk megvizsgálni, milyen következtetéseket lehet levonni e történeti útból „fenomenológia" és modellalkotás viszonyára vonatkozóan.

Fizikáról a mai értelemben azóta beszélhetünk, amióta a fizika sajátos kísérleti módszere kialakult a reneszánsz idején, az újkor elején. De a fizika sohasem állt meg egyszerűen a kísérleti eredményeknél. Amióta csak mai értelemben vett fizika létezik, a kísérleti eredmények logikai feldolgozásának adekvát eszköze a matematika. Kísérlet és matematika egymástól elszakíthatatlan eszközei a fizikai kutatásnak. A matematika ugyanis nemcsak a kísérleti eredmények logikai összefoglalásának nyelve, hanem új ismeretek szerzésének eszköze is.[46] Kísérletek és matematika viszonya a fizikán belül talán leginkább

[43] M. B. Hesse: Id. mű 225. o.
[44] E. Mach: Erhaltung der Arbeit. Prag, 1872. 32. o.
[45] L. Tisza: The Conceptual Structure of Physics Rev. of med. Phys. 35. 1. 1963.
[46] Müller Antal: A modern fizika eredményeinek filozófiai értelmezéséről. Magyar Filozófiai Szemle. 1963. 6. sz. 1076—88. o.

az indukció és dedukció egymástól elszakíthatatlan kapcsolatához hasonlítható.

Nem szorul részletes indokolásra, hogy a matematika mint kutatási eszköz elszakíthatatlan a kísérletektől; hiszen vagy kísérleti eredmények általánosítása fogalmazódik meg a matematika nyelvén, vagy a matematikai dedukció útján nyert eredményeket kell ellenőrizni kísérletek által.

De a kísérleti kutatás nemcsak a matematikától, hanem a fizikai elmélettől sem függetlenedhet. Maguk a kísérleti eszközök, még inkább a használatuk már bizonyos elméleti eredmények alkalmazását jelentik. A kísérlet nem apparatív, hanem tartalmi megtervezése és célkitűzése pedig még inkább feltételez elméleti alátámasztást.

Kísérleti és matematikai *módszer* elszakíthatatlanságának a tudományos *elmélet* leíró és magyarázó jellegének elszakíthatatlansága felel meg. A fizika *egyes* törvényei lehetnek inkább leíró, mint magyarázó jellegűek, de egy tudományos elmélet feltétlenül az érzéki (kísérleti) adatok logikai — és így bizonyos fokig mindig értelmező — feldolgozását jelenti. Vagyis az elmélet már feltétlenül magyarázó is, nemcsak leíró.

De ami az egyes, úgynevezett *leíró* törvényeket illeti, ezek is bizonyos jelenségek, jelenségcsoportok között törvényszerű kapcsolatok feltárását nyújtják, és ezzel az adott jelenségcsoportokról bizonyos *magyarázatot is adnak*, hiszen szükségszerű összefüggések feltárása mindig felszín mögé hatolást tételez fel. Például a Boyle—Mariotte-, és Gay-Lussac-törvények, jóllehet a gázok (tökéletes gázok) térfogata, nyomása és hőmérséklete közti összefüggést csak leírják, de ezáltal e jelenségek mibenlétéről is többet adnak és így magának a gáznak a lényegére vonatkozóan is nyújtanak bizonyos magyarázatot. A fenomenológiai álláspont elszakítja egymástól a leírást és a magyarázatot. A fizika feladatának csak a kísérleti eredmények leírását tekinti, és minden magyarázatot mint meta-fizikai, fizikán túli, kívülről jövő hozzátoldást, elvet.

Ennek az álláspontnak a forrásait, amelyek nem egyszer voltak a történelem során idealista következtetések ismeretelméleti kiindulópontjai, a fizika történeti menetében is fellelhetjük.

A fizika a skolasztika misztifikációi, rejtett tulajdonságai elleni harcban vált önálló tudománnyá. Ennek a harcnak a logikája vitt el a newtoni „hypoteses non fingo" tételhez, amelyhez Newton maga még nem tartotta magát, de amely közvetlenül elvezetett a XVIII. sz.-i newtoniánusok egyoldalú empirizmusához. Csak erősítette ezt a módszertani elvet az a tény, hogy a fizika XVIII. sz.-i fejlődése csak részvizsgálatokat tett lehetővé: a részletek közti kapcsolatok nem képezhették még kutatása tárgyát.

Történeti vizsgálatunkban igyekeztünk megmutatni, hogy ez a kor sem fenomenológiai — a szónak a fenomenológisták által használt értelmében. Hiszen a súlytalan anyagok és a távolhatás sem egyszerűen kísérleti eredmények leírása, hanem ezek sajátos magyarázatai, ezek értelmezését szolgáló modellek. E modellekben vitathatatlanul tükröződik a fenomenológiai felfogás, abban ugyanis, hogy minden kísérletileg akkor elérhető jelenségcsoporthoz külön anyagfajtát rendelnek. Ez a XVIII. sz.-i tudománytörténeti szituációban szükségszerű metafizikus koncepció hozott létre — saját hatókörét túlfeszítve — idealista tendenciákat (hatásterjedés anyag nélkül).

A kísérleti eredmények szaporodása túlhaladja a metafizikus felfogást, a mechanikai modellalkotás sikereinek a hatása alatt a fenomenológiai állás-

pont háttérbe szorul. A XIX. sz. derekától kezdődően a fizikai kutatást a jelenségek egyetemes összefüggésének gondolata hatja át, de olyképpen, hogy az összefüggések alapjának a mechanikát tekintik. (Érdekes tudománytörténeti tény, hogy jóllehet a társadalmi-szaktudományos-filozófiai feljődés a XIX. század közepére kitermeli a dialektikus és történelmi materializmust, a fizika egészen a XIX. sz. végéig a mechanikus materializmus platformján fejlődik.) A XIX. sz.-i fizika, még az olyan területeken is a mechanikai modellalkotás talaján éri el sikereit, ahol a felfedezések objektíve már a mechanika hatókörén túl mutatnak (fénytan, elektromágnestan stb.).

A következő fizikatörténeti szituáció, amelyben a fenomenológiai irányzat uralkodóvá válik, a XIX. és XX. sz. fordulója.

Míg korábban a skolasztikus dogmák teljes leküzdésének igénye vezetett a fenomenológia egyoldalú apológiájához, addig a századforduló idején a klasszikus fizika szinte már dogmatizált rendszerének az áttörése vezetett ugyanerre az eredményre.

A klasszikus fizika XIX. sz.-ban kidolgozott és abszolút igazságként tisztelt modelljeiről a századforduló éveiben kiderült, hogy nem abszolútak. Ez a modelleknek általában vett tagadásához vezetett: sőt nemcsak a modelleknek, hanem az objektív valóságnak a tagadásához is. A századfordulón a modellalkotással szembehelyezkedő, csak a fenomenológiában bízó irányzat egyenesen szubjektív idealista tendenciájú áramlatot hoz létre: a machizmust.

A klasszikus fizika általánosítási szintjét áttörő századforduló korabeli kísérleti tények új elméleti szint megalkotására inspirálnak. A relativitáselmélet, de még inkább a kvantumelmélet döntő szakítást jelent a klasszikus fizikával. A kvantumelmélet ad hoc feltevések (kvantáltság — Planck, Einstein, Bohr), merész analógiák (de Broglie) matematikai általánosításaként (Schrödinger, Heisenberg) születik meg. Bohr sikeres, de érthetetlen kvantumfeltételeitől a még sikeresebb, de még kevésbé érthető operátor- és mátrixkalkulusig olyan út vezet, amely követelően előírja a nagy hatóképességű, de fizikai tartalmában tisztázatlan matematikai apparátus állandó kísérleti ellenőrzését.[47]

A fizikatörténet ezen időszakában — nem utolsósorban a machizmus hatása alatt — minden korábbinál átfogóbban válik uralkodóvá a fenomenológizmus. A fizikai kutatásnak szinte mottójává válik, hogy „csak az létezik, ami mérhető". Ez az állítás csak első pillanatban tűnik korrektnek. Ha következetesen értelmezzük, teljes tagadását jelenti a hipotézisalkotásnak. Nem alkothatunk hipotetikus modellt, mert amit nem tudunk mérni, annak a létezése nem tehető fel.

Jóllehet a kvantumelmélet kialakulásához vezető út sem mentes a modellalkotástól (akár Planckra, akár Bohr klasszikus kvantumelméletére, akár de Broglie anyaghullámelméletére gondolunk), a modellalkotás a klasszikus fizika — közfelfogás szerint — elévült hagyatékaként mégis lomtárba kerül.

Pontosabban szólva ez a fenomenológikus irányzat csak a *tárgyi* modelleket ítéli el, a matematikai modelleket nem, jóllehet egy következetes fenomenológia számára a matematikai modell éppúgy „transzcenzus", érzéki tapasztalat mögé hatolás, mint egy tárgyi modell, tehát a matematikai modell-

[47] Fényes Imrétől származó gondolat. Fényes—Nagy: Mikrofizika. Gondolat, 1959. Studium, 15. sz. 277. o.

nek is megengedhetetlennek kellene lennie. A matematikai modellek elismerésének — a tárgyi modellek tagadása mellett — szükségképpen a matematika ismeretelméletileg téves felfogásához kell vezetnie. Éspedig egy olyan típusú objektív idealizmushoz, amely a matematikai apparátust, a matematikát tekinti a dolgok, a világ végső lényegének. A történelem logikája létre is hozta ezt a felfogást, mégpedig a kvantumelmélet túlhaladási kísérleteivel kapcsolatban.

A kvantumelmélet bizonyos divergencia problémái, valamint a felhalmozott új tényanyag (többször tíz elemi részecske és ezek kölcsönös átalakulásai egymásba) új szintézis létrehozását sürgették. Az új szintézis még nincs meg. De az ezen új elméleti szint felé törő kutatások matematikai apparátusát sok, korábbi időszakban (egy-két évtizede) még a szubjektív idealista tendenciájú fenomenológia hatása alatt álló kutató az említett objektív idealista módon fogja fel. (Hogy csak a legkiemelkedőbbet említsük: Heisenberg az anyagegyenletét a platóni filozófiai vonal igazolásának tekinti.) Tehát a fizika legújabb fejlődésmenetével kapcsolatos objektív idealista interpretációk is a fenomenológia és modellalkotás viszonyának ismeretelméletileg nem kellően tisztázott problemájában gyökereznek.

Mint e vázlatból is láttuk, a metafizika elleni küzdelem fenomenologisztikus túllendülése szűk empirizmushoz és a távolhatás koncepcióban idealista modellalkotáshoz vezetett a XVIII. sz.-ban; a XIX. és XX. sz. fordulóján a klasszikus fizika mechanisztikus modelljei elleni polémia a modellalkotás általános tagadásán keresztül az objektív valóság szubjektív idealista tagadásához vezetett; az utóbbi évtizedekben pedig a matematikai modell és tárgyi modell viszonyának tisztázatlansága a fizikai törvények objektív idealista interpretációját hozta előtérbe.

A klasszikus fizikát túlhaladó új általánosítási szint — ezelőtt kb. fél évszázaddal — olyan társadalmi-ideológiai-fizikatörténeti szituációban jött létre, hogy már születésekor szubjektív idealista jellegű tendenciákkal fonódott össze. Ma már meglenne a társadalmi-ideológiai-fizikatörténeti lehetősége annak, hogy a legújabb fizikai általánosítási szint ne negatív ideológiai ballasztokkal megterhelve jöjjön világra.

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ» И МОДЕЛЬ

(Несколько гносеологических выводов из истории физики)

Габор Биро

Цель настоящей работы — вскрыть гносеологические источники позитивистских тенденций физического идеализма, имеющиеся в истории физики. Центральный вопрос связанного с физикой позитивизма — соотношение феноменологии и создания молодей. Вслед за Махом распространилась терминология, согласно которой, феноменология означает непосредственное описание природы, создание же модели представляет собой проникновение за непосредственные экспериментальные результаты; согласно этому пониманию, создание модели находится вне пределов круга задач физики и является произвольной мета-физикой. В работе показывается, что такое феноменологическое осмысление предмета физики появляется вместе с становлением физики самостоятельной, в связи с той ролью, которую — с возникновением ее экспериментального метода — физика играет в борьбе против схоластики.

Имеющиеся в истории физики корни феноменологического воззрения автор показывает, исследуя историю проблемы распространения физического действия в XVIII и XIX столетии. Автор анализирует далее роль феноменологического воззрения в создании

учения об импондерабилии и концепции воздействия на расстоянии, а также негативный предметный модельный характер воздействия на расстоянии, имеющий идеалистическую направленность. Затем автор прослеживает исторический процесс, начинающийся с создания картины мира, раскроенной на невесомые виды материи, и восходящей к принципу всеобщей связи явлений, процесс, являющийся одновременно и путем развития от понятия воздействия на расстоянии к созданию понятия поля.

В заключение в статье указывается на дальнейшее складывание истории физики — в XX веке, на те ситуации, в которых неправильное осмысление соотношения феноменологии и создания моделей вело и ведет к ошибочным гносеологическим и специально-научным представлениям.

"PHENOMENOLOGY" AND MODELS

(Some Epistemological Conclusions from the History of Physics)

by G. Biró

The purpose of this study is to point out in the history of physics the epistemological sources of the positivist tendencies of physical idealism. Positivism in physics concerns one important topic: the relation of phenomenology and model construction. The generally-known term originates from Mach. Accordingly phenomenology means the direct description of nature while model formation penetrates behind the immediate results of experiment. Thus model formation — an arbitrary metaphysics — is beyond the scope of physics. The study proves that this phenomenological interpretation of the scope of physics appears almost simultaneously with the growing independence of physics and with the role of the rise of the experimental method of physics in the struggle against scholasticism.

By examining the 18 th and 19th century history of physical effects, the study traces the roots of the phenomenological view in physics. The author analyzes the role of phenomenology in the doctrine of imponderability and the conception of action at distance and he treats the idealistic, negative, model aspects of the action at distance. The historical process beginning with the introduction of the concept of the imponderabbilia and ending with the principle of the universal interconnection of phenomena, is at the same time the process from the action at distance to the formation of the concept of field.

Finally the article briefly treats those conditions in the history of 20th century physics, in which the incorrect interpretation of the relation of phenomenology and model construction leads to false epistemological and physical conclusions.

A polgári történetszemlélet és történettudomány válsága Nyugat-Németországban a II. világháború után

MÉREI GYULA

A polgári Nyugat világnézeti válsága, ezen belül a történetfilozófiáé is az első világháborút és az októberi forradalmat követően jelentkezett.

Hogyan ment végbe ez a folyamat a német történettudományban? A német történettudomány és történetfilozófia vezető képviselői körülbelül 1910 tájáig derűsnek látták a német birodalom és a német uralkodó osztályok hatalmi helyzetének jövőjét. Feltétlen hívei voltak a porosz Obrigkeitsstaatnak, helyeselték a világhatalmi törekvéseket és az osztályuralmi viszonyokat. A munkásmozgalom erősödése, a német és a nemzetközi munkásmozgalom balszárnyának élesedő osztályharca, mely első ízben ekkortájt irányult nagy erővel a béke megvédésére és a háború meggátlására, az antant fokozódó összekovácsolódása és katonai erősödése, elsősorban azonban a belső viszonyok, a legkiválóbb német történészekben, Meineckében, Troeltschben, Hintzében aggodalmat keltettek. Meinecke még csak azt vette észre, hogy a német imperialista célok megvalósítását fenyegetik a belső társadalmi feszültségek. Látta azt is, hogy az imperialisták világhatalmi versengését csak háború döntheti el. A háború sikeres megvívásának érdekében, nem pedig primér demokratikus meggyőződésből, nem elvi liberalizmusból, hanem nagyon is céltudatosan hódító célok szolgálatában és a német uralkodó osztályok vezetésének és hatalmi államuknak fenntartása érdekében javasolt társadalmi reformokat. Meineckének ekkor az volt a fő problémája, hogy a németek világhatalommá — vagy ahogy ő mondta —, világnéppé válása összebékíthető legyen „a porosz Obrigkeitsstaat hagyományos társadalmi és politikai szerkezetével,"[1] Ernst Troeltsch valamivel többet sejtett meg ugyanazoknak a jelenségeknek alapján, amelyek Meineckenek is gondot okoztak. Ő már 1914 előtt észrevette, hogy az az európai világ, amely a kései középkorban a nemzeti államok és a tőkés fejlődés kialakulásának kezdeteivel létrejött és a XIX. század végére szuverén, bürokratikus, imperialista államok rendszerében érte el fejlődésének tetőpontját, ugyanakkor hanyatló szakaszába is lépett. 1913-ban már e felismerés hatására sejteni kezdte azt, hogy a polgári világnézet és történetírói módszerek nem alkalmasak arra, hogy választ lehessen adni a társadalmi-gazdasági fejlődéssel párhuzamosan felmerülő kérdésekre. Megérezte azt, hogy a historizmus individualizáló kontinuitás-elmé-

[1] Waldemar *Besson:* Friedrich Meinecke und die Weimarer Republik. Zum Verhältnis von Geschichtsschreibung und Politik. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 1959. Heft 2. 116—117. o. — Besson igen jó tanulmánya realisztikus ábrázolásra törekszik, de nem figyelmeztet arra, hogy Meineckénél és a német történészeknél a német nemzeti nagyság követelményeinek emlegetése imperialista célokat szolgált. Nem világít rá Meinecke szemléletének osztályhátterére sem, mint taktikai lépéseinek igazi okára.

lete, a szellemtörténetírás intuitív módszere segítségével nem lehet magyarázatot találni a tömegek szerepének megnövekedésére, fokozódó tevékenységére. Felködlött benne minden addig változatlannak, egyszerinek, öröknek tartott érték, történeti képződmény mulandósága, relativizálódása. Nemcsak Troeltschnél, hanem néhány más német történésznél, történetfilozófusnál is már 1917 előtt elkezdődött — ha még nem is tudatosan — az öneszmélés és az iparkodás új történetszemlélet és történetfilozófia kidolgozására, „ösztönösen megérezvén az élet súlyosan ránk nehezedő válságait"[2] — állapítja meg maga Troeltsch.

Meinecke is, Troeltsch is a fennálló rendet féltve sejtettek meg valamit a tőkés rend lappangó válságából, és ennek védelmére óhajtottak megfelelő orvosszert találni. A pozitivizmus és a marxizmus ellensúlyozásának szándéka vezette Troeltschöt is akkor, amikor idealista, misztikus, transzcendens gondolatelemek óvatos felújítása, az egyén szerepének változatlanul erős hangsúlyozása révén próbált új történetfilozófiát kidolgozni. Munkáját konzervatív világnézete és politikai beállítottsága folytán az a szándék hatotta át, hogy minél többet mentsen át az új történetfilozófiába a régi elemekből.

Az első világháború idején Meinecke is, Troeltsch is hamarosan észrevették a német imperializmust belülről a baloldali munkásmozgalom és tömegei részéről és kívülről a katonai téren fenyegető veszélyeket. Meinecke már 1915 közepétől kezdve új hubertusburgi béke kompromisszumának szükségességét hírdette Troeltschcsel egyetértésben „a már elértnek a megóvása érdekében". Világos bizonysága ez annak, hogy e két tisztábban látó német történészt nem demokratizmusa és békevágya, hanem az imperialista hadizsákmány megvédésének szándéka vezette. Felismerték, hogy Németország és szövetségesei gyengébbek az antantnál, és minden összeomolhat, ha elveszítik a háborút. Nemcsak a világhatalmi ábrándok foszlanak szét, elvesznek a régebben szerzett gyarmatok, az újonnan szerzett területek, hanem társadalmi forradalom is kitörhet, amely megdönti a fennálló rendet, és akkor összeomlik az annyira bálványozott német birodalom, és még területi veszteség is érheti Németországot. Ezért tartotta Troeltsch és Meinecke annyira kívánatosnak a megegyezéses békét Oroszországgal. Angliát pedig nem-ellenségként óhajtották kezelni.[3]

Az 1917. évi oroszországi forradalom azután felszínre hozta „Európának és népeinek addig lappangó válságát"[4] —írja Theodor Schieder. Ha nem is Európának és népeinek, de a tőkés világrendszernek általános válsága tényleg elkezdődött. Meinecke, Troeltsch és Hintze most már világosan felismerték „azt a mély törést a mai világban", amelyet az új, a szocialista rend első államának létrejötte okozott. Hintze jól látta „a ‚tőkés-imperialista' és a ‚föderatív-szocialista' világrend ellentétét, mint azt a döntően új kérdést, amely elé Németország került". A németországi helyzet vígasztalannak látszott. „A kapcsolat a győztes hatalmak tőkés-monopolista tendenciáival, amelyek

[2] Ernst *Troeltsch:* Gesammelte Werke. Bd. III. 724. o. — Idézi Walter *Bodenstein:* Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang. H. és é.n. (Gütersloh 1959.) 174. o.

[3] *Besson:* Id. mű 117—118. o. — E. C. *Kollmann:* Eine Diagnose der Weimarer Republik. Ernst Troeltschs politische Anschauungen. Historische Zeitschrift (H.Z.) 1956. Bd. 182. H. 2. 295. o.

[4] Theodor *Schieder:* Die deutsche Geschichtswissenchaft im Spiegel der Historischen Zeitschrift. Hundert Jahre Historische Zeitschrift 1859—1959. H.Z. Bd. 189. 68. o.

politikai ájultságra, szűkös létminimum biztosítása fejében robotmunkára ítéltek minket", ő (ti. Hintze — M.Gy.) erkölcsi lehetetlenségnek tartotta. „A másik oldal (ti. a Szovjetúnió — M.Gy.) felé való orientálódással viszont a múltnak csaknem minden hagyománya szembeszállt szellemi alapvetésükkel együtt. Ez végzetes szakadást hoz életünkbe, amely minden erőteljes fellendülésnek és minden derüs jövővel bíztató kulturális haladásnak belátható időn belül történő meggátlásával fenyeget"[5] — vázolja a helyzetet Schieder, Otto Hintze egykorú észrevételeihez fűzött megjegyzéseiben.

Ebben a helyzetben Troeltsch, Meinecke és Hintze a weimari osztálykompromisszum mellé álltak. Mindhármuk állásfoglalásának indítéka az volt, amit Meinecke fejtett ki: „A köztársaság a munkásság és a polgárság közti osztályharc nagy biztonsági szelepe, a köztük levő társadalmi béke államformája."[6] Waldemar Besson helyesen állapítja meg, hogy a weimari demokrácia mellé állása még nem tette demokratává Meineckét, de — tegyük hozzá — Troeltschöt, Hintzét sem. „Szívbéli monarchistából ész-köztársaságpártivá lett" — állapítja meg Besson, majd Meineckének 1926-ban a német főiskolai oktatók ülésén elhangzott beszédét idézi: „Vasból kovácsolt politikai szükségesség, nem pedig ideológia és doktrinérség vezetett el minket a demokratikus köztársaság államformájához" — mondotta ekkor Meinecke, aki a bismarcki és a wilhelminus birodalom társadalmi-uralmi viszonyaiból, államszervezetéből annyit próbált átmenteni, amennyi ekkor csak lehetséges volt.[7] Mi sem mutatja jobban azt, hogy Meinecke csupán kényszerhelyzetben, taktikai okokból és átmenetileg volt hajlandó elfogadni a demokráciát, mint az, hogy a német finánctőke és imperializmus talpraállásával párhuzamosan már a 20-as évek közepétől kezdődően eltávolodott 1918-1919-ben hírdetett nézeteitől, 1929-30-ra pedig már eljutott az elnöki „Vertrauensdiktatur" igényléséig, az erős állami tekintély követeléséig és a weimari demokrácia felszámolásának helyesléséig.[8]

Külpolitikai téren — ugyancsak a kényszerhelyzet miatt — Hintzevel együtt úgy látta, hogy csak az angolszász hatalmakra támaszkodva, velük szövetségben érhető el a versailles-i békeszerződés revíziója és a német uralkodó osztályok — ahogy ők írták: Németország — hatalmi tényezőként való elismertetése Európában. Ezért fogadták el Stresemann politikáját,[9] minthogy Németországot nem tartották elég erősnek arra, hogy hatalmi szóval, erőszakkal meg tudja valósítani uralkodó osztályainak revíziós, revansista politikáját. Taktikai okokból tudomásul vették az angolszászok, főleg az Egyesült Államok politikai vezetését, hogy új eszközökkel valósítsák meg a régi célokat.

A szocialista állam létrejöttének, a marxizmus ideológiája helyessége gyakorlati beigazolódásának, a német imperialista birodalom összeomlásának és a németországi forradalmi mozgalmaknak történeti ténye most már tudatossá tette bennük az 1914 előtt még csak ösztönösen megérzett eszmei válságot. A forradalmak élménye volt elsősorban az a — polgári értelmiségiek számára fájdalmas — tapasztalat, amelynek hatására bizonyos fordulat követ-

[5] Uo. 67. o.
[6] 1925-ben írta le e sorokat. Politische Schriften. 376. o. — Vö. *Besson:* Id. mű 119. o.
[7] Id. mű 120. o.
[8] Uo. 124—126. o. Az osztályháttér ábrázolása nélkül.
[9] Uo. 122. o., Troeltschre *Kollmann:* Id. mű 297., 303—305. o.

kezett be a német filozófiában általában és a történetfilozófiában is. A tömegek szerepe a forradalmakban, a két szemben álló társadalmi rendszer létrejötte a polgári filozófiában az egységes idealista világkép szétesését eredményezte, és dualista idealizmus megszületéséhez vezetett. Lét és tudat úgy váltak el akkor egymástól e polgári filozófusok elgondolásaiban, hogy a hatalom megszűnt náluk szellemi létező, eszmei eredetű lenni. Közvetlenül a materiális valósághoz kapcsolták, és forradalom ellenes beállítottságuknak megfelelően osztálytartalmától megfosztották. Vulgárisan, a tömegeket lebecsülve úgy tűntették fel, hogy a hatalomban valamiféle „ősemberi, sőt talán állati ösztön,"[10] nyílvánul meg. A filozófia válsága szoros összefüggésben volt a politikai események alakulásával és a német imperialista reménységek zátonyra jutásával.[11]

Meinecke, Troeltsch politikai-publicisztikai tevékenysége is jelentős mértékben „közreműködött abban, hogy világosságot derítsen a nagy válság eszmei hátterére, amelybe Németország a háború vége óta került"[12] — állapítja meg Schieder. Meinecke a történelmi tények hatása alatt észreveszi a historizmus válságát. „Ezen ő ama szellemi tudatnak, politikai és társadalmi rendnek a válságát érti, amelyen addig a történelmi tudományok is nyugodtak."[13] „Ez a válság — írta Meinecke 1934-ben — közülünk, kutatók közül kétségtelenül csak keveset hagyott belsejében érintetlenül, de munkánk alappilléreit még nem rombolta szét".[14]

Valóban: Meinecke is, Troeltsch is konzervatív oldalról bírálták a historizmust. Troeltsch háború utáni egyik tanulmányában kendőzetlenül feltárta, hogy a német katonai vereség szellemi vereséget is jelentett, a régi történeti eszmények, értékrendszer összeomlását. „Először valóban csak a világháború és a forradalom tette nyílvánvalóvá az addigi kultúra kérdésességét és törékenységét"[15] —állapítja meg Bodenstein, majd Troeltschöt hívja tanuságtételre. „Ekkor inog meg a talaj lábunk alatt, és táncolnak körülöttünk a további létezés legkülönbözőbb lehetőségei, magától értetődően leginkább ott ahol a világháború egyúttal teljes átalakulást is jelentett: Németországban és Oroszországban."[16] — majd e troeltschi szavakhoz hozzáfűzi: „Ez a történelemre alapozott világnézet válsága, az egész kultúra válsága."[17] És Troeltsch tanulmányai ebben az időben „utat keresnek, hogy a múlt szellemi örökségét egy változó világba átmentsék"[18] — írja Schieder. Troeltsch, Meinecke, Hintze és az a néhány német történész, aki számolt a politikai realitásokkal és alkalmatlannak tartotta a soviniszta, militarista kardcsörtető politikát valamennyi német már említett közös céljának elérésére, ellentétben a német történészek soviniszta beállítottságú Weimar-ellenes, a régihez mereven ragaszkodó többségével, a történetszemléletet is az új helyzethez kívánták igazítani, de politikai álláspontjukhoz hasonlóan konzervatív módon az „annyi régit átmenteni, amennyi csak lehetséges és csak annyi

[10] *Besson:* Id. mű 118—119. o. (Idézet a 119. oldalon *Meinecke:* Die Idee der Staatsraison c. munkájának 20. oldaláról.)

[11] Uo.

[12] *Schieder:* Hundert Jahre ... 64. o.

[13] Uo. 65. o.

[14] Uo.

[15] *Bodenstein:* Id. mű 145. o.

[16] Ernst *Troeltsch:* Gesammelte Werke. Bd. III. 6. o., vö. még: Krisis des Historismus. Die neue Rundschau, 1922. 573., 584. o. — vö. Bodenstein: 145. o.

[17] Uo.

[18] *Schieder:* Hundert Jahre ... 67. o.

újat elfogadni, amennyi szükséges" elv szem előtt tartásával. Troeltsch a „Der Historismus und seine Probleme" c, kötetében megjelent tanulmányaiban és 1924-ben Angliában tartott „Der Historismus und seine Überwindung" címmel tartott öt előadásában kifejtett elméletével szeretett volna rendet teremteni abban a világnézeti zűrzavarban, az egymásnak ellentmondó eszmények, ellentétes világnézeti, történetszemléleti koncepciók káoszában, amely a forradalmak nyomában a szellemi emberek világában támadt. Nem új alapokon, hanem a historizmus történelmi relativizmusának bírálata és túlhaladása, új, metafizikai, transzcendens megalapozású, lényegileg szellemtörténeti koncepciója révén. Ismeretes, hogy kísérlete csődöt mondott. Egységes programot kialakítani nem tudott. Elképzelése elemeire, végső, többé nem racionalizálható apóriákra hullott szét, torzó maradt.[19]

Troeltsch „szembehelyezkedik bennük (tanulmányaiban — M.Gy.) a marxizmus történeti dialektikájával; óvott más szellemi rövidzárlatreakcióktól"[20] —állapítja meg Schieder. Az a körülmény azonban, hogy Troeltsch kísérlete csődöt mondott, az, hogy sem Meineckének, sem Max Webernek a maga ideál-típus elméletével, hogy csak a legkiválóbbakat említsük, nem sikerült ellensúlyozniok a marxizmus hatását, nem e kimagasló képességű emberek tehetségének hiányából fakadt, hanem annak bizonyítéka volt, hogy a polgári történetfilozófia és történetszemlélet immár alkalmatlan a polgári érdekek szolgálatára. Az a körülmény pedig, amelyre Meinecke irányította rá a figyelmet, hogy a történészeket lelkileg megrendítette ugyan a háborús vereség és a forradalmak élménye, s ezek nyomában az ideológiai válság, de ez történetírói munkásságukon nem volt észlelhető, ugyanannak a jelenségnek a tűnete, amely Meinecke politikai magatartásával kapcsolatban volt észlelhető. A régi megóvásának és nem az új minél gyökeresebb megvalósításának szempontja vezette a két világháború között a történettudomány válságát felismerő német történészeket. Kényszeredetten, vonakodva fogtak az elmélet, a szemlélet átalakításához még azok a kevesek is, akik észrevették a válságot és szükségesnek tartották a változtatást — a többség nem jutott el eddig —, de a német uralkodó osztályok helyzetének megszilárdulásával párhuzamosan ezek a taktikai célzatú újítási szándékok is egyre alábbhagytak úgyhogy a historizmus iránya, szemléletmódja, a szellemtörténetírói módszer lényegében véve 1945-ig változatlanul uralkodó maradt Németországban.

Troeltsch, Meinecke, Hintze és a velük egy nézeten lévők a polgári világnézet válságát kizárólag politikai-katonai eredetűnek látták. Bár említették az oroszországi szocialista forradalmat, annak csupán hatalmi-politikai összefüggését vették figyelembe. Azt, hogy e forradalom a tőkés társadalmi-gazdasági rend általános válságának kezdetét, a tőkés rend agóniájának kiindulópontját jelenti, épp oly kevéssé vették tekintetbe, mint azt, hogy a forradalmakat tömegek aktív tevékenysége, forradalmi párt által aktivitásra serkentett tömegek harca váltotta valóra, és a szellemi válság ennek a társadalmi változásnak a talajából nőtt ki.

A polgári világnézet válsága és ennek tudata a fasizmus leverése következtében és a marxizmus eszméinek a Szovjetunió győzelme, a népi demokráciák létrejötte és proletárdiktatúrává fejlődése révén aratott újabb diadala nyomában elmélyült.

[19] *Bodenstein:* Id. mű 143., 154—155. o.
[20] *Schieder:* Hundert Jahre ... 67. o.

A megváltozott világhelyzet a történetszemlélet gyökeres átalakítását is megkövetelte. Az új történetfelfogás kialakítása azonban nehezebben és lassabban ment végbe, mint a politika hozzáigazítása az új viszonyokhoz. Különösen állt ez a német polgári történészekre.

A hitleri birodalom és a német imperialista tervek összeomlása az erő, a hatalmi állam politikájához fűzött reménységek csődje, elsősorban azonban az a körülmény, hogy a Szovjetúnió győztesen, a szocialista rend pedig megerősödve és új, a Szovjetúnióéhoz hasonló útra lépő államokkal is megnövekedve került ki a háborúból, és hogy ezen a réven is beigazolódott a marxizmus ideológiájának hitelessége, elsősorban Németországban kábultságot, majd az elkövetett bűnök miatt súlyos lelkiismereti válságot okozott. Minden addigi eszmény és mérce semmivé vált, a múlt terhes örökségként nehezedett a német népre. Emiatt bizonytalannak látta jövőjét. A múlt, a történelem csalódást okozott, a visszaemlékezés fájdalmak, szenvedések és a mélységes szégyen érzését keltette az anyagilag is csődbe jutott német népben. Vezető rétegét pedig saját helyzetének bizonytalanná válása ejtette kétségbe és az, hogy 1945 után néhány évig nem talált rá a kivezető útra. Az őt támogató értelmiséget ugyancsak válsághangulat, pesszimizmus fogta el. Pontosan tükrözi ezt a hangulatot Theodor Schieder állapotrajza: „Addig még soha nem tette kétségessé a történelem hatalma egy európai nép egész szellemi, állami, társadalmi létét oly mértékben, mint a németét 1945-ben." Emiatt a Historische Zeitschrift is elhallgatott, és csak 1949-ben szólalt meg újra: „Mélyreható történelem-fáradtság fogta el a legtöbb embert, és elszakadt a nemzeti politika és a történelem közti kötelék, mióta a klasszikus történelem emelkedett fogalmai, nemzet, állam és haza kifosztva és kiégve a háború egyetemleges romhalmazán hevertek." Egy évszázad után úgy tűnt, mintha a német történelmet hatalmas erőfeszítéseivel, teljesítményeivel és tévedéseivel együtt „mint a lehelletet elfújták volna".[21]

Hermann Heimpel a Harmadik Birodalom összeomlásának tényével magyarázza, hogy a németség jelentős részében „és nemcsak Németországban bizonyos történelem-fáradtság" terjedt el. „Mindannyiunknak voltak pillanataink, amelyekben gyűlöltük a történelmet. Birodalmunknak vége volt, . . . ez lett a végső és látható oka annak, hogy az ember a jelenben undort érez történeti múltja iránt" — fűzi tovább gondolatait. A történészt lelkiismeret-furdalás gyötri amiatt, hogy az eseményeknek az a magyarázata, amelyet azelőtt adott, 1945 tapasztalatainak csapásai alatt helytelennek bizonyult. Ennek visszahatásaként a történészben „úgy tűnik . . ., hogy csak a múlt tanításai iránti bizalmatlanság, a jövőt illető bizonytalanság és azzal együtt fáradtság maradt meg", majd így folytatja: „Ezek a tények bizonyosan válságunk következményei. Korunk borzalmaival függnek össze . . . A történelemhez való viszonyunkban valami meglazult, mivel a földhöz való kapcsolatunk meglazult. A történelemtől való megszabadulásunk a feladott rög egy darabja."[22] Az 1945. évi menekülés — írja — a menekülők tömegeit fizikailag is eltépte a földtől, és ennek tudatbeli tükröződése is hatott a válsághangulat, a történettől való elfordulás irányában.

[21] Uo. 71. o.

[22] Hermann *Heimpel:* Der Mensch in seiner Gegenwart. 2. kiad. Göttingen, 1957. 30. és 32. o. — Vö. még *ugyanő:* Entwurf einer Deutschen Geschichte. Eine Rektoratsrede. Der Mensch in seiner Vergangenheit. Göttingen, 1957. 169. o.

Más helyen Heimpel az Európán kívüli világban bekövetkezett változásokat említi a történelemtől való elfordulás okaként. A gyarmati rendszer felbomlása, majd szétesése, a gyarmati népek felszabadulása, önálló államaik létrehozása és gyors fejlődésük szintén olyan forradalmi jelentőségű változás a világtörténelemben, amely Heimpelben és a német művelt értelmiségben az addigi történetszemlélet válságának tudatát elmélyíti. Újabb jelenségsor, amely az addig hitelesnek tartott politikai koncepciók, népekről és történelmükről alkotott elképzelések, a hagyományos történetszemlélet csődjét bizonyította — tegyük hozzá — a gyarmati uralom, a hódító politika híveiben és történészeiben. Az ilyen beállítottságú emberekre érvényes Heimpelnek az a megállapítása, hogy a volt gyarmatok felszabadulása és az ezt követő viharos ütemű fejlődés „szakítás a történelemmel", és „így vonul végig a világon a taedium historiae, a történelemmel való elégedetlenség, vagy mondjuk elővigyázatosabban: a múlttal való elégedetlenség hulláma."[23]

Wolfgang Mommsen viszont a technikai ipari forradalom által a társadalom szerkezetében okozott változásokra, az élet meggyorsult és a történeti múlton való elmerengésre, abból adódó tanulságok levonására időt nem adó, csak a mai feladatok elvégzésére, a mával törődésre szorító ütemére utalva strukturális meghatározottságú jelenségnek látja a történettől való elforduláshoz vezető Geschichtsmüdigkeitet. Ugyanakkor rávilágít a történelemfáradtság igazi okára, a polgárság és értelmisége válságérzésére. Elmondja, hogy Spengler és Toynbee koncepciója abban a reményben született meg, hogy az egyetemes történelemből majd felvilágosítást lehet kapni „kérdéssé vált civilizációnk jövőjére vonatkozóan". Rámutat arra is, hogy a jövő fürkészése „alapjában véve menekülés egyéni történetünk elől, amelyhez mint cselekvő és gondolkodó emberek hozzátartozunk". Ezzel — írja — feladjuk azt az akaratunkat, „hogy a minket érintő történeti világ felelős továbbalakítására orientálódjunk, és új, pesszimistább felfogásnak leszünk rabjaivá a történelemmel kapcsolatban". „A jelenben még sokkal inkább észlelhető a történelemnélküliségbe, való visszavonulás, a történelem előtti fegyverletétel, mint az elvont történelembe való menekülés az olyan magatartásban, amely nem akar tudni a múltról."[24] Ez is egyetemes jelenség, de sehol sem oly elterjedt, mint Németországban — írja Mommsen.

Korunk költői kiúttalannak ábrázolják az emberi sorsot — írja Heimpel, és magáévá teszi az exisztencialista filozófia hatása alatt álló költők felfogását, akik azt hírdetik: „A világban aggodalom az osztályrészetek", — majd hozzáfűzi — „aki tisztában van azzal, hogy az embernek nincs kivezető útja, nem hagyhat fel a kivezető út keresésével . . . Keressük a kivezető utat. Ne térjünk ki a politika útjából. Mi, az én nemzedékem ezzel a szemrehányással illetheti magát, ami egyúttal mentségéül is szolgálhat. Nemcsak kevéssé olvastuk Lenint, hanem titkon annak a babonának is hódoltunk, hogy éppen mi nem vagyunk alkalmasak a közéleti szereplésre".[25]

[23] Heimpel: Über Geschichte und Geschichtswissenschaft. H. és é.n. (Göttingen, 1959.) Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen, herausgegeben im Auftrage des Niedersächsischen Ministerpräsidenten. Heft 13. 11. o.

[24] Wolfgang *Mommsen:* Historisches Denken der Gegenwart. Das Fischer Lexikon. Geschichte. Mit einer Einleitung von Professor Dr. Hans Rothfels, herausgegeben von Professor Dr. Waldemar Besson. H. és é.n. (Frankfurt am Main, 1961). 99. o.

[25] Heimpel: Der Mensch in seiner Gegenwart. 38—39. o.

Heimpel is, Mommsen is világosan és érzékletesen vázolja a német vezető rétegek és a művelt értelmiség, közte a történészek válsághangulatát a második világháború után. A Leninre történő utalás azt is mutatja, hogy Heimpel észrevette a válság társadalmi-politikai-eszmei gyökereit is. Heimpel, Mommsen és mások is a szocialista rend létezésében és a marxizmus elleni harc szükségességében látják az új történetszemlélet kialakításának és elterjesztésének kényszerítő parancsát és a közélettől való elfordulás, a múltban oly hangosan hirdetett politikamentes objektivitással való szakítás fontosságát. Csak közbevetőleg említjük meg, hogy valójában a múltbeli történetírás sem volt politikamentes, és a történészek állásfoglalásának objektivitása is álobjektivitás, legföljebb objektivizmus volt.

A nyugatnémet történettudomány — a nyugatnémet történészek bevallása szerint — ma már kilábalt kezdeti kábultságából, sőt: — Heimpel szerint — túlságosan gyorsan fogta el ismét bizakodás, optimista hangulat. „Úgy gondolom, hogy lelkünkben és vágyainkban egy kissé gyorsan adta át helyét a bizakodásnak (ti. a történelemfáradtság és a kábultság — M. Gy.), amelyben a legközelebbi múlt iránti — megfontolást érdemlő — feledékenység rejtőzik."[26] Mindenesetre tény az, hogy a nyugatnémet történészek tudatában vannak a tőkés rend válságának, ezen belül a polgári világnézet és történettudomány válságának, és keresik az abból kivezető utat. Ez a törekvésük éppúgy, mint optimizmusuk viszont szoros összefüggésben van a német finánctőkének az uralma megszilárdításához a történettudomány vonatkozásában is szükséges politikai-eszmei igényeivel.

A nyugat-német polgári történetírók műveikben tudatosan rámutatnak azokra a történelmi körülményekre, amelyek hatására elengedhetetlennek tartják új, integrációs indítású történetszemlélet és új történetkutatási módszer kialakítását.

Melyek is ezek a történelmi körülmények?

Az egyik 1917 októberének szocialista forradalma, az első szocialista állam létrejötte, majd a második világháború után ennek folytatása és kiszélesedése szocialista világrendszerré és ezzel összefüggésben a marxizmus ideológiájának térhódítása. A másik a gyarmati rendszer felbomlása, majd szétesése a második világháború után, általában a nemzeti felszabadulási mozgalom fellendülése, imperialistaellenes ideológia, számos esetben pedig — vallják be — a marxizmus eszméinek vezetésével. A harmadik a technikai-ipari forradalom a második ipari forradalom, amely az első kettővel együtt a világot egyetlen „erőtérré" fogja össze. De adjuk át a szót a nyugatnémet történészeknek. Mondják el ők maguk, miképp vélekednek e kérdésekről.

„A föld egybenövése *egyetlen* erőtérré szintén társadalmi folyamat" — állapítja meg Theodor Schieder —, majd így folytatja: „Történeti mozgató ereje a technikai-ipari civilizáció kiterjedése a legtávolabbi pusztaságokig terjedő társadalmi hatásaival együtt." Schieder tehát pontosan megfigyelte, hogy az angol ipari forradalom óta, a modern kapitalizmus kialakulásával és a termelőerők fejlődésével párhuzamosan az integrálódás egyre erősödő mértékben észlelhetően vált a történelmi fejlődés objektív tendenciájává. A termelőerőknek, a technikának a nemzeti határokat immár szétfeszítő fejlődése, a közeledés világrészeket összekötő és ebben az értelemben már a XIX. században kozmopolitizálódó tevékenysége — állapítja meg Hermann

[26] Hermann *Heimpel:* Entwurf einer Deutschen Geschichte. 169. o.

Heimpel —, a kultúrák közti cserélődés, egymásrahatás révén a legtávolabbi is közelebb került. Gert Müller arról ír, hogy az imént említett gazdasági tényezők hatására „az emberiségnek világtársadalommá végbemenő integrálódása mellé — bármilyen belső ellentétek merülnének is fel —globális tudat és éppen emiatt globális történeti kép is felsorakozik". Schieder azt is elmondja, hogy az ipari forradalom mellett eszmei motorként az egyenlőség eszméje hatott a társadalmi viszonyok megváltoztatása irányában, és előbb az Egyesült Államok létrejöttében, majd az 1789. évi francia forradalomban hatott és segített megdönteni az ancien régimet. „De először csupán a három császárság és társadalmi rendjük összeomlása révén lehetett elérni e folyamat ideiglenes lezárását. Ennek ellenére a jogi felszabadítás után még hosszú időn át fenntartották magukat a régi európai társadalmi rend hagyományos elemei, amelyek csak napjainkban látszanak végképpen felbomlani. Ezáltal az amerikai társadalom szerkezete közelebb került (ti. az európaihoz — M. Gy.), mint azelőtt bármikor." Századok óta áll a harc a történelemben a társadalmi szerződés egyenlőségi elve és a diktatúra különböző formái között. Ez a küzdelem napjainkban a nyugati szabad világban érvényesülő egyenlőségi elv és a szocialista világrendszer államaiban uralomra jutott diktatúra ellentétében nyílvánul meg — írja Schieder, majd hozzáteszi: „Az az évszázados ellentét, amely itt felszínre tört, éppúgy a legerősebb akadálya a további társadalmi egységesedési folyamatnak, mint fordítva, de éppen ezért állandó kihívás is Nyugat felé, hogy a társadalmi szerkezet kérdéseinek elsőbbséget adjon minden más kérdéssel szemben."[27] Az első világháború után főleg Németországban úgy vélték — fűzi tovább Schieder gondolatainak láncát —, hogy az európai államrendszerből hasonló egyensúlyfunkciókkal felruházott világrendszert kell létrehozni, mint amilyen 1815 óta az európai hatalmi egyensúlyrendszer volt. Kelet és Nyugat összecsapásának eredményei azonban „ezeket a reménységeket, két politikai és társadalmi rendszer egymás mellett élésének, tehát egy dualista rendszer létezésének szintjére süllyesztik le".[28] állapítja meg lekicsinylő ajkbiggyesztéssel.

Schieder azonban ugyanakkor más összefüggésben rámutat az 1917. évi oroszországi szocialista forradalom világot megváltoztató jelentőségére: „Elsőként kell leszögezni azt, hogy a globális világpolitika esetében a történelem formaváltozásával állunk szemben. Az a tény, hogy a világ egységes politikai nézőtérré változott át, a politikai cselekvést lényegében megváltoztatta." Tévedés volna azonban úgy vélni, hogy az egységes világ vagy világállam önműködően kinő a gazdasági-társadalmi fejlődésből. A világ politikai egységét csak szellemi egység hozhatja létre. Ki kell alakítani az egységes, a közös emberképet, az egységes világrend vezető, alapvető, közös eszméjét, amely egyesítené magában a különböző vallási meggyőződéseket és a világ népeinek kulturális hagyományait — írja, majd így folytatja: „Ezen a téren is kihívást intézett a világhoz az orosz forradalom, amely elsőként dolgozta ki a szovjet hatalom számára a világforradalom eszközeként a szövetségi világállamot,

[27] Theodor *Schieder:* Erneuerung des Geschichtsbewusstseins. Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit c. kötetben. München, 1958. 202. és 203. o. (Idézetek), és Hermann *Heimpel:* Über Geschichte und Geschichtswissenchaft in unserer Zeit. 17. o. — A kereskedelmi forgalom és a technika teremtette világegységről és az ezzel összefüggő integrálódásról Gert *Müller:* Geschichtsunterricht heute. Universalgeschichte im Zeichen globaler Einheit. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU). 1961. H. 3. 145. o.

[28] *Schieder:* Erneuerung stb. 203—204. o. (Idézet a 204. oldalon.)

ezt azonban imperialista és hatalmi-állami tendenciák kedvéért már régóta ismét feláldozta." Ma már olyan pontra értünk el, amikor az emberiség nem csupán megváltoztathatatlan kényszerűséggel került szembe, hanem döntést is kell hoznia.[29]

Schieder szavai tehát egyértelműen rávilágítanak arra, hogy az 1917. évi októberi szocialista forradalom, a világ első szocialista államának létrejötte és mind e forradalmak, nyomában pedig a szocialista rendnek világrendszerré fejlődése, mind a marxista ideológiának elterjedése az a „kihívás" és az a szubjektív mozzanat, amely új elmélet, történetszemlélet keresésére serkent. Az amerikai típusú egyenlőségi gondolat és az integráció, mint egységes, a világot átfogó eszme volna az a fegyver, amelyet Schieder és a nyugatnémet vezető polgári történészek a marxizmussal szemben alkalmasnak és az új polgári történetszemlélet alapjául megfelelőnek tartanának. Ugyanakkor döntést is sürget a világ népeitől abban a kérdésben, hogy melyik rendszer, melyik világnézet mellé állnak. — Úgy tűnik azonban, hogy a világtörténelemnek 1945 óta lefolyt eseményei nem igazolják Schiedernek azt az állítását, amely szerint a társadalmi szerkezet az egyenlőségi elv alkalmazása tekintetében akárcsak európai viszonylatban is közeledett volna az Egyesült Államokhoz. Részben azért nem, mert maga az Egyesült Államok sem a demokrácia hazája többé, mint az volt még a XIX. században Abraham Lincoln idején. A négerkérdés, a haladó mozgalmak üldözése politikai téren, a monopóliumok uralma és a dolgozó tömegek fokozott kiszolgáltatottsága, függése a finánctőkétől nem a társadalmi nivellálódásnak, hanem a társadalmi egyenlőtlenségek növekedésének irányába mutat. A technikai-ipari forradalom, automatizálás stb. nem az osztályhatárok elmosódását eredményezi, mint ezt egyes nyugati történészek, szociológusok, közgazdászok, politikusok állítják, hanem — a munkásosztály helyzetének az automatizálásból következő főleg távlati súlyosbodását figyelembe véve — a tőkés országokban a társadalmi ellentétek kiéleződését. Ha azonban Schieder abban látná az európainak az amerikai társadalom szerkezetéhez való közeledését, hogy itt is, ott is a finánctőkések maroknyi csoportja uralkodik a társadalmi, gazdasági, politikai életben, akkor egyet lehetne vele érteni, de ez nem a társadalmi egyenlőség terjedésének a jele. — Ugyancsak vitába kell szállni azzal a nézetével is, amely szerint évszázados az ellentét a történelemben az egyenlőség és a diktatúra között. Minőségileg más, mert más osztályviszonyok között létezett az ókori fáraók, a türannoszok, a császárok és az ellenük lázadó demokratikus rétegek küzdelme, ismét más a feudalizmus idejebeli császárok, királyok egyeduralma a korai középkor, majd az abszolutizmus századaiban és a kizsákmányolt tömegek, esetleg egyes feudális rétegek küzdelme ezek ellen. Utóbbiak harcának demokratikus tartalma, célja is minőségileg más, mint a megelőző időkben tapasztalt ellenállásoké. Ismét más a tartalma a burzsoá osztály és a vele szemben álló tömegmozgalmak között feszülő ellentéteknek. Csupán felszíni, nagyon is külsődleges hasonlóságok alapján és az osztálytartalomtól való elvonatkoztatás útján vonhatók le Schiederéhez hasonló következtetések. Hogy pedig a marxizmus klasszikusai hogyan és milyen körülmények között tartják megvalósíthatónak a Világ Egyesült Államai elképzelést, az közismert. Ami pedig a szovjethatalom imperialista és hatalmi-állami törekvéseit illeti, erről e sorok írója részben más összefüggésben másutt már említést tett.

[29] Uo 204. és 205. o. (idézetek).

Az új történetszemléletet igénylő másik történelmi körülmény a gyarmati rendszer felbomlása, illetve széthullása a második világháború után. Schieder félreérthetetlenül leszögezi, hogy az európai államok gyarmati uralmának mai összeomlása az eddigi történetszemlélet eltökélt átértékelésére kényszerít. A gyarmati uralom, amely nemrégen még a világtörténelmi fejlődés tetőpontja volt, „rövid tartamú epizódnak bizonyult". „Rendkívül megindító látni, hogy a gyarmatosítás ellen küzdő népeknél, amelyeknek részben ősibb a múltjuk, mint Európáé, a politikai és társadalmi feszabadulás motorja egyáltalában nem saját politikai hagyományuk, hanem az európai eredetű technikai, társadalmi és racionális haladó eszme, bizonyos körülmények között egyenesen a marxizmus köntösében. Reakcionárius kulturális Európa-ellenesség a nyugati technika ellen irányuló affektussal kétségtelenül mindenütt megvan, (de általában nem a történelmet meghatározó jelentőségű — M. Gy.).[30] Heimpelnek is az a véleménye, hogy „Ázsia és Afrika népei, amelyek a most élő (európai — M. Gy.) emberiségnek ifjúkorában az agrárcivilizáció korai, sőt egyenesen a nomád civilizáció fokán élnek, korszerűsödnek, nevezetesen egyik napról a másikra iparosodnak: tudományos ismereteket és technikai kézségeket importálnak, amelyek nem nőttek fel az ottani talajon, majd viharos gyorsaságú tanmenetekben elsajátítják, tehát múlt nélkül átveszik azokat. Ez szakítás a történelemmel".[31]

Schieder mondataiból — közvetve — ebben az összefüggésben is levonható az a következtetés, hogy az integráció ideológiájára alapozott új történetszemléletet a felszabadult gyarmati népek körében is eszköznek kívánja használni a marxizmus eszméinek és a szocialista világrendszernek továbbterjedése ellen.

Végül a harmadik történelmi körülmény, amely új szemléletre serkent, a technikai-ipari forradalom. Erről a kérdésről a következőkben történik külön említés. Itt e folyamat a felszabadult gyarmati és függő népekre gyakorolt hatásával kapcsolatban kerül szóba, és amiatt, hogy a nyugatnémet történészek milyen feladatokat tűznek ki az európai technika és tudományos ismeretek Ázsia, Afrika országaiban történő elterjedésével összefüggésben.

Carlo Schmid német szociológus-közgazdász rámutat arra, hogy az első ipari forradalom megvalósulása a szénlelőhelyekhez volt kötve. A szénnel rendelkező országok ezen a réven a XIX. század történetének meghatározói voltak, vagy azokká lettek. A többiek iparilag fejletlenek maradtak még akkor is, ha egykor kultúránk bölcsői voltak is. A második ipari forradalom az atomenergia felszabadításával megszünteti az eddigi lelőhelyhez kötöttségeket. A nehézipar elválik a szilárd helyhezkötöttségtől, és a szénhiányban szenvedő országok is iparosodhatnak anélkül, hogy a megelőző korábbi iparosodási fázishoz kapcsolódnának, és új gazdasági hatalmakként léphetnek a világtörténelembe. „Az elszakadás . . . a szénlelőhelyektől az a fordulat, amely meg fogja változtatni a világot."[32]

Hans Freyer, a szociológus azon a véleményen van, „hogy nemcsak az ún. fehér népek, hanem mások is képesek az ipari technikát nemcsak alkal-

[30] Uo. 199—200 o. (idézet).
[31] *Heimpel:* Über Geschichte . . . 11. o.
[32] Carlo *Schmid:* Mensch und Technik. Die sozialen und kulturellen Probleme im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 1956. Idézi: *Heimpel:* Geschichte und Geschichtswissenschaft. A Der Mensch in seiner Gegenwart c. kötetben. Göttingen, 1957. 202—203. o. (Idézet a 203. oldalon.)

mazni, hanem tovább is fejleszteni anélkül, hogy részesei lettek volna a korábbi fejlődési fokoknak és ezek forrásainak".[33] Ezen a réven azután Nyugat elveszíti gazdasági és hatalompolitikai elsőségét.

A második ipari forradalom tehát, mivel a lelőhelyhez kötöttség nem játszik többé szerepet, átvihető Európából, Amerikából Ázsiába, Afrikába. Ez a körülmény azért jelenti a történelmi folyamat alig elképzelhető meggyorsulását, mert a régi típusú, szénhez és villamossághoz kötött fejlődési folyamatok elavultak — állapítja meg Heimpel, majd így folytatja: A fejletlen országok „ezenkívül még szocialista vagy szocialista tendenciájú képződmények is az antikolonialista nacionalizmus adott időbeli formáinak keretei között". Ha Carlo Schmid ama feltevése helyes — írja Heimpel —, hogy „ezek, a feudalizmusból éppen csak hogy kinőtt népek szocialista formában valósítják meg az iparosodást, akkor Marxnak még szénhez kötött, állítólag törvényszerű hármas fejlődési fokozatú rendszere — feudalizmus, kapitalizmus, szocializmus — felrobbant".

A fejletlen országoknak tudományos technikai képzésre, technikai támogatásra és tőkére van szükségük, és rászorulnak „azoknak a gondoskodására, akiktől szabadulni óhajtanak". Most úgy áll a helyzet, „mintha a nagyhatalmaknak a hatalomért vívott harca nem volna többé ágyúk használatáig, mint ultima ratio regisig menő régi stílusú politikai-hatalmi küzdelem, hanem versenyfutás azért a részesedésért, amelyet a hatalmak — mondjuk leegyszerűsítve: Nyugat és Kelet —, a fejletlenek fejlődésében vállalnak". „Ilyen formán korunk a termelési viszonyok egyelőre még beláthatatlan forradalmának mint korszakunk nagy leegyszerűsítésének időszaka."[34]

Ezek a nézetek nem Heimpel magánvéleményét tükrözik, hanem a nyugatnémet politikusok és történészek hivatalos álláspontját. A német történelemtanárok szövetségének 1960. október 6. és 8-a között Hamburgban tartott gyűlésén Heinrich Landahl szenátor csaknem szószerint ugyanazt fejtegette, mint Heimpel. Carlo Schmid és Hans Freyer műveinek azonos helyeit idézte, és azonos következtetésekre is jutott. A gyengén fejlett népek Heimpel által is vázolt fejlődési menetét felrajzolván hangsúlyozta, hogy Nyugat ennek ellenére sem lesz a világtörténelem Randgebietjévé, „mert az ipari vonatkozásban még a kezdeteknél tartó népeknek képzésre van szükségük, amelyet — jelenleg még — csak a régi hatalmak adhatnak nekik. Ennek következtében megváltozik a világtörténelemre gyakorolt nyugati befolyás formája, és új lehetőségek nyílnak a nem európai népekkel kapcsolatos érvényesülésre." „Nyugat feladata nem állhat abból, hogy a világ többi részére hatalmi-politikai vagy misszionárius-eszközökkel rákényszerítse életformáját és kultúráját. Sokkal inkább az a tennivaló, hogy a nem európai népekkel harmonikus együttműködésben, önállóságuk megóvása mellett, azt adják nekik, ami Nyugaton keletkezett és ami Nyugatot más kultúráktól megkülönbözteti." Nyugat hirdette meg az emberi szabadságot, ha nem is mindig vitte keresztül. Nyugaton keletkezett az emberek társulásának, összefogásának gondolata, ha történetileg nem is mindig valósult meg. Nyugaton él a hit az emberben, jogaiban, méltóságában és ott küzdtek az emberi szabadságért. Az új világhelyzetben Nyugat csak akkor maradhat fenn, ha mintaképe lesz eme értékeknek, ha

[33] Hans *Freyer:* Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. 1955. Idézi: *Heimpel:* Geschichte und Geschichtswissenschaft 203. oldalán.

[34] *Heimpel:* Geschichte und Geschichtwissenschaft. 203. o.

a Nyugat feladatául tűzi ki, hogy az emberi szabadság és az emberi méltóság bábája legyen a jelenben és a jövőben. Többé nem tagozódik hierarchikusan Nyugat gyámsága alatt az emberiség, „amely társult (genossenschaftlich) rendben él, amelyben a szabadság kivívására irányuló akarat összeforr a harmonikus egységhez szükséges kapcsolatokkal és a kölcsönös segítség és egymást kiegészítés kötelezettségeivel". Ez nem jelenti azt, hogy Nyugat átadná magát az öngyilkos, dekadens hanyatláshangulatnak, „hanem hogy ezen a réven adódik az utolsó és az egyetlen lehetőség arra, hogy Nyugat az maradhasson, amivé történeti fejlődése következtében vált". „Az a technikai segítség, amelyet készek vagyunk a kisebb mértékben fejlett iparú népeknek nyújtani, csak akkor válhat termékennyé, ha az embereknek nyújtott szolgálattételnek fogjuk fel. Hiábavaló volna, ha csupán technikai berendezések bevezetésére korlátozódnék. Történeti gondolkodásunknak be kell állítódnia más kultúrák adottságaira, lelki és szellemi környezetükre. Eredetükből és a világgal szemben elfoglalt magatartásukból kiindulva, belülről kell megérteni őket . . . Csak így tarthatjuk fenn magunkat az elkövetkező korszakban, amelynek feltétele az Európa és a többi földrész, különösen az Afrika és Ázsia népei közti partnerség."[35]

Ezek a történelmi körülmények is késztetik a nyugat-német polgári történetírókat új szemlélet, a globális történetszemlélet kialakítására. „Több Európán kívüli történelem; nem csupán ‚Európa világtörténelme', hanem ‚Historia mundi'. Elfordulás az európai, az Európa-központú történeti képtől"[36] — követeli Heimpel. A történeti látóhatár kiszélesedésére, nemzeti horizontról kontinentális, sőt globális méretűvé tágulására és a termelőerők fejlődésével kapcsolatos integrálódási tendenciára hivatkozva Gert Müller is követeli „globális tudat" kialakítását „és éppen ennek érdekében globális történeti kép emellé állítását",[37] és ennek megfelelő változtatást a történelem oktatásában is.

Az előadottakból félreérthetetlenül kiderül, mi a bevallott, mi a ki nem mondott, de az idézett szövegből kiolvasható burkolt célja a nyugat-német történészeknek a globális és integrációs szellemű történetszemlélet követelésével.

Azt a törekvést, hogy az elmaradott népek múltjának, önálló kulturális fejlődésének, a haladást szolgáló hagyományainak, nemzeti sajátosságainak megismerésével és megismertetésével előmozdítsák az Európán kívüli és az európai népek kölcsönös megértését és a jó partneri viszonyt, a békés egymás mellett élés és együttműködés lehetőségét ideológiai eszközökkel is támogassák, emberiessége miatt csak üdvözölni lehet. Ha Nyugat a jövőben az emberi szabadság bábája óhajt lenni, ez sem kifogásolható, ha ez az imperializmus és a monopóliumok elleni küzdelmet jelenti, mert mindez a tőkés országokban a tömegek szabadabb, jobb, békés életét előmozdító haladó törekvés, az emberi szabadság irányába mutató iparkodás. Ha a nyugat-német polgári történészek ilyen értelemben óhajtják Európát az emberi szabadság bábájává tenni, csak azt lehet rá mondani: minél előbb. Nem kifogásolható az a követelés sem, hogy Európának képzési, technikai, sőt anyagi segítséget is kell nyúj-

[35] Senator Heinrich *Landahl:* Eröffnungssprache anlässlich der Tagung des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands im Hamburg vom 6—8. Oktober 1960. GWU 1961. H. 2. 79—81. o.

[36] *Heimpel:* Geschichte und Geschichtswissenschaft 201. o.

[37] Gert *Müller:* Id. cikk 145. o.

tania a fejlődésben elmaradott népeknek, különösen Ázsiában és Afrikában. És ha a kapitalista és szocialista világ abban a tekintetben kél versenyre egymással, ki nyújt több, hasznosabb segítséget, a versenynek ez a formája csak előbbreviheti az elmaradott népek és az egész emberiség fejlődését, elmélyítheti a kölcsönös megértést és a békés egymás mellett élést. Ha az integrációs szellemű, globális történetszemlélettel áthatott nyugat-német történetírás ilyen szempontból írná újra az ázsiai, afrikai, latin-amerikai népek történetét, hogy ezen a réven eszmei segítséget nyújtson az elsorolt emberséges célok megvalósításához, ezt szintén csak helyeselni lehetne.

Az idézett szövegek azonban kétségeket ébresztenek az olvasóban abban a tekintetben, hogy valóban csak a kimondott célok érdekében tartják-e szükségesnek a nyugat-német polgári történészek új, globális, integrációs történetszemlélet kialakítását, vagy más — be nem vallott — indítékok is sarkallják őket erre, amelyek legalább annyira fontos, esetleg fontosabb mozgatói az új történetszemlélet követelésének, mint az említettek, a bevallottak.

Heimpel ugyanis arról is ír, hogy a felszabadult gyarmati népek egy része szocialista vagy szocializmus felé tartó társadalmi rendszerben fejlődik, és antikolonialista nacionalizmusa ilyen keretben hat. Messzire vezetne annak tárgyi bizonyítása, mely ázsiai és afrikai államra érvényesek valóban Heimpel megállapításai, melyekre nem, noha felszíni jelenségek, vezető államférfiaik nyilatkozatai úgy látszanak mutatni, mintha ezek is a szocializmus felé vezető úton haladnának. A lényeges itt az, hogy Heimpel felismeri a marxizmus ideológiájának szerepét is a gyarmati vagy volt gyarmati népek imperialista ellenes, gyarmatosítás ellenes nemzeti felszabadító harcában. Arról is ír, hogy ha a Nyugat fenn akarja tartani befolyását a nem európai népek fölött, a hatalmi eszközök helyett a népeknek önképzésükhöz nyújtott képzési, technikai segítség, tőkekivitel formájában adott támogatás, harmonikus együttműködés kölcsönös segítség és megértés, az elmaradt népek kultúrájának megbecsülése az az egyedüli lehetőség, amelynek révén Nyugat az maradhat, amivé történelme folyamán lett. A nyugati befolyás megóvása a világtörténelemben és a nem európai népekkel kapcsolatos érvényesülés új esélyei csak a nyugati befolyás változott formáinak útján lehetnek sikeresek. Heimpel figyelmeztet a Nyugat és Kelet között folyó versenyre az elmaradott népek fejlődésének előbbrevitelében. Carlo Schmid arról ír, hogy egyes, a feudalizmusból éppen csak kikerült volt gyarmati népek a szénhezkötöttség megszűnése folytán az iparosítást rögtön szocialista formában hajtják végre.

Ezek az észrevételek — úgy tűnik — bepillantást engednek a globális integrációs történetszemlélet-követelés be nem vallott okaira is. Az internacionalista marxizmus eszméi további terjedésének útjába akarnak gátat emelni a nyugat-német történészek az új globális, integrációs történetszemlélettel, és így próbálják ideológiai eszközökkel segíteni a nyugat-német és más tőkés államok kormányainak gazdasági, technikai, ismeretátadási téren folytatott versenyét a szocialista országokkal, amelyet ezek a tőkés országok a szocialista rendszer továbbterjedésének megakadályozása végett is vívnak.

A nyugati befolyás változott formájú megóvásáról, a tőkekivitel útján nyújtott segítségről szóló észrevételek azonban arra is intenek, hogy más célok létezésére is figyeljünk. Ha az új gyarmatosító politika konkrét tényeit figyelembe vesszük, igen nehéz elzárkózni attól a következtetéstől, hogy a globális, integrációs indítású új történetszemlélet az új kolonializmus ideológiai alátámasztására, történeti indokolására is szolgál. A nyugat-német

történészeknek azok az észrevételei, amelyek felsorolják, hogy Nyugaton született meg az emberi szabadság, az emberiség összefogásának eszméje, ott él a hit az emberi méltóságban, emberi jogokban, és hogy ott küzdtek az emberi szabadságért, óhatatlanul is arra a feltételezésre késztet, mintha a nyugatnémet történészek ezzel az érveléssel a Nyugat szellemi vezető szerepének jogosultságát kívánnák elismertetni Ázsia és Afrika elmaradott fejlődésű népeivel. Emellett hallgatólag azt is, hogy csak Nyugaton törődnek az emberi jogokkal, emberi szabadsággal, míg a szocialista államokra — vagy ahogy Nyugaton mondják —, a Keletre az elnyomás, embertelenség, a szabadság teljes hiánya a jellemző. Arról, hogy Keleten mennyi vér folyt az ott élő emberek immár kivívott igazi szabadságáért, és hogy miféle jellegű ma a szabadság Nyugaton, és kinek jelent valóban teljes, kinek jóval kevesebb vagy semmi igazi szabadságot, arról eme észrevételek hallgatnak. Aminthogy azonossági jellel kötik össze az elmaradott népeknek nyújtott keleti és nyugati segítséget is. Már pedig a valóságban a szocialista országok által nyújtott segítség önzetlen és valóban az elmaradottak felemelkedését szolgálja, legtöbbször súlyos anyagi áldozatot is jelent annak számára, aki nyújtja. Elég itt talán csak utalni az 1—2%-os kamatozású hosszú lejáratú és mindenféle politikai, gazdasági feltétel nélkül nyújtott kölcsönökre, árúszállítási szerződésekre, találmányok, dokumentációk díjtalan átadására, előnyös feltételek mellett épített üzemekre, szakemberek rendelkezésre bocsátására. Ezzel szemben — mint a vonatkozó szakirodalomból és publicisztikából ismeretes — a nyugati tőkés államok busás hasznot vágnak zsebre a segélynyújtás cégére alatt folytatott új gyarmatosító politika eredményeképpen, fenntartják, egyes esetekben növelik az elmaradott országok gazdasági, gyakran polititikai függőségét is vagy a régi gyarmatosítójától, vagy az újonnan behatolótól. Jórészt megóvják a volt gyarmat monokultúrás, nyersanyagtermelő jellegét, súlyos gazdasági politikai feltételekhez kötvén a segítséget. Az új történelemszemlélet képviselői ezeknek a tényeknek eltakarása végett is hangsúlyozzák oly erőteljesen azt, hogy az emberi szabadság, a népek összefogásának, kölcsönös segítségének, megismerésének és megbecsülésének eszméje hatja át szemléletüket.

Igen alaposan sokoldalúan foglalkoznak a nyugat-német polgári történészek a technikai-ipari forradalom hatásával az emberekre, a társadalom életkörülményeire. Erről a kérdésről a Theodor Schieder történetszemléletét követő csoport felfogásának elemzése során később történik említés.

Az eddigiekből azonban annyi már kiderül, hogy a nyugat-német polgári történetírók valamennyi csoportját összekapcsolja a forradalom-, a szocializmus- és a marxizmusellenesség. Nem véletlen, hogy a marxizmussal szemben létesítendő nemzetközi polgári egységfront összekovácsolása érdekében bírálta Gerhard Ritter, a nyugat-német történetírás nesztora az 1955. évi X. (római) nemzetközi történészkongresszuson a más nemzetbeli nyugati polgári történészeket amiatt, mert az alapkérdésekben hiányzik munkásságukból a világosság és a határozottság. Sürgősen szükségesnek ítélte meg a szovjet történészekkel való érintkezést, a velük való vitákat annak érdekében, hogy „új módszertani és történetfilozófiai öneszméléshez juthassanak el". És „éppen ebben — több okból kifolyólag — a német történettudományra különösen fontos feladat vár".[38] Ugyancsak a római kongresszuson elhangzott

[38] Ritter értékelése a kongresszusról a Süddeutsche Zeitung 1955. IX. 24. és 25 számában, továbbá HZ 1955. Bd. 180. 662. o.

beszámolójában marasztalta el Ritter a nyugati polgári történetírást, elsősorban a franciákat, azt állítván, hogy tőlük eredt és náluk terjedt el a hajlam az egyoldalúan szociológiai és ökonómiai történetmagyarázatra, és tőlük ered az idegenkedés a politikai történelem, sőt az állami élet iránt általában, ami éppen a mi korunkban nagymértékben aggasztónak tűnik. „Mert miként állhatja meg a helyét Nyugat a maga szellemi sajátosságában a szovjet rendszerrel szemben, ha ő maga is bizonytalanná válik a történelmi élet gazdasági-társadalmi motívumai jelentőségének értékelésében, vagyis ha maga is abban a veszélyben forog, hogy — tudatosan vagy öntudatlanul — materialista gondolatmenetet vezet le? A német történettudomány különleges feladatának tartom (amely idealista hagyományokból fakad, pozitivista tradíciók helyett), hogy szembehelyezkedjék az ilyenféle veszélyekkel."[39]

A nyugat-német történetírásban jelenleg két fő irányhoz tartoznak a történészek. E két csoporthoz tartoznak a vezető történészek és az általuk nevelt tehetséges fiatalok is. Rajtuk kívül — látni fogjuk — vannak még számosan olyanok is, akik lényeges kérdésekben mindkét csoporttal szembenállnak. Ezek a történészek azonban kisebbségben vannak.

Az egyik csoporthoz tartozók nagyon is régi és már elégtelennek bizonyult módszerekkel próbálják felvenni a küzdelmet a marxizmus és módszere ellen. A nyugat-német történetírás legerősebb irányzata ez, amelyet a vezető történészek és történet-filozófusok jelentős része még mindig magáénak vall, a szellemtörténeti irány, amely előfutárán, a historizmuson át immár eljutott a szélsőséges relativizmusig, a történeti valóság objektív folyamatának megismerhetőségét a nihilizmusig menően tagadó, az irracionális, a szubjektív, a történelmet megelőző, rajta kívül eső tényező szerepét döntő jelentőségre emelő álláspontig. Ez a szemléletmód az idealista történetfilozófiai elgondolások közül talán a legmesszebbre távolodott el a haladástól, és ugyanúgy a válságban élő tőkés társadalom ideológiai zsákutcába jutását, éppúgy egy pozitív, haladó, céljaitól megfosztott társadalom értelmetlenségét mutatja, mint a polgári ideológia egyéb területei, például a művészetekben a modernizmusnak az élet értelmét az értelmetlenségben, az abszurdban, a semmit mindenné „átértékelő", a véletlent ihletformáló elvvé emelő, vagy éppen a történettudomány, a szociológia, a közgazdaságtan technicista irányzatai.[40] Ennek a polgári ideológia szétesettségét tükröző szemléletnek egyik legkövetkezetesebb legszélsőségesebben haladásellenes neves képviselője a nyugatnémet történetfilozófiában Erich Rothacker, aki a XI. (stockholmi) nemzetközi történészkongresszuson tartott referátumához kapcsolódó vita lezárásaként így fejtette ki történetfilozófiáját:

„Egyéni történetfilozófiai nézetemet úgy fogalmaznám meg, hogy a történeti történés nemcsak a hatalomért megy végbe. Minden egyes népnek, a legprimitívebbnek is az a határozott meggyőződése: ‚így élünk mi és így helyes az élet!' Ezt a primitív egocentrikus álláspontot a nagy nemzetek és a nagy vallások is magukénak vallják. Ma is meggyőződésekért folyik a világtörténelmi küzdelem egyik oldalon a szabad világ, a másikon a szovjet-orosz világ között. Az élet alakításának formáiról, a hit formái körül folyik a harc. Ez a küzdelem végigvonul az egész világtörténelmen."

[39] *Ritter* beszámolója a Süddeutsche Zeitung id. számaiban.

[40] A polgári ideológia válságára a művészetekben vö. *Szigeti* József: Az értelmes letről s a művészet értelméről. Népszabadság, 1963. május 5. 7. old.

„A relativizmus problémájával kapcsolatos álláspontom az, hogy az érdekeltségvállalás fogalmába belefoglaltam a döntések relativizmusát. Ha egy kérdés vonatkozásában több állítás áll szemben egymással, gyakran kimutatható, hogy nem tárgyi nézetkülönbségről van szó, hanem érdekeltségvállalásról. Az érdekeltségvállalás azonban szabad és tudomány előtti. Ami a törvényszerűségeket illeti, természetesen vannak törvényszerűségek a történelemben. Ezek azonban nagyon bizonytalanok."[41] Gerhard Ritter védelmébe vette Rothackernek a vita résztvevőinek nagyobb része által kemény bírálatban részesített nézeteit. Különösen annak az állításnak a helyességét vitatta, amely szerint „Rothacker irracionális szubjektivizmust propagál. Minden ‚tudományelőtti' tényező ellenére van objektivitás a történeti gondolkodásban. Ha azonban valaki ezeket a történész mindenkori környezeti és társadalmi kötöttségeiben fedezné fel, egyáltalán nem volna tudományos történetírás. Az az állítás is alapjában véve hamis, amely szerint a modern történettudomány nem más, mint az emberi társadalmak története, mert a történelem egyénekkel is foglalkozik. A történelem nem egyéb mint a szellem örök küzdelme kultúra teremtése végett, gyakran a kultúrát teremtő egyén harca a társadalmi környezet ellen, a szellem állandó küzdelme a gazdasági-társadalmi adottságokkal."[42] A marxizmus világnézetével és a történelmi materializmus törvénykutató, determinista szemléletével és módszerével a historizmus hívei tehát a társadalmi összefüggéseiből, osztálykötöttségeiből kiszakított egyén abszolute autonóm cselekvőképességét állítják szembe. A törvényszerűségek létezését a limine nem utasítják el, de Rothackernek az az észrevétele, hogy „ezek azonban nagyon bizonytalanok", lényegében véve a törvények meghatározhatatlanságát, megfoghatatlanságát és így megismerhetőségének tagadását is jelenti. Az egyén teljesen önmaga feltételeiből eredő cselekvőképességének és a „tudományelőtti" tényező jelentőségének hirdetése pedg Ritter minden állítása ellenére is azt igazolja, hogy Rothacker és a szellemtörténeti irány irracionális szubjektivista felfogást vall. A szellemtörténet más képviselői a hitbeli meggyőződést mint normatív tényezőt kívánják beiktatni a történelmi folyamat értékmérői közé.[43] Ez a szemlélet nem teszi lehetővé a történettudomány és történetelmélet válsága igazi okainak a feltárását. E felfogás hívei tagadják a forradalmi változások szerepét a társadalmi, történelmi viszonyok megváltoztatásában, és a történelmi tényeket figyelmen kívül hagyva iparkodnak a marxizmus hatását ellensúlyozni és védeni a polgári ideológiát és ezen keresztül a tőkés rendet is. Ebből következően beszélnek a mai történeti képnek a hegeli, rankei kép optimizmusával ellentétes elsötétedéséről, pesszimista színezetéről. Így nyilatkozott Gerhard Ritter is említett felszólalásában. És mi szerinte e jelenség magyarázata? „Elsősorban bizonyára a világháborúk korának a tragikuma, de emellett alighanem közrejátszott filozófiai világképünk változása is — az idealizmustól a marxizmuson, a darwinizmuson át napjaink exisztencializmusáig."[44] Aligha lehetne meggyőzőbb bizonyítékot

[41] Rothacker referátumának címe: Die Wirkung der Geschichtsphilosophie auf die neueren Geschichtswissenschaften. Az idézett zárószavak megtalálhatók a XI. (Stockholmi) nemzetközi történészkongresszus „Actes du Congres". Almquist et Wicksell. Göteborg—Stockholm—Uppsala. (Uppsala, 1962) c. kiadvány 37. oldalán.

[42] Gerhard Ritter felszólalására vö. Actes du Congres 33. oldalát.

[43] H. I. *Schoeps:* Was ist und was will die Geistesgeschichte? Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung. Verlag Musterschmidt. Göttingen, Berlin, Frankfurt. 1959. 133. o.

[44] *Actes du Congres.* 34. o.

találni e szavaknál annak az állításnak a bizonyítására, hogy a szellemtörténészek legjobb felkészültségű és legnagyobb tehetségű képviselői is csupán a válság tényének felismerésére képesek. Az események magyarázatában már nem juthatnak tovább a felszíni jelenségekre, az okozatok egyikéremásikára történő utalásnál — elszigetelve őket egymástól —, mert világnézetük, módszerük meggátolja őket abban, hogy felfedezhessék az igazi, mélyen fekvő okokat, amelyek szerintük nem ismerhetők meg. A megismerhetőség tagadásának polgári osztályháttere közismert.

Maguk a nyugat-német polgári történészek sem mind elégednek meg az ilyen történeti magyarázattal, elmélettel, módszerrel. Keresik, kutatják a mind a marxizmus ellensúlyozására alkalmas, mind pedig a megfelelő módszert kívánó új elméletet. Othmar Anderle Dilthey, Rickert és Benedetto Croce történetfelfogásával egyaránt vitatkozik, és elutasítja a Ritter idézett felszólalásában is észrevehető „egyediségi alapelvet", „melyre az idealista tradiciójú történettudomány olyan büszke, s melyben módszertani önállósága Magna Chartáját látja . . ."[45] Olyan elméletet követel, mely heurisztikus hipotéziseket állít fel a történelmi jelenségek jellegéről, összefüggéseiről, „jellemző fogalmakat" és törvényeket dolgoz ki stb".[46] Anderle megkísérli a nagyobb lélekzetű általánosítást, elutasítva Spengler és Toynbee önkényes analógiáit, nyílt irracionalizmusát.[47] Anderle nézetei sem nyerték el a valóság megragadását nála is erősebben kívánó, realisztikusabb szemléletet óhajtó polgári történészek helyeslését. Franz Hampel felteszi ugyan a kérdést: „Hová jutnánk, ha sikerülne ilyen nézetnek érvényre jutnia? Nem volna-e ez tudományunk csődje"[48] —, de a szubjektivizmussal, irracionalizmussal nem tud valami jobbat szembeállítani.

Más nyugat-német történészeknek az a véleményük, hogy minden tudománynak, így a történettudománynak is „tanulhatónak és taníthatónak, közérthetőnek és racionális eszközökkel megmagyarázhatónak kell lennie . . . vallási dimenziókat tudományosan meg lehet érteni és fel lehet dolgozni, de a csupán hívő keresztények számára hozzáférhető üdvözüléstörténeti tapasztalatokat nem. A tudományon kívül eső történet-megértés lehetőségét nem vitatjuk, de a tudománynak mint olyannak nem szabad tudományon kívüli utakra térnie."[49] — írja Heinz Gollwitzer, aki ezzel nemcsak a teológiai történetszemlélettől, hanem Rothacker és Ritter szélsőséges irracionalizmusától is elfordul. Az egyébként Ritter, Dehio szemléletével közös alapon álló Hermann Heimpel annyiban tér el a szellemtörténeti irány egyoldalú híveitől, hogy ő, miként Gollwitzer is, „a felelősségtudattól áthatott kiegyenlítés vonalát képviseli",[50] minthogy a hagyományos történetírói módszereket még nem tartja elavultaknak. I. Vogt elutasítja a régebbi nemzeti és az Európa-centrikus

[45] Othmar *Anderle:* Theoretische Geschichte. Betrachtungen zur Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft. H. Z. 1958. Bd. 185. H. l. 19. o.

[46] Uo. 66. o.

[47] *Othmar Anderle:* Das universalhistorische System A. I. Toynbees. Frankfurt (Mainz)-Wien. 1955. 449. o.

[48] H. Z. 1957. Bd. 183. H. 2. 339. o.

[49] Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1960. H. 7. 449—450. o.

[50] Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit. Vortragsreihe der niedersächsischen Landesregierung für Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen, h.g. in Auftrag der niedersächsischen Ministerpräsidenten. Verlag Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1959. 26. o.

egyetemes történetírás és történetfilozófia módszereit is. A történettudománynak képesnek kell lennie arra, „hogy az emberiség történetéről puszta intuició alapján formált képekkel módszeresen felépített, racionálisan ellenőrizhető szintézist állítson szembe".[51] A nyugat-német történetírás tehát távolról sem egységes szemléletű, és nincs egyöntetűség a módszereket illetően sem. A vezető történészek és nyomukban a nyugat-német historikusok jelentős része a Rothacker és Ritter által fémjelzett és a haladástól legtávolabb álló történetfilozófiát vallja magáénak.

Az eddig megismerteknél jóval konkrétabb, korszerűbb eszközökkel dolgozó, de szintén haladásellenes elméletet bocsátott közre a nyugatnémet történettudomány egyik vezető személyisége, Theodor Schieder egyik elvi cikkében.[52] Ebben kifejti, hogy a második világháború lángjai megsemmisítették azt az optimista feltevést, amely szerint a világban az ész uralmát meg lehet valósítani. Az a történelmi tapasztalat — fejtegeti —, hogy ha az egyik helyen leverik a totális diktatúrát, a másik helyen feltámad és óriásira nő, olyan megrendítő élménnyé vált, hogy sokan nehezen tudják elképzelni a teleologikus világtörténelmi fejlődés lehetőségét, legalábbis nehezebben, mint eddig bármikor. A történelem talánnyá, célját vesztett folyamattá látszott lenni, különösen az angolszász-amerikai kultúrtérben, ahol ez az élmény mélyebb szenvedést okozott, mint a németeknél, akiket a historizmus sokkal inkább előkészített az agnoszticizmusra. Amerre nézünk, köd takarja a történelem célját, és egyre nehezebb a felelet arra a kérdésre, merre tart a történelem. Idejüket múlták 1789 és 1917 világmegváltó eszméi — véli Schieder, és Karl Jaspersszel együtt úgy látja, hogy az ipari forradalom keletkezése és fejlődése minden történelem értelme, tartalma. Jaspers ezt a gondolatot még tovább is fejlesztette úgy, hogy az emberiségnek egy az eredete, célja, s egyetlen az útja is. Az emberi társadalom végső célja az út láthatóvá tétele. Schieder arra int, hogy Jaspers konstruktív gondolatait meg kellene tisztítani minden hegeliánus vagy comte-i, triviális felvilágosodási filozófiai gondolatelemtől. A XVIII. század ipari forradalma és annak alkotó jelentősége, a modern világ történeti tapasztalata és a világ egyetlen történeti erőtérré való összenövése az a kiindulási alap, amelyen a történeti vizsgálódásnak nyugodnia kell. Hogy az így észlelhető folyamat menete több-e puszta előrehaladásnál, és hogy a haladás felismerhető-e, az bizonytalan, noha csábít az a lehetőség, hogy a haladást a tömegek külső jólétének növekedésén, a „tömegek jobbanélniakarásán" mérjük le. „Ha a XVIII sz. vége óta tartó technikai forradalomból mint a modern kor döntő hajtóerejéből indulunk ki, olyan támpontot nyerünk, amelyről a történelmi materializmust saját fegyvereivel lehet megverni." Ha ugyanis tényleg a termelési viszonyok minden más történeti jelenség alapjai, akkor az ipari forradalom fejlődési fázisai lesznek a modern világ történeti magyarázatának a mértékei. A gazdaság szervezési formái másodlagos jelenséggé válnak, és tarthatatlannak bizonyul az a nézet, amely szerint kapitalizmus és kommunizmus az emberiség történetének két különálló korszaka. Schieder szerint ez a tétel a történelem egy tendenciájának felismeréséhez kulcsot ad. A historizmus folytonosság fogalmával nem sokat

[51] *I. Vogt:* Wege zum historischen Universum. Von Ranke bis Toynbee. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1961. 144. o. Ismerteti Heinz Gollwitzer. GWU 1962. H. 7. 448—449. o.

[52] Theodor *Schieder:* Grundfragen der neueren deutschen Geschichte. Zum Problem der historischen Urteilsbildung. HZ. 1961. Bd. 192. H. 1. 3. o.

lehet már kezdeni, és így Ranke elméletének ama tételével sem, amely szerint a történelem a rejtett folytonosságról való tudás. Burckhardt felfogása — vallja Schieder, Meinecke jóval korábban kifejtett nézetét magáévá téve — inkább megfelel az ő felfogásának. „Burckhardt annyiban közelebb volt álláspontunkhoz, amennyiben ő a történelemben ellensúlyt látott az idő gyors mozgásával szemben, az eszmélés eszközét a forradalmi korszak viharainak közepette. A történelmet többé nem az az öntudattól duzzadó érzés hordozza, hogy az idő lelke egybekapcsolódott vele, sőt hogy egyenesen ő maga a korszellem, hanem a történelem saját tudatát abból a mély megrendülésből meríti, amelyet az okoz, hogy a jelen ellenáll a történelemnek."[53] Tocqueville és Burckhardt ismerte fel először, hogy a jelen és a történelmi jövő kezd eltávolodni egymástól, és kettejük között hirtelen szakadék tárul fel. Ma már választani kell, amire Burckhardték még nem kényszerültek. Mi csak átpillanthatunk a túlsó partra, de éppen e képességből ered „a látáshoz, a történetileg létrejött világ megismeréséhez szükséges erő. Úgy tűnik, hogy a történelmet éppen az határozza meg, hogy más jellegű, mint jelenünk." Az ipari forradalom révén a világban új történelmi tudat keletkezett, „amely a diszkontinuitásra épül fel. A diszkontinuitás tehát a mai történeti gondolkodás általános kategóriája, nem pedig valami sajátosan vagy kizárólagosan német kategória."[54]

De hallgassuk meg Schieder nézeteinek egy fiatal követőjét is. „Azok a politikai és társadalmi változások és katasztrófák, amelyek 1914 óta tartósan megrendítették a világot, lerombolták a ‚Geborgenheit' érzését a történelem folyamatában. Ennek helyébe lépett a ‚Geworfensein' érzése, létezésünk véletlenszerű jellegének érzése a kaotikusnak érzett történelmi történés folyamán. A történelem nem úgy kerül elénk mint általunk előidézett és hozzánk tartozó valami, hanem sokkal inkább mint vak végzet. A történeti élet folytonosságának tudata, mint amely sok nemzedék alkotó tevékenysége összefüggéseként jött létre, semmivé válik amaz elképzeléssel szemben, amely szerint a történelmi létezés vulkánikus kitörésekkel és vak rombolással teli természeti jelenség. Úgy tűnik, mintha a történelem mint természeti erő szállna ismét szembe a modern kor emberével, miután az embernek a természet fölötti tudományos és technikai uralom kivívása során sikerült a természetet csaknem maradéktalanul történelemmé változtatnia . . . Az a körülmény, hogy az embernek megrendült a hite abban, hogy ő a történelem ura, mélyen érintette a hagyományos történelmi gondolkodást."[55] — írja Wolfgang Mommsen, és hozzáfűzi: a technikai fejlődés azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a történelemtől elidegenített ember barbárságba süllyed. Az ún. másodlagos rendszerek, amelyekbe funkciója szerint tagozódik be az egyén, olyan immanens tendenciákat fejlesztenek ki, amelyek irányítására, áttekintésére a ma emberének sokkal kisebb ereje, hatalma van, mint elődeinek a viszonylag kezdetlegesebb, természethez közelebbi, kevesebb technikai és szervezési eszközzel rendelkező társadalmi formák között. „A kaotikus összeomlások veszélye ma sokkal inkább fenyeget, mint valaha."[56]

[53] Uo. 4. o. Meinecke Rankétől Burckhardt mellé állására Friedrich *Meinecke:* Ranke und Burckhardt (Deutsche Akademie, Vorträge und Schriften.) 1948. 27. 13–22. o.
[54] Uo.
[55] Wolfgang *Mommsen:* Historisches Denken der Gegenwart. 99. o.
[56] Uo. 102. o.

Heimpel szerint a technikai-ipari forradalom gyors ütemű előrehaladása és egyre jelentősebb befolyása a társadalomra a történelmi múlt iránti érzékre tompítóan, sőt a történelemtől elidegenítően hat, a történelmi folyamatok élét lecsiszolja, relativizálja. „Ezt a technika vitte végbe, amely a legmesszebbmenő értelemben alkalmazott természettudomány, az orvostudománnyal együtt, tehát az embernek tudományosan megalapozott rendelkezése a természettel. Az embernek a természet fölötti technikai uralma — legközelebbi feltevésnek mindenesetre ez tűnik — történelem-ellenes mozzanat. A történelem ugyanis arra emlékezteti az embert, hogy függ, és csak érezze is magát a természettől függőnek."[57] A mi korunkban elterjedt antihistorizmus az ipari-technikai fejlődéssel függ össze. A tegnap kivívott jogi egyenlőséget követi ma és holnap a társadalmi egyenlőség, ami azt jelenti, hogy elmaradott fejlődésű rétegek és elmaradott fejlődésű népek az antifeudalizmus, antikolonializmus és az indusztrializmus zászlaja alatt fejlődnek, haladnak előre. A két világháború után és a háborúk révén egyidejüleg megy végbe a nemzeti és társadalmi egyenlősülés gyorsuló folyamata .A társadalmi fellendülés a népeken belül a széles tömegeknek magasabb képzésére irányuló törekvésben és a kulturális javak minden réteg számára való sokoldalú felhasználásában nyilvánul meg. Ez azután igen gyors társadalmi változást hoz. Város és falu között csökken a különbség. A városban elszakadt a múlthoz fűződő szál azon a réven, hogy hivatásától függően mindenki felemelkedhet a társadalomban származásától, társadalmi helyzetétől függetlenül, és a korábbi közbenső fejlődési lépcsőket a történelem átugorja.[58]

Arról azonban Heimpel nem tesz említést, hogy állításai a kulturális javakban való egyforma részesedés lehetőségét illetően csupán a szocialista társadalomra érvényesek maradéktalanul. A tőkés világban csak jogilag biztosított a kultúrában való egyenlő részesedés és a felemelkedés egyenlő esélye. Valójában a kultúrálódáshoz csak az juthat hozzá, aki meg tudja fizetni a drága tanulási költségeket, a társadalmi felemelkedés pedig ezen kívül még attól is függ, ki milyen osztályhoz tartozik.

Wolfgang Mommsen hangsúlyozza, hogy különösen a német történetírást érintette súlyosan ez a folyamat, minthogy ez a tudomány a német idealista hagyományra épített, amely „a szabad egyén spontán cselekvését állította világot megértésének középpontjába. A történelem azonban a modern kor emberével mint nála hatalmasabbal találkozik össze, s ennek folytán az emberi magatartás és cselekvés lényegtelennek tűnik. Emiatt a történelmi gondolkodás mint a világban való tájékozódás eszköze a jövő távlatainak kiszélesítése végett — úgy tűnik — vesztett értékéből. A saját múlt ismeretére irányuló kérdés helyét gyakran az a kívánság foglalja el, hogy a történelmet mint valami delphoi jóshelyet kérdezzék meg a jövő alakulásáról." Spengler műve „A Nyugat alkonyáról" nem véletlen folytán jelent meg a császári Németország és a polgári Európa összeomlásának pillanatában. Toynbee kutatásai is az első világháború utáni történeti események hatására öltötték ismert irányukat.[59]

Theodor Schieder véleménye szerint hamis tétel volt az egyszerű élet megváltoztathatatlanságát hirdetni. „Erre is adnak példát korunk nagy

[57] Hermann *Heimpel:* Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit. 6—7. o.

[58] Uo. 10—11. o.

[59] Wolfgang *Mommsen:* Historisches Denken., der Gegenwart. 99. o.

katasztrófái régi tendenciáknak, szokásoknak és szerkezeti adottságoknak a folytonosság csaknem teljes megszakadása utáni újraéledése révén. Kontinuitás és diszkontuinuitás egyensúlyban tartják egymást a történeti élet egész menetében az egyszerű embertől a politikai és társadalmi rendszerek csúcsáig." A történetírásnak erre az összefüggésre kell a jövőben rávilágítania, mert a történelmi folyamatban „az állandó harcot kell látnia az egyéni döntés és az általános szükségesség között, nem pedig a teljes társadalmi meghatározottság rendszerét".[60]

Hans Mommsen arra hívja fel a figyelmet, hogy „a kontinuitás és diszkontinuitás központi kérdése irányítja a jelenkor történetének kutatóit, és megóvja őket a struktúrafatalizmustól, amely az elméletileg előre meghatározott végeredményre beállított elemzésekbe be szokta csempészni magát. Nem érdeklődik tehát (a kutató — M. Gy.) a történelmi folyamat törvényszerűségei iránt, hanem figyelmét arra összpontosítja, hogy a végbement és az elmulasztott döntéseket kidolgozza. Ezen a réven az apologetikus és egyoldalúan moralizáló látásmódon túlmutató távlathoz jut, amely lehetővé teszi, hogy történeti módon urrá legyen a neki speciálisan feladott problematikán, amely nem merül ki napi politikai analógiákban."[61]

A koncepció létrejöttének és céljainak jobb megértéséhez Wolfgang Mommsen gondolatai nyújtanak segítséget. Abból indul ki, hogy a társadalmi szerkezetnek a XIX. század közepe óta végbement változása döntően befolyásolta az embernek a történelemhez való viszonyát. E folyamat legszembetűnőbb jelensége „a polgárság mint társadalmi vezető réteg hadállásainak szétverése a modern ipari társadalom által". A nagy klasszikus történetírók műveiket elsősorban a művelt polgárságnak írták, „amely még nem került a munkamegosztásos, magasfokúan szakosított ipari társadalom ‚sog'-jába, amely immár csak a szakismereteket honorálja. Ama tény folytán, hogy manapság már nem létezik ilyen viszonylag független — tetszése szerint művelődő — réteg, a historizmus egyik társadalmi feltétele megszűnt. Hasonlót lehet elmondani a munkásságról is, amelynek élő, természetesen túlnyomóan marxista és radikális eszméktől áthatott történelmi tudata volt, ma azonban, miután maga mögött hagyta proletár eredetét és polgári életformát tesz magáévá, aktív viszonyát a történelmi múlthoz éppúgy elvesztette, mint a középrétegek. Az emberek többsége ma, mindennapos feladatainak és kapcsolatainak jármába fogva hasonlóképpen történelem nélkül él." „Ezt a történelem-nélküliséget a környező világban végbemenő gyors változás is előmozdítja, amely egyre inkább elveszíti a történetiségnek a jegyeit . . ." „Mély folytonosságbeli törések, amelyek történelmi események következményeként megfosztottak bennünket a hagyományok és a történelmi növekedés iránti érzéktől, hozzájárulnak ehhez, és megteszik hatásukat. A történelmi folyamat, amelynek a mozgási sebességét és dinamikáját a modern társadalom termelőerőinek roppant növekedése megsokszorozta, az egyes embernek nem ad időt a történelmi gondolkodásra: nem tekinti magát a történelmi folyamat szereplő-

[60] Theodor *Schieder:* Strukturen und Persönlichkeiten in der Geschichte. HZ. Bd. 195. H. 2. 296. o.

[61] Hans *Mommsen:* Zum Verhältnis von politischer Wissenschaft und Geschichtswissenschaft in Deutschland. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte (VfZg). 1962. H. 4. 369—370. o.

jének, hanem sokkal inkább *érdeklődik* az Itt és a Most által körülhatárolt helyzetének körülményei iránt".[62]

A német imperialista hatalmi állam kétszeri összeomlása, a hozzá fűzött illúziók és történeti koncepciók értelmetlenné válásának megrendítő élménye, a forradalmi ideológia és a szocialista rendszer terjedése együttesen arra indították a nyugat-német történészeket, hogy határozottan elutasítsák a historizmusnak a jelen és múlt folyamatosságáról és a történelmi folyamat individualitásáról szóló elméletét. A történelemben észlelhető szakadékokról, törésről, a folytonosság megszakadásáról, a jelen és múlt egymástól idegen voltáról kezdtek írni olyan értelemben, hogy a történelmi megrázkódtatások sorozatának, a technikai forradalom előrehaladásának és a nyomában járó társadalmi változásoknak a következtében 1945 után valami új kezdődött el, aminek éppúgy nincs semmi köze a múlthoz, mint a csak a mával törődő új életszemletnek. A társadalmi változások alapvető és egyedüli oka a technikai fejlődés, amelynek hatására vesztette el a polgárság a társadalmi vezetőszerepét, a proletáriátus pedig a proletár eredetét, minthogy polgári életformák között él, és elveszíti aktív viszonyát a történelemhez, miként a középosztályok. A tömegtársadalom embere végzi napi munkáját, és történelem nélkülivé válik. Ezt a folyamatot sietteti a technikai fejlődés következtében a modern társadalom roppant mértékben gyorsuló üteme, mely az egyénnek nem hagy időt a történelmi eszmélésre. Nem tekinti magát a történelmi folyamatban cselekvőnek, és csak az adott pillanatnyi helyzetben tájékozódik. Ami pedig a forradalmakat illeti, azok törést jelentenek a történelem menetében.

A mai nyugat-német történészek tekintélyes csoportja magáévá teszi Nietzsche ama nézetét, amely szerint a történelem a természetes növekedés, bukás örökösen visszatérő-újrakezdődő folyamata.[63] A szocialista forradalom előretörése és továbbterjedésétől való félelmük és védekező szándékuk arra indítják őket, hogy Diltheyhez, Nietzschéhez kapcsolódva tagadják a fejlődés lehetőségét a történelemben és így azt, hogy az emberi történelem egymás után következő szakaszai az előzőknél minden tekintetben mindig magasabb fokra emelik az emberiséget. Még inkább tagadják azt, hogy a forradalmak előbb a mélyben dolgozó, majd a felszínen is jelentkező anyagi és emberi objektív, és ezek talajából kinövő szubjektív társadalmi erők felhalmozódásának összpontosulása révén kialakuló új fejlődési fokot jelentik. Ez egyúttal az újat a régi renddel állandó harcban előkészítő, lassú fejlődést lezáró és egyúttal az új, még magasabb fok elérését előkészítő lépések betetőzése. Csak a múlt egyik, idejétmúlt, a fennállót megóvni kívánó oldalával jelentenek szakítást, ahhoz képest jelentenek törést, nem a régi keretében kialakult újjal. Csak annak a történésznek a számára jelenthet törést, szakadást, katasztrófát és hanyatlást a forradalom a történelemben, aki a fennálló és idejét múlta rendet akarja a történelmi fejlődés követelményeivel szemben megóvni, vagy aki egyenesen visszafelé akarja fordítani a történelem kerekét, a már megdöntött régi rend felé. Ilyen volt a múlt században Ranke és Burckhardt. Nem véletlen, hogy Burckhardt forradalomellenes elmélete ma annyira népszerű a nyugat-német történészek körében.

Ugyancsak a forradalom és a forradalmi osztályharc káros és szükségtelen voltának bizonyítására, a tömegek aktív történetformáló tevékenységé-

[62] Wolfgang *Mommsen:* Historisches Denken. 94. és 95. o.
[63] Uo. 99. o.

nek idejétmúlt jelenségként történő bemutatására szolgálnak azok a megállapítások, amelyek szerint ma már eltűnőben vannak a polgárság és a munkásság közötti osztálykülönbségek és a társadalmi nivellálódás miatt a munkásosztály elveszíti aktív viszonyát a történelemhez.

A forradalmi osztályharctól való eltávolodás azonban csak egyik célja a nyugatnémet polgári történetírásnak. A másik az, hogy a marxizmus hatásának ellensúlyozása és terjedésének meggátlása céljából megfelelő elméletet állítsanak szembe. Ezért hangsúlyozzák oly nagy nyomatékkal, hogy a történelem nem a társadalmi meghatározottság rendszere, és nem merülhet ki napi politikai analógiákban, hanem állandó küzdelem az egyéni döntés és az általános szükségszerűség között. A történelemben ható objektív, szükségszerűen működő erők létezését nem tagadják tehát a korszerűbben gondolkodó nyugat-német történészek, de tagadják azt, hogy az ember felismerheti a szükségszerűséget és aszerint cselekedhet, sőt tudatosan egyengetheti a felismert szükségszerűség útját. Ugyanakkor a szükségszerűség, a történelmi törvényszerűség működését egyenesen szembeállítják az ember tudatos, akarati tevékenységével, és azt hírdetik, hogy az ember egyéni elhatározásának állandó harca a szükségszerűséggel alkotja a történelmi folyamat tartalmát. Az ember szabad akarata és voluntarisztikus, indeterminált tevékenysége a történelmi folyamatban olyan elmélet, amely már a XIX. század német idealista történészeinél is alkalmazást nyert. Új mozzanat, hogy természeti törvényként sőt leginkább vak természeti erőként ható természeti törvényszerűségként fogják fel a társadalmi törvényszerűségeket. Ilyen módon azonosítják a természeti és társadalmi törvényszerűségeket. Az ember feladata pedig — szerintük — az, hogy miként a természet erőin, harcban úrrá legyen a társadalomban vakon működő erőkön is, mint tőlük független, általuk nem determinált, sőt velük szembenálló, ellenük küzdő, szabad elhatározású egyén.

A marxizmus félreértése, esetleg félremagyarázása az, mintha a determinista felfogás kizárná az ember szabad akaratát, elhatározási szabadságát. Csupán azt állítja, hogy a szabad elhatározás szülte tettek az osztálymegkötöttségnek, osztályérdeknek tudatos vagy öntudatlan hatása, a cselekvő egyén társadalmi helyzetének, a termelési eszközökhöz való viszonyának befolyása alatt határozódnak el és kerülnek megvalósításra.

A technikai-ipari fejlődés, a szakosodás előrehaladásából vezeti le a nyugat-német történészek már említett tekintélyes csoportja saját elidegenedés-elméletét is. Az áruviszonyok és az értéktörvény — mint ismeretes — a tőkés társadalomban valóban a „dolgok uralmához" vezet az emberek fölött. Az áruviszonyok törvényei idegen és ellenséges erőként uralkodnak az emberen. Az elidegenedés — a szó teljes értelmében — feltételezi az antagonisztikus társadalmi viszonyokból következő, az emberekkel szemben idegen és ellenséges erő uralmát az emberek felett. Az elidegenedés ugyanis a kizsákmányoló osztálytársadalmakban általában — a kizsákmányolásra épülő társadalmi-gazdasági viszonyok folyományaként — az emberek termelőerői, társadalmi viszonyai, cselekedeteik eredménye és törvénye, idegen és külsődleges hatalomként, társadalom- és emberfeletti erőként jelenik meg.[64] Ez a törvényszerűség, mivel a polgári történészek, közgazdászok az osztály-

[64] *Wirth* Ádám: A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai. Beszámoló a kommunista filozófusok 1963. december 18-i aktiváján. Magyar Filozófiai Szemle, 1964. 2. sz. 214., 216. o.

alapjától és a kizsákmányolástól elszakítják, és így közelítenek hozzá, hamisan tükröződik tudatukban, és úgy jelentkezik, mintha a technikai fejlődés idegenítené el az embert a történelemtől és az aktív történetformáló cselekvéstől, tenné lényegében véve tehetetlenné a társadalomban vakon érvényesülő szükségszerűség működésével szemben.

„A technika elidegeníti a múltat az időtől" — írja Heimpel az egyik tanulmányában, ahol azt is megemlíti, hogy „a mai, a következetes technika okozza mindenesetre azt, hogy korunk összehasonlíthatatlan bármilyen korábbi időszakkal".[65] Hans Mommsen is rámutat arra, hogy „a ma emberének viszonyát a történelemhez többé nem az ‚azonos jellegűség' és a ‚kölcsönösség' tudata határozza meg, hanem az a felismerés, hogy elidegenedett a múlttól, amely vak fátumként kerül szeme elé".[66] Wolfgang Mommsen, Hans Freyer és Alfred Weber szociológusok megállapításaira hivatkozva hangsúlyozza, a modern ipari társadalom mennyire eltávolodott a természetes alapjaitól. Az egyén beágyazódik funkcionális képződmények szövevényébe. Freyer ezeket szekunder rendszereknek nevezi, amelyek a modern ember mindennapi életét meghatározzák, és történelmi alapjaitól messzemenően elválasztják. Így az ember a képződmények összefüggését nem tudja áttekinteni. „Tapasztalatszerzési körének leszűkülése és egyoldalúvá válása rendszerint lehetetlenné teszik számára, hogy az őt körülfonó funkcionális történés szövevénye fölé tudjon emelkedni. Elveszti érdeklődését az e területen kívül eső folyamatok és az e szekunder rendszerben kifejtett tevékenységen kívül eső tevékenységek iránt. Nem fogja fel vagy egyenesen lebecsüli ez utóbbiak hatásait egyéni életére és közvetlen környezetére. Ezen a réven — szubjektíve — növekvő mértékben oldódik el történeti kapcsolataitól; a környező világot nem érzi történetileg létrejöttnek, hanem mint valami adott, mint valami történelem nélküli létezésnek".[67]

A technikának, csak úgy mint az elidegenedésnek a tulajdon és osztályviszonyoktól való elszakítása révén lehetségessé válik érvet kovácsolni a tőkés viszonyok között létező elidegenedés törvényszerűségeiből az osztályharc szükségessége ellen.

Mindezek előrebocsátása után talán nem lesz érdektelen szemügyre venni, milyen történetírást óhajtanak a nyugat-német történészek, mit tekintenek a történetírás feladatának? Wolfgang Mommsen nyújt felvilágosítást erről.

A technikai fejlődés és a totalitárius diktatúrák napjainkban a történelemtől elidegenítő és kaotikus összeomlások veszélyével sokkal inkább fenyegető tényezők, mint a korábbi századokban voltak. „A történetírásnak kell a kultúra maradandó értékeire figyelmeztetőnek és az ügyvédnek a szerepét ellátnia, különös tekintettel arra a kettős fenyegetésre, amely a technikai világ öntörvényszerűsége és a totalitárius rendszerek igényei révén az ember fölé tornyosul".[68]

[65] Hermann *Heimpel:* Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit. (Göttingen, 1959.) Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen, herausgegeben im Auftrage des Niedersächsischen Ministerpräsidenten. H. 13. 6. o.

[66] Hans *Mommsen:* Historische Methode. Das Fischer Lexikon, 86. o.

[67] Wolfgang *Mommsen:* Historisches Denken. 95—96. o.

[68] Uo. 102. o.

Kíséreljük meg az előzőkben kifejtett gondolatmenetek összegezését. A történelem talány, értelmét, célját vesztett folyamat, amelyről nem tudni, merre tart. Az ipari forradalom nyomában sarjadó fejlődésről bizonytalan, hogy egyúttal a haladást is jelenti-e. Az ipari forradalom alakulása a történelmi folyamat egy tendenciájának felismeréséhez vezet. Ha nem történt volna hivatkozás Jaspersre, ez a gondolatmenet akkor is az exisztencializmus pesszimista, az emberiség sorsát kifürkészhetetlennek, jövőjét megismerhetetlennek hírdető, csak a mával, a pillanatnyi léttel való foglalkozásra ösztökélő filozófiájának megnyilvánulását mutatja. Zsákutca, kiúttalanság, értelmetlenség, a haladás lehetőségének tagadása mind egy valóban értelmetlenné vált társadalom válságélményének tükröződése. A nyugati polgári történetfilozófiában a tragikum és az aggodalom hangulata dominál, „az az érzés, hogy a létezés abszurd, értelmetlen, sem az egyéni, esetleg fölösleges és múlékony létezésnek nincs értelme, sem a faj kollektív létezésének, a történelemnek, amely a véletlen áradataként sodródik a semmi felé, s gyökerében tragikus".[69] A tudományok és a technika forradalma, a XVIII. századi és a napjainkban is lejátszódó ipari forradalom csak akkor tűnhet fel a polgári gondolkodásban úgy, mint amelynek révén bizonytalan az ezen az úton elérhető haladás, csak akkor értékelhető az ipari fejlődés lényegében véve értelmetlen, céltalan, de legalábbis bizonytalan és megismerhetetlen célú jelenségek sorozatának, amelyből újabb, szintén értelmetlen vagy megismerhetetlen értelmű jelenségek erednek, ha a termelőerők roppant méretű fejlődése az adott termelési viszonyok keretét már szétfeszíti. A nihilista életérzés, a mélységes pesszimizmus, az élet és a történelem értelmetlennek látása, az irracionális történetszemlélet mind ebből a válságból fakad. Ugyanakkor leszerelő célzatú. Ha a jövőbe nem láthatunk át, akkor minek megváltoztatni a jelent? Minek egyébbel is törődni a mánál? Mire való az osztályharc és a marxizmus? Mindez értelmetlen, hiábavaló, fölösleges. Ugyanakkor Schieder jól látja, hogy a termelőerők nemzetközi méretűvé válása, a nemzeti határokon túllépő fejlődése a világtörténelmi fejlődésnek azt a tendenciáját kívánja érvényre juttatni, amely a nagy területek létrehozása, a nemzeti határok lebontása, ahogy ő mondja, a világnak egyetlen erőtérré koncentrálása, integrálása irányába mutat. Minthogy azonban polgári szemüvegen át tekint a fejlődésre, tudata nem tükrözheti híven a valóságot. Ezért látja egyrészt úgy, hogy az ipari forradalomnak, vagyis a társadalom technikájának előrehaladása határozza meg a társadalom előrelépését, és kizárólag ez mozdítja elő az integrálódást, másrészt azt, hogy a technikai forradalom igazolja, hogy az emberiségnek egy az útja. Elkerüli a figyelmét, hogy a technikai fejlődés csak növelheti az integráció lehetőségét, de hogy e lehetőségből valóság lesz-e, az az emberek egymásközti viszonyainak, osztályviszonyainak alakulásától függ. A történetírásnak ez a technicista irányzatéhoz sok tekintetben hasonló elmélete — Schieder őszinte vallomása szerint — arra szolgál, hogy fegyverként szögezzék szembe a marxizmussal, beigazolván az érvénytelenségét. Ha ugyanis pusztán a technikai fejlődés révén — és Schieder és a hozzá hasonló felfogásúak, de a technicisták is ezt vallják — előre lehet jutni, és a technikai fejlődés az ember által befolyásolhatatlanul öntörvényű jelenség, akkor szükségtelen az osztályharc, amely

[69] P. H. *Simon*: L'Esprit et l'Histoire. Essai sur la conscience historique dans la littérature du XXe siecle. Paris 1954. 222. o. — *Gedő* András: A mai kapitalizmus ideológiai válsága és a koegzisztencia. Társadalmi Szemle 1963.

már csak azért is fölösleges, mert a tulsó partra, a jövőbe úgysem láthatunk át. Nemcsak a historizmus kontinuitás-elméletével, hanem sokkal inkább a marxizmus haladáselméletével és forradalomelméletével szemben állították fel Schieder és elvbarátai az exisztencialista filozófiai megalapozottságú és a diszkontinuitásról, a jelen és a jövő közötti, egyre jobban mélyülő szakadékról szóló elméletet. Ugyanez a forradalomellenes, marxizmusellenes szemléletmód, a történelem mozgását megállítani kívánó magatartás közelíti őket Burckhardt felfogásához is.

Schiederék történetfilozófiája kiiktatja a történelmi folyamatból az aktív, történelemformáló emberi tevékenységet, amennyiben ez nem technikai tevékenység. Ebből is következik nála a termelőerők és a termelési viszonyok összekeveredése és azonosítása, és az utóbbiaknak minden emberek közti kapcsolattól való megfosztása. Polgári és marxizmus ellenes beállítottságának a következménye, hogy az egész emberiség egyfelé vezető útjáról az osztályviszonyoktól elvonatkoztatava szól. Ugyanez a szemlélet a forrása azon állításának is, hogy pusztán a technikai fejlődés lévén az előrelépés mértéke, a gazdasági szervezés formái másodrangú jelentőségűek. Ellenkezik a valósággal az az állítása is, hogy a kapitalizmus és a kommunizmus az emberiség fejlődésének nem két különböző korszaka. Parsons, Aron, Perroux „ipari társadalom" koncepciójához hasonlóan Schieder is azonosítja a szocializmus és a kapitalizmus társadalmi lényegét. A kapitalizmus ellentmondásait átruházza az „indusztrializmusra", és a szocializmus kapitalizálódását hírdeti. Az „ipari társadalom" közös alaptendenciái Raymond Aron szerint „az elpolgáriasodás és a jövedelmi egyenlőtlenségek csökkenése", és a jelen az ipari társadalom és az univerzális korszak hajnala. Aron úgy látja, hogy a szabadság és a kapitalizmus egyenlők egymással, és hogy a kapitalizmus a szocializálódása révén az „ipari társadalom" eszményi formájává alakul át.[70] A technicista szemléletmód az említett filozófusoknál is, sok tekintetben hasonló nézetek Schiederéknél is közvetlenül arra szolgálnak, hogy a gazdasági-társadalmi fejlődést megfosszák osztálytartalmától. Mindezzel Schieder kimondatlanul azt hírdeti, hogy az integráció osztálykülönbségekre való tekintet nélkül útja az emberiség fejlődésének, illetve azt, hogy az emberiség célját értelmetlen osztályok szerint megkülönböztetve fürkészni.

Az elmondottakból kiderül, hogy az emberiség haladása valóban a nagy, világméretű összefogást követeli meg, de az is világos, hogy e tendencia megvalósulásának útját állják a tőkés termelési viszonyok, továbbá az is, hogy a tőkés integráció mai változatai — távlatokban nézve — csak a finánctőkések egy kis csoportjának érdekeit szolgálják, nem pedig az egész emberiségét vagy akár csak nagyobb részéét. Schieder fejtegetéseinek fő mondanivalója az, hogy a technikai fejlődés révén a világ egyetlen erőtérré olvad egybe. Így akarja meggyőzni olvasóközönségét az integrációs összefogás szükségességéről, értelméről legalábbis mai életünkben, napjainkban, minthogy a jövő más jellegű lévén a jelennél, azt meg nem ismerhetjük, csak azt tudhatjuk, hogy a technikai fejlődés és az ezen nyugvó integráció készíti elő a jövőbeli fejlődés útját. Ennyiben, de csak ennyiben pillanthatunk át a túlsó partra. Schieder tanulmánya a quintesszenciáját adja a mai nyugat-német történetírás egyik

[70] Raymond *Aron:* Le développement de la société industrielle et la stratification sociale (Les Cours de Sorbonne — Sociologie). Paris 1958. 236. o. — *Ugyanő:* Weltgeschichte-nicht Weltstaat. Der Monat, 1961. H. 150. 29. o. — *Gedő:* Id. cikk 70. o.

befolyásos, haladásellenes történészcsoportja történetfilozófiájának, és ez: antimarxizmus és az integrációs törekvések elméleti igazolására törekvés. Ennek a csoportnak képviselői gondot fordítottak a változott viszonyoknak megfelelőnek vélt új módszer kidolgozására is, amely valóban számos hasznos eredményhez juttatta őket, és reálisabb történetábrázolást tett lehetővé számukra.

„Világunk a következetes társadalmi forradalom világa".[71] — írja Hermann Heimpel, aki e lapidáris tömörségű mondatával azt is akarja érzékeltetni, hogy a megváltozott világban a történeti ábrázolás módszereinek is változniok kell. A társadalom változásainak jelzésére alkalmas módszereknek kell felváltaniok az eddig használatosakat — írja. A társadalom szerkezetét, csoportjainak életét, a tömegek életnyilvánulásait vizsgáló új módszerekre van szükség, általánosításokra lehetőséget kínáló új eljárásra. Sajnálkozva említi meg, hogy a német történettudomány idegenkedése Comte és Spencer szociológiájától lényeges és a szomszédok által már elért eredményektől fosztotta meg a német történettudományt. Theodor Schieder arra is rávilágít: a nyugat-német történettudományban napjainkig az a szemlélet vert gyökeret, hogy „az individuális, az egyszeri, vagy ahogy Ranke mondta, a különös a történelmi megismerés tulajdonképpen tárgya". A historizmus egyik jellemzője éppen az volt, hogy a történeti-emberi erők általánosító szemléletét individualizáló szemlélettel helyettesítette. Az individualizáló szemlélet útjáról is el lehet jutni a történeti típusok elfogadásáig. Ennek tudatát azonban a német történészekben elhomályosította az a körülmény, hogy a német történettudomány tartózkodóan viselkedett a szociológia iránt „ama idők óta, amióta ezzel a nyugat-európai pozitivizmus alakjában összetalálkozott". Az egyént tekintették a német történészek a történeti megismerés egyetlen tárgyának. A típus fogalmának a bevezetéséből, Droysent kivéve, nem is a történészek, hanem olyan filozófusok húztak hasznot, mint Dilthey, Rickert és Troeltsch, vagy Max Weber, a szociológus.[72]

Ranke individualizáló történetszemlélete egyeduralkodó volt Németországban a második világháború befejezéséig, és igen jelentős a befolyása még a mai Nyugat-Németországban is. Csak Jacob Burckhardt nézete tért el Rankéétől és követőitől, mert ő az ismétlődőt, az állandót, a tipikust kereste az egyszeri, az egyedi, a szinguláris jelenségek helyett, a minden változás mögött megbúvó örökkévalót — írja Schieder —, majd megállapítja, hogy a típusalkotás több, mint a történettudomány egyik heurisztikus elve, mert a típus „az ősformája minden történelmi jelenségnek, benne az örök-emberi reális jelenvalóként megjelenik. Az általánost nem elsősorban az egyedi dolgok folytonosságaként lehet megérteni, hanem az emberi szellem állandóságának jelzőjeként, amely minden egyéni jellegű változáson áttör".[73] Max Weber és Otto Hintze már az 1920-as évek elején megegyeztek abban, hogy a természettudományi törvény fogalom átterjedése a történelemre pusztán a régi indi-

[71] Hermann *Heimpel:* Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit. (Göttingen, 1959.) Vortragsreihe der Niedersächsischen Landesregierung. Zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Niedersachsen herausgegeben im Auftrage des Niedersächsischen Ministerpräsidenten. H. 13.

[72] Theodor *Schieder:* Der Typus in der Geschichtswissenschaft. Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. München, 1958. 172—173. o.

[73] Uo. 174—175. o. Idézet a 175. oldalon.

vidualitás-eszme segítségével *nem* hárítható el.[74] Weber és Hintze a marxizmus törvénykereső módszerének ellensúlyát keresve vélték fellelni a típusfogalomban és az ideáltípusban azt a fegyvert, amelyet a siker reményében szögezhetnek szembe a marxizmus által felfedezett általános érvényű társadalmi fejlődési törvény fogalmával, és így meggátolhatják a történelmi materializmus terjedését Németországban. Iparkodásuk csupán a tudomány síkján való, tükröződése volt annak a válságnak, amely az 1917 évi oroszországi szocialista forradalom nyomában a tőkés világrendszerben, a polgári társadalomban és tudományban jelentkezett. A válság, a pusztulástól való félelem tudata hatotta át a polgárságot és a polgári beállítottságú értelmiségieket. Róluk ír Schieder a következő sorokban:

„Így állította a válság a középpontba egy emberöltő óta a válságtudat rendkívül sajátos módjaként a kultúrösszehasonlítás módszerét és az „ideáltípusos" kultúrfolyamatok kutatását: történeti létezésünk annyira kérdésessé vált, a végső bukás miatt érzett gond annyira nyomasztóan hat ránk, hogy nem tudjuk sorsunkat csupán egyszeri, egyedi történeti fejlődésünk menetéből megérteni. Iparkodunk bizonyosságot szerezni abból, hogy összehasonlítjuk kultúránkat más kultúrákkal, és a történeti élet típusos vonásainak kidolgozása révén helyzetünk és önmagunk tudatára ébredni. . . Az a kérdés, hogy kultúránkat mely történeti típusba kell sorolni, valamint a történelmi folyamat típusos lefolyására vonatkozó kérdés ma bizonyos értelemben azt a helyet foglalja el, amelyet egy évszázaddal korábban az individualitás-elve tartott elfoglalva."[75]

Egy évszázaddal korábban az individualitás elve Ranke történetszemléletében alkalmas volt a francia forradalomnak és eszméinek elutasítására, ugyanakkor megfelelt a nemzeti egységmozgalom, a német nemzeti állami egység ideológiájának fő alkotó elemének, a német nacionalizmus egyik eszmei mozgatójának. 1917, még inkább azonban 1945 után a típusfogalom bevezetése a történettudományba és a tipikus folyamatok keresése a történelmi folyamatban, a történelem egyik fő feladatául a struktúrakutatás, a típusalkotás, modellek keresésének kitűzése, a világtörténelem összehasonlító kultúrtörténetként való felfogása immár a szocializmus társadalmi rendszere és a marxizmus ideológiája elleni védekezés eszköze. A polgári értelmiségiek, köztük a történészek is a történeti folyamatban lázasan keresték a tipikust, az állandóan változóban az örökkévalót, a változatlant, a konstanst. Mindezt annak érdekében, hogy előbb önmagukat, majd a polgárságot megvigasztalják és meggyőzzék arról, hogy nem szükségszerű a gyökeres változás a társadalomban, gazdaságban történelemben, mert nem változik meg minden az emberiség történelmének folyamatában, hiszen van benne valami örökké változatlan, öröktől fogva létező és örökké megmaradó, az osztályoktól, társadalmi formáktól független emberi szellem, amely a társadalom fejlettségi állapotától függő színvonalú kultúrákban objektiválódik. Csak közbevetőleg említjük meg, hogy az ideáltípus és a struktúra fogalmát az egyediesítő szellemtörténeti irány követői pusztán mint az egyedi megragadására szolgáló segédfogalmat használták, míg most a polgári történészek az ideáltípusok és struktúrák fejlődését állítják előtérbe.

[74] Uo. 177. o.
[75] Uo.

Kétségtelen, hogy a típuskeresés és az ennek segítségével művelt összehasonlító kultúrtörténetírás törekvései mögött meghúzódhat a népek kölcsönös megismerését a békés emberi együttélés érdekében szolgáló valóban egyetemes történelem írásán fáradozó iparkodás. Korunk emberének viszonyát a történelemhez biztonságszükséglete határozza meg — vallják a nyugat-európai polgári történészek. „A biztonságszükséglet dacol a sorssal, és ezért a történelemmel is. Már pusztán a szenvedés és a vétség elfelejtése is a biztonságvágyat elégíti ki. Minél inkább tompítja az ember életének megrázkódtatásait, annál egyenletesebben evez feléjük. Sokféleképpen biztosítva van a válságok, a sors... a történelem ellen. . . Az ilyen sorsfordulatok elleni biztosítást azonban mégsem érzi kegynek, hanem igénynek."[76] Ezt a biztonságigényt is szolgálják az összehasonlító kultúrtörténet révén a népek kölcsönös megismerésén, megértésén és ezen az úton is a háború elkerülésén fáradozó humanista történészek művei. Ugyanakkor ellensúlyozhatják a háborútól meggyötört ember, különösen a hitlerizmus rémtettei miatt lelkiismeretfurdalást érző németek irtózását a múlttól, és ebből fakadó elfordulását a történelemtől.

Mindezek a humanisztikus vonások azonban — objektíve, egyes szerzőknél szubjektíve is — összefonódnak a gyökeres társadalmi változások szükségtelenségének és csupán a felszini jelenségek orvoslására irányuló törekvések kielégítő voltának, az osztályuralom létezésének és az osztályharc fölöslegességének igazolását szolgáló iparkodásokkal. Erre szolgál a tipikusban jelentkező örök és változatlan emberi szellemről szóló állítás. Azonos rendeltetésűek a bizonyos földrajzi területek egységes kultúrájáról gyártott elméletek is. Az összehasonlító kultúrtörténetírást követelő elgondolások célja is az, hogy ezen a réven kialakítsák az egységes világrend eszméjét, embereszménytípusát, amelyben egyesíthetik a különböző vallási meggyőződéseket, a világ népeinek egymástól jócskán eltérő kulturális hagyományait. Ezzel létrehozzák a politikai, gazdasági, területi integráció ideológiáját, hogy ennek birtokában megfelelő fegyverhez jussanak a marxizmus elleni eszmei küzdelemhez, ugyanakkor eszmei segítséget is kapjanak a nemzetek fölötti világállam kialakítására irányuló imperialista tervek megvalósításához.

Az ilyen elméletek hirdetőinek figyelmét elkerülte az a tény, hogy semmiféle kultúra sem független az őt létrehozó osztályoktól, amelyet a kultúra egyúttal szolgál is. A kultúrákat létrehozó ember ízlése, igénye, gondolkodása, társadalmi magatartása az osztálytársadalom változásaival együtt és a társadalomban elfoglalt helyzetétől függően változik. Így tehát konstans, változatlan, örök emberi szellem vagy, ha úgy tetszik, változatlan, konstans emberi tudat sincs. Végezetül a nyugat-európai kultúra egységéről szóló elmélet nemcsak arra szolgál, hogy — mint erre Barraclough rámutatott — ideológiai támaszt nyújtson a szocialista és a kapitalista világ politikai ellentéteinek elmélyítéséhez és a hidegháborús politikához,[77] hanem ugyanakkor a kelet-európai és a nem európai népekkel szemben a kulturális fölény igazolására és az Európán kívüliek viszonylatában ezen a réven is az új gyarmatosító politika jogosultságának eszmei alátámasztására. Hogy azután a számos összetevő közül melyik érvényesül inkább egy-egy történelmi műben vagy koncepcióban, azt szinte szerzőnként kell megvizsgálni.

[76] *Heimpel:* Über Geschichte und Geschichtswissenschaft in unserer Zeit. 7. o.
[77] Geoffrey *Barraclough:* Geschichte in einer sich wandelnden Welt. H. és é.n. Göttingen, 1957.) 39—40. o.

A nyugat-európai, főleg a nyugat-német szerzők történetelméleti munkáiból világosan kiderül, hogy a XIX. század történetkutatói módszerei nemcsak társadalmi, hanem ismeretelméleti szempontból is válságba jutottak. „A XIX. századot a természettudományok és a történelem századának nevezték. A XX. század a fizika százada..." — állapítja meg Heimpel.[78] A modern fizika az elméleti és kísérleti kutatások szoros egységét és összefüggését tartja szem előtt. Ma tehát már lehetetlen jó lélekkel elválasztani egymástól az embereket és a természet világát, utóbbit mint a történelmen túl és azon kívül eső világot. A struktúra fogalmának alkalmazása minden tudományban „újból közelebb hozza egymáshoz az ember és a természet világát, és eszközt ad kezünkbe a természettudományi és a szellemtudományi jelenségek egységes megjelölésére"[79] — írja Schieder. „A két tudomány éles szembeállítása egymással ma már nem érvényes. A természettudományok — nem utolsó sorban annak felismerése révén, hogy a klasszikus fizika alkalmazási területe korlátozott — eljutottak oda, hogy hangsúlyozzák eredményeik jelképi jellegét, amelyek csak az adott kérdésfeltevésre érvényesek, és szigorúan definiált határok között mozognak. Az induktív kísérleti kutatás és az elméleti kutatás közötti kölcsönös viszony, nevezetesen a koherens rendszerű munkahipotézisek fejlődése, amelyek kísérleti ellenőrzést igényelnek, sok vonatkozásban összehasonlítható a történeti módszer kétoldalúságával, amely a forrásállagból általánosabb érvényű összefüggéseket vezet le, és ezeket kérdésfeltevés formájában egybeveti a forrásanyaggal, megvizsgálván a megállapítások helyességét és termékenységét,"[80] — állapítja meg Hans Mommsen, majd leszögezi, hogy a modern technikai ipari korszakban a figyelem a kialakult ipari tömegtársadalom életjelenségeire terelődik. A történelmi folyamat egyes, különösen társadalmi-gazdasági jelenségei mennyiségi mérőmódszerekkel kvantifikálható nagyságokra vezethetők vissza. A technikai-ipari fejlődés és a következetes társadalmi forradalmak jelenségei determinálják az emberi tevékenységet. A régi módszerek, amelyek alkalmasak voltak arra, hogy fényt derítsenek a nagy történeti személyiségek tevékenységére, alkalmatlanok a jelenkorban, a tömegek által kifejtett történetformáló munkálkodásnak, a hétköznapok és a köznapi ember társadalmi magatartásának ábrázolására. Nemcsak a régi szemléletet, hanem az elavult módszereket is újakkal, jobbakkal, korszerűbbekkel kell felváltani. A struktúrák vizsgálata, az intézmények, kollektív jelenségek történetének kutatása tehát nem csupán a társadalmi változásokból fakadó szükséglet, hanem a struktúra fogalma „a tudományelmélet megváltozásának a kifejezése is annyiban, amennyiben ez is azzal kísérletezik, hogy a viszonylagosan általános érvényű felismerésekhez jusson el, amelyek típusként vagy modellként szolgálhatnak. Ez a törekvés jogos célkitűzése a modern történettudománynak, és mindenekelőtt alkotmány — és intézménytörténeti ágazataiban lel gyakorlati alkalmazásra."[81] Hans Mommsen is hangsúlyozza a struktúravizsgálattal kapcsolatban a típusalkotás módszertani jelentőségét. A történettudomány, annak érdekében, hogy az egyeditől eljuthasson az általánosig, a történelmi folyamatot értelmező megállapításokig,

[78] Hermann *Heimpel:* Geschichte und Geschtswissenschaft. (A Der Mensch in seiner Gegenwart c. kötetben.) Göttingen, 1957. 196. o.

[79] Theodor *Schieder:* Strukturen und Persönlichkeiten in der Geschichte. HZ, Bd. 195. H. 2. 265. o.

[80] Hans *Mommsen:* Historische Methode. 79—90. o.

[81] *Schieder:* Strukturen... 277—278. o.

„tipologizáló fogalomalkotáshoz folyamodik, amelynek kötelező érvényességi határát a mindenkori kérdésfeltevés szabja meg, és ezért nem ölti fel a kényszerítő erejű történelmi törvény formáját. Az általánosító és tipizáló történetszemlélet így a heurisztika keretei között mozog."[82]

Nagy emberek tetteiről sok adat áll rendelkezésre, jóval kevesebb az egyes kis emberek egyszerű, köznapi tetteiről. Az egyes intézményekről, társadalmi képződményekről azonban — írják Mommsen és a struktúrakutatás német hírdetői — szintén bőséggel áll rendelkezésre adat, és ezek vizsgálatán át el lehet jutni a tömegek mindennapos életének, tevékenységének megismeréséhez. „Ezért a történettudomány, hogy kiküszöbölje hagyományos forrásanyagának egyik hiányosságát, új forrásgyűjtési és magyarázási módszerekre szorul, amelyek között mennyiségi nagyságok kutatása is nagy jelentőségű lehet."[83]

Már följebb említés történt arról, milyen világnézeti célok húzódnak meg a típus- és struktúrakutatás előtérbe állítása mögött a nyugat-német történészeknél. Itt csupán arra szükséges ráirányítani a figyelmet, hogy a korszerű módszerek alkalmazói jórészt azoknak az idősebb és fiatalabb nyugatnémet történészeknek soraiból kerülnek ki, akik úgy iparkodnak a régi, 1917 előtti történetszemlélet maradványait átmenteni saját koruk történetírásába, hogy elfordulnak a historizmustól és a szellemtörténeti módszerektől, nem elvi okokból, hanem gyakorlati megfontolásból, a régi szemlélet és módszer időszerűtlensége miatt. Míg Ritter, Rothacker, Litt és követőik a XIX. századi német idealista — a rickerti, diltheyi történetfilozófia alapján és a szellemtörténeti intuicióra alapozó módszerekkel dolgozó — történetírás egyenes folytatói, Schieder, Conze, Wolfgang és Hans Mommsen, Waldemar Besson és a velük egy nézeten levők iparkodnak jobban alkalmazkodni a változott viszonyokhoz szemléletben is, módszerekben is. Míg Ritter a már idézett 1955. évi és a római nemzetközi történészkongresszuson tartott előadásában keményen bírálta a francia történészeket, mivel pozitivista hagyományokhoz tapadva a történelmi folyamat materiális, társadalmi-gazdasági tényezőit vizsgálják, és általános érvényű összefüggéseket keresnek, a nyugat-német történészek már említett csoportja önkritikusan tekint vissza a német történettudomány múltjára, és Ritternél jóval több megértéssel fordul az Annales köréhez tartozó francia történészek, a tanítómester Lucien Febvre, a kitűnő tanítványok, Fernand Braudel, Ernest Labrousse és mások módszerei és tudományos eredményei, valamint egyes hasonló indítású angol historikusok munkássága felé, hangsúlyozva, hogy tanulni kell tőlük.

Theodor Schieder egyszerre mutat rá az angol és a francia módszerek alkalmazásának szükségességére és — mások bírálatára utalva — az átvételnek a német történetírói hagyományokban gyökerező nehézségeire: „A német történettudomány módszerbeli tudata mindenekelőtt a nyugat-európai pozitivista szociológiával való ellentéttel kapcsolatban alakult ki; ez akadályozza meg ma a társadalomtudományi módszerek és megismerési módok alkalmazását a német történelemre, és előmozdítja a ragaszkodást a világháború előtti idők politikai és eszmei állásfoglalásaihoz."[84] Ebben a bírálatban sok az

[82] Hans *Mommsen:* Historische Methode. 80. o.
[83] *Schieder:* Strukturen... 292. o.
[84] Theodor *Schieder:* Erneuerung des Geschichtsbewusstseins. Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit. München, 1958. 192. o.

igazság — állapítja meg Schieder, de az új módszerek átvétele mégis szükséges.

Wolfgang Mommsen szintén határozottan lándzsát tör amellett, hogy „a történettudománynak erősebben kellene az egyetemes történetbe bevonnia a gazdaság- és ipartörténetet, úgy amint ez Franciaországban éppen most, ha nem is mindig kielégítő eredménnyel végbemegy. Át kell vennie az angol és francia társadalomtörténetírás által kidolgozott módszereket, hogy a mai társadalom történetét mint individuális totalitás történetét írhassa meg."[85]

A struktúrák vizsgálatának, a típus előnyben részesítésének az individualitással szemben, és annak, hogy az individuális történetszemléletet és a szellemtörténetírói módszert és ennek keretében Meinecke történetírását bírálják — utóbbinak egyenesen felróják, hogy szemlélete és módszere fékezte a nyugat-német történetírás előrehaladását a korszerű szemlélet és módszer felé[86] —, a már elmondott társadalmi és ismeretelméleti okokon kívül a közvetlen napi gyakorlat által megkövetelt ideológiai rendeltetése is van. Schieder is, Wolfgang Mommsen is egyértelmű világossággal mutatnak rá erre a célra. Schieder azt fejtegeti, hogy a történelemben az ember rendkívül sokféle vonatkozásban találkozik össze az általa teremtett és egyidejűleg rá is jellemző bélyeget sütő struktúrákkal. A történelmi folyamatban éppen az a vonzó, „hogy nem szorul rá e találkozás sematizálására, és nem kénytelen az egyednek a társadalmi képződményektől való tiszta függési viszonyára visszavezetni (a történelem menetét — M. Gy.). Korunk technikai-ipari civilizációja kétségtelenül csökkenti az egyes ember ama várakozását, hogy bármiféle értelemben véve is meg tud szabadulni a legnagyobb átütő erejű történelmi struktúra befolyásától," ugyanakkor a történelmi múlt azt a reményt is nyújtja, hogy az embernek különféle formában nyílik lehetősége arra, hogy szembehelyezkedjék korának strukturális adottságaival.[87]

Wolfgang Mommsen írása azután ki is mondja, miért is hangsúlyozza ő is, Schieder is és az ő irányzatuk többi képviselője is a struktúratípus vizsgálatának fontossága mellett a struktúrák, társadalmi adottságok által determinált egyén szabad elhatározásának, cselekvőképességének a tényét. „A modern történettudomány csak akkor töltheti be feladatát, ha számbaveszi az ipari tömegtársadalom létrejötte által teremtett helyzetet. Kétségtelenül ragaszkodnia kell ahhoz az alapelvhez — minden totalitárius történelemmagyarázattól eltérően —, hogy a szabad alkotó egyént központi hely illeti meg a történelmi folyamatban, de jóval több figyelmet kell szentelnie, mint eddig, intézményei és a kollektív jelenségek történetének és a belőlük fakadó, az egyén szabad választását korlátozó tendenciáknak." Hogy pedig miféle totalitárius történelemmagyarázatok ellen hadakozik, amelyekkel szemben a szabadon alkotó egyén középpontba állításának hangsúlyozását szükségesnek véli, arra — néhány sorral lejebb — maga utal. Itt ugyanis a francia és angol gazdaság- és társadalomtörténetírás vizsgálódásaihoz hasonló érdeklődést ajánlja a nyugatnémet történészeknek, hogy a társadalomnak az állam alá történő egyoldalú alárendelését elkerüljék műveikben, „amely Hegel filozófiájában nyerte el klasszikus kifejezését, és máig is hat. . ." Ezen a réven

[85] Wolfgang *Mommsen:* Historisches Denken der Gegenwart. Das Fischer Lexikon. Geschichte. 102. o.

[86] Ernst *Schulin:* Das Problem der Individualität. Eine kritische Betrachtung des Historismus — Werkes von Friedrich Meinecke. HZ. 1963. Bd. 197. H. 1. 126—127. o.

[87] *Schieder:* Strukturen... 284. o.

azután a német történetírás „a kommunista világ történetírásának kihívásával is eredményesen szállhat szembe".[88] A marxizmus elleni eszmei harc eszköze tehát mind az új történetszemlélet, mind a korszerűbb módszer. A marxizmus lényegének megértésére irányuló nagyobb erőfeszítés megóvhatta volna mind Schiedert, mind Mommsent attól a feltételezéstől, hogy a kommunista ideológia determinista elmélete kizárja vagy akár csak korlátozza az alkotó egyén szabad elhatározó- és cselekvőképességét. A szocialista országok tudósainak, mérnökeinek, technikusainak alkotásai pedig a gyakorlatban igazolják Schieder, Mommsen tévedéseit. Ugyanakkor egyetlen marxista sem tagadja, hogy az emberek tetteit osztályhelyzetük határozza meg és irányítja. Ennek a tételnek az igazságát mindennél jobban bizonyítja Schieder és Mommsen idézett mondatainak tendenciája. Más munkájában különben Schieder sem tagadja, hogy polgári politikai álláspontról szemléli és ábrázolja a történelmi jelenségeket.[89] Ez azonban egy dolog, és ismét más az, hogy ezen objektív társadalmi meghatározottság mellett a marxista ideológia útmutatása nyomán haladó szocialista országokban minden lehetséges anyagi és erkölcsi támogatással bátorítják, segítik az egyéni képességek, alkotókészség szabad kibontakozását. És ezt a marxista elmélet nemcsak hogy nem tiltja, hanem alátámasztja, amikor előírja, hogy mindenkinek munkája szerint kell részesednie a társadalom által termelt javakban, az állam pedig mindenki számára biztosítja a képességeinek kifejtésére legjobb módot nyújtó legmagasabb ismeretek megszerzésének lehetőségét.

E kis kitérő után térjünk vissza szűkebb értelemben vett tárgyunkhoz. Helytelen volna azt gondolni, hogy a nyugat-német történetírásban olyan mereven polarizált két irányzat létezik, mint ahogyan az eddigiek alapján hinni lehetne. Ritterék és Schiederék irányzata között nem tátong akkora szakadék, mint az elmondottakból logikailag következtethető lenne. A valóságos helyzetet Hermann Heimpel szavai tükrözik legvilágosabban. Az új út keresése nem merülhet ki abban, hogy elfordulnak a régi irányzatoktól. A rankei történetírás hagyományai „valami időtlent tartalmaznak" — írja, de az új álláspont kialakításához szükséges állást foglalni a történetírói hagyományokkal kapcsolatban. „Az új út keresése a nagy hagyomány árnyékában megvilágítja és igazolja azt a sok munkát, amely ma historiográfiai problémákkal foglalkozik, a Rankéről, Troeltschről, Burckhardtról írt munkákat." E történészek hagyatéka segít megmutatni az új utat. A régi nem avul el azáltal, hogy csak részei mennek át a később élők tudatába. Majd Schiedert idézve rámutat arra, hogy a mai német történetírói tudatba átment Rankétől a külpolitika primátusának elmélete, Treitschkétől a nemzeti hatalmi-állam erkölcsi nagyságáról szóló tan, Burckhardttól az emberiségről festendő totális képnek az igénye.[90] A mai nyugat-német történetírás igyekszik tehát annyit átmenteni a régi porosz és a burckhardti forradalomellenes történetszemlélet-

[88] Wolfgang *Mommsen:* Historisches Denken. 102. o.

[89] Theodor *Schieder:* Karl Marx und seine Stellung in der europäischen Geschichte. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU) 1964. H. 1. 32. o. Marx értékeléséhez nem szabad politikai lekötelezettséggel, pártszempontból hozzálátni „wenigstens solange es um saubere wissenschaftliche Analysen geht. Es wird indessen nicht zu überhören gewesen sein, dass ich auch als Historiker einen politischen Standpunkt niemals verleugnen wollte und will" — írja cikke e helyén.

[90] Hermann *Heimpel:* Geschichte und Geschichtswissenschaft. Der Mensch in seiner Gegenwart. Göttingen 1957. 20—21. o. és *Schieder:* Erneuerung des Geschichtsbewusstseins... 193. o.

ből, amennyit csak lehet, és a ,,korszerű'' történetszemléletből és módszerből annyit átvenni, amennyi a társadalmi-politikai, technikai, tudománybeli változások követelményeinek kényszerítő hatása folytán elengedhetetlenül szükséges. Minthogy a nyugat-német uralkodó osztályok céljai nem változtak, történészeik is úgy alakítják szemléletüket, módszereiket, hogy ezek révén az új helyzetben a legalkalmasabban szolgálhassák a politikai vezető rétegek régi céljait.

Van a nyugat-német történetíróknak egy harmadik csoportja, is, amely hol szemléletében, hol módszerében, hol mindkettőben eltér a vázolt két fő vezető irányétól, és reális, objektív szemléletre törekszik. Ugyanakkor a Rothfels, Schieder, Conze, Besson, a két Mommsen munkássága által jelzett irányzat is törekszik a reális történetábrázolásra. Ez egyes részletkérdésekben, tények, folyamatok leírásában sikerül is nekik, szemléletükből kifolyólag azonban többnyire az összefüggéseknek csak egy-egy csoportját mutatják be, a másikat, az osztályösszefüggésekből eredőt gyakran nem vagy csak torzítva. Így azután az általuk nyújtott kép és értékeléseik — egyes esetekben szubjektív igyekezetüktől esetleg függetlenül — nem tükrözhetik híven a valóságot

КРИЗИС БУРЖУАЗНЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ И ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ В ЗАПАДНОЙ ГЕРМАНИИ ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Дюла Мереи

В качестве введения в работе дается обзор начал кризиса немецкой буржуазной исторической науки, ставшего очевидным в период революций, последовавших за первой мировой войной. После 1945 года падение III империи, образование социалистической мировой системы, разложение и распад колониальной системы, техническое и промышленное развитие углубляло кризис западно-германской исторической науки. В то же время указанные исторические обстоятельства — как выход из тупика — побуждали отдельные значительные группы западно-германских историков к созданию исторических воззрений интеграционного, глобального характера и нового метода исторического исследования.

С приведением богатой документации и использованием полемически анализирующего метода в работе излагаются взгляды западно-германских буржуазных историков, сложившиеся под воздействием новых исторических обстоятельств. Указываются главные направления западно-германской исторической науки и их позиции, отличные друг от друга и сходные лишь во враждебности социализму и марксизму. В этой части работы идет речь и о теории дисконтинуитивности, о теории отчуждения, выведенной некоторыми западно-германскими историками из технико-промышленного развития, а также об экзистенциалистских взглядах, представители которых считают историю бессмысленной, возвещают непознаваемость будущего и отрицают прогресс. В то же время эти историки полагают, что столько мы все-таки можем знать, чтобы сказать: интеграция, совершающаяся на базе технического развития, подготовляет путь будущего развития.

В заключительной части работы говорится о поисках пути в направлении создания метода анализа структур и определения типа, соответствующих — по мнению западно-германских буржуазных историков — изменившимся отношениям, а также о гносеологических причинах этих поисков метода, связанных с развитием естественных и технических наук. В то же время в работе подчеркивается, что наряду с этим методом по-прежнему живучи индивидуализирующие методы неокантианской историографии и имеются довольно слабые следы метода позитивистской и даже объективистской фактологии.

THE CRISIS IN BOURGEOIS HISTORIOGRAPHY AND HISTORICAL VIEW IN WEST GERMANY AFTER THE SECOND WORLD WAR

by Gyula Mérei

The introductory part of the study surveys the beginning of the crisis in bourgeois historiography, the phenomenon of which became manifest during the revolutionary period following the First World War. The crisis was deepened by the collapse of the Third Reich, the rise of the socialistic world system, the disintegration and collapse of colonialism and finally the technical industrial development after 1945. Simultaneously these historical circumstance inspired — in their own view — certain significant groups of West German historians to find a solution, i.e., to form an integrated, global historical view and a new method of research.

The dissertation provides abundant proofs for its polemic analysis and describes the views formulated by West German historiographers under the effect of new historical circumstances. It includes the main trends of West German historiography and the diverse views which agrees on one point only: opposition to socialism and Marxism. This section also treats the theory of discontinuity; technical and industrial development; the theory of alienation as formulated by certain West German historiographers; and finally the existential views declaring history purposeless, the future uncognizable and progress non-existent. At the same time the criticized historians still claim that integration based on technical development prepares the path of future development.

In the last section the author treats the changed relations, the methodological orientation towards structural examination, classification (approved by West German bourgeois historiographers) and its epistemological causes connected with the development of the natural and exact sciences. Simultaneously the study emphasizes that along with this new method the individualizing methods of the history of ideas continue, and those of objectivist factology are traceable to some extent.

A mozgásformák összefüggéséről

HORVÁTH JÓZSEF

A marxista filozófia, mint minden tudomány, állandóan fejlődik. Fogalmai, tételei és elméleti elképzelései gazdagodnak. Az elmúlt években ez a fejlődés jelentős mértékben meggyorsult. A mozgásformák összefüggése egyike azoknak a kérdéseknek, melyek, elsősorban a természettudományok előrehaladása következtében, napjainkban a marxista filozófiai irodalom érdeklődésének a középpontjába kerültek.

A filozófiai kutatások e területének igen nagy jelentősége van a természettudományok és a dialektikus materializmus eredményes együttműködése szempontjából. Az új szaktudományos eredmények elvileg helyes és elméletileg színvonalas filozófiai általánosítása a marxista filozófia továbbfejlesztésének, a szaktudományok sikeresebb és gyorsabb előrehaladásának elengedhetetlen feltétele.

Az e témakörbe tartozó kérdések még korántsem tisztázottak, helyes megoldásuk azonban megköveteli, hogy a legalapvetőbb *elvi jelentőségű* tételeket illetően egyértelmű és határozott álláspontot foglaljunk el. Ez annál is inkább szükséges, mivel nálunk is meglehetősen heves és éles viták folynak e kérdésekről.[1]

Az alábbiakban *az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének* néhány vitatott kérdésére térek ki.

Néhány bevezető megjegyzés

1. A mozgás dialektikus materialista értelmezésének első elméletileg is részletes kifejtését Engels adta. Munkásságának jelentősége mindenekelőtt a marxista filozófia — a materializmus megelőző történeti formáihoz képest új — *elvi* tételeinek a megfogalmazásában van. A mozgásformák *összefüggésének* alaptételét számos konkrét elméleti kérdéssel kapcsolatban több oldalról is megfogalmazta, talán legtömörebben a következő sorokban: „Ha én a fizikát a molekulák mechanikájának, a kémiát az atomok fizikájának és azután továbbá a biológiát a fehérjék kémiájának nevezem, ezzel a tudományok egyikének a másikba való átmenetét, tehát a kettőnek mind az összefüggését, folytonosságát, mind a különbözőségét, a különállását akarom kifejezni."[2] Ennek

[1] Lásd az „Orvosegyetem" VIII. évf. 12., 15., 22. stb. számait, továbbá Mile I. „A molekuláris biológiáról és a vele kapcsolatos félreértésekről" c. cikkét a Magyar Tudomány 1964. évi 4. számában és Márkus Gy. „A marxista anyagforgalom egyes kérdéseiről" c. írását a Magyar Filozófiai Szemle 1962. 6. számában.

[2] Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp., 1963. 251. o.

az alaptételnek két, egymástól elválaszthatatlan oldala van: *a)* a mozgásformák átmennek egymásba és tartalmazzák egymást (folytonosság); de *b)* nem vezethetők vissza egymásra, egymástól minőségileg különböznek (megszakítottság). Engels ennek az alaptételnek kifejtése során vezeti be a „mozgásforma" kategóriáján túl a „magasabbrendű mozgásforma", a „mellékforma" és a „főforma", valamint a visszatükröződés vonatkozásában az „alaptudomány" és a „segédtudomány" fogalmait.[3]

Az elvi tételek kidolgozása azonban mindig — így természetesen ebben az esetben is — meghatározott társadalmi és tudománytörténeti helyzetben történik. Ez meghatározza az adott elvek konkrét elméleti kifejtését, rányomja bélyegét ezen elvi tételek tartalmára. A modern természettudományok eredményei, a jelenlegi társadalmi és tudománytörténeti feltételek tehát nemcsak lehetővé teszik, hanem meg is követelik a mozgásformák összefüggésével kapcsolatos elvi tételek továbbfejlesztését, a felmerülő problémák új elméleti megoldását.

2. A kvantummechanika, általában az „elemi" részek fizikája, a kvantumkémia, a biofizika és biokémia, a kibernetika eredményei a mozgásformák összefüggésének számos új vonatkozását vetik fel. A XX. század tudományában a szerkezetkutatás már új szinten és igen széleskörű kísérleti alapokon folyik. A belső struktúrák és az elemi összetevők vizsgálata új szemléletet teremtett az egész tudományos kutatásban.

A kutatások új módszerei, a hatalmas mennyiségű új tényanyag sokszorosan közelebb visz korunkban a fentemlített problémák megoldásához. Az élettelen világ pusztán mechanikai szemlélete szinte lehetetlenné teszi az élőnek élettelenből való leszármaztatását. A kvantummechanika, a kvantumfizika az élettelent a maga sokoldalú mozgásában, önaktivitásában, minőségi sokféleségében tárja fel, és konkrétan rá tud mutatni az élő- és élettelen világ folytonosságára.

Az ún. anyagszerkezeti kutatásokkal összefüggésben — több tudományban egyaránt — előtérbe került a struktúra fogalma, az *elem* és *struktúra* viszonyával kapcsolatos problémakör. Továbbá, különösen a biológia vonatkozásában nyert fontosságot olyan kategóriák általános elméleti vizsgálata, mint az „*egész*", a „*rendszer*", és ezzel új szinten vetődött fel a rész-egész kölcsönös viszonyának a kérdése. Ezeknek a problémáknak általános elméleti tanulmányozása már megindult a marxista filozófiai irodalomban. Kidolgozásuk jelentősége igen nagy és széleskörű.

Az elem-struktúra, rész-egész dialektikája olyan alapvető filozófiai kategóriák tartalmának új oldalait tárja fel, mint a *minőség*, a *lényeg* stb. A mozgásformák összefüggésének a vizsgálatánál mindezeket figyelembe kell venni. Az elem-struktúra, rész-egész viszony elemzése éppen a fentebb felvetett problémáknak — mit jelent az, hogy a magasabbrendű mozgásforma tartalmazza az alacsonyabbrendűt, és hogyan tartalmazza — a filozófiai tisztázásában nyújthat a legtöbb segítséget.

3. A mozgásformák összefüggésének bármely megközelítése csak akkor vezethet helyes eredményekhez, ha *az anyag és mozgás egységének* általános elvére támaszkodik. A mozgásformák tárgy szerinti vizsgálata — tehát a mozgásformáknak a mozgást végző objektum, tárgy oldaláról való megközelítése: milyen tárgy végzi a mozgást, hogyan határozza meg a mozgást végző tárgy

[3] Uo. 517—519. o.

jellege a mozgás sajátságait stb. — első és fő aspektusa a szaktudományos és filozófiai kutatásnak egyaránt. A mozgásformák kölcsönös kapcsolatának a megértése feltételezi az *anyagfajták* összefüggésének ismeretét. A mozgásformák minőségi átalakulásainak, genetikai sorának tudományos leírása az anyagfajták és a mozgásformák dialektikus kölcsönhatásának feltárása nélkül lehetetlen.

Azt lehetne mondani, hogy az anyag és mozgás egységének elve az az általános alap, mely végső soron meghatározza a mozgásformákkal, illetve az összefüggésükkel kapcsolatos összes problémák fő filozófiai tartalmát. Érthető tehát, hogy a modern filozófia képviselői — elsősorban a neopozitivisták — új tényekre, az elem-struktúra, rész-egész vizsgálatának szempontjaira hivatkozva éppen az anyag és mozgás egységének elvét vonják kétségbe. Burzsoá filozófusok és idealista világnézetű szaktudósok a *„strukturalizmust"* mint a materializmus elleni harc fegyverét használják. A. Eddington, a fizikai idealizmus egyik képviselője ezt így fejezte ki: „Annak a megismerése, hogy a fizikai ismeretek strukturális ismeretek, teljesen megszünteti az anyag és a tudat dualizmusát."[4] Egyet kell érteni V. I. Szvigyerszkijjel, aki a „strukturalizmus" végső tendenciáját így fogalmazza meg: „Az anyag eltűnt, csak a struktúra marad meg."[5]

Hasonló a helyzet a rész-egész problémával kapcsolatban is. A holizmus (I. S. Smuts) és a neovitalizmus (H. Driesch) a rész-egész viszonyának a vizsgálatánál az egész értelmezésében eljut az élő anyag tagadásához, az élőnek egy dualisztikus felfogásához. Az élő mint egész, több fizikainál és kémiainál, ez a többlet, az élő igazi lényege azonban nem anyagi, hanem szellemi (entelechia, szellemi szervező erő stb.). Még olyan nagy biológus is, mint L. Bertalanffy, egyetértését fejezi ki — legalábbis egy időben — azzal, hogy azt, ami az egész élővilág tevékenységének alapja, entelechiának nevezzük.[6]

Mind a strukturalizmus, mind a holizmus végső soron a materializmus ellen irányul. Metafizikusan elszakítva az elem-struktúra, rész-egész valóságos összefüggését, idealista következtetésekhez jut — elszakítja a mozgást az anyagtól, valamiféle misztikus szellemi eredetű „egészet alkotó", „szervező", „mozgató erő" létezését tételezi fel.

Mindez csak aláhúzza a fenti problémák sokoldalú és alapos filozófiai vizsgálatának a szükségességét.

Az alacsonyabb és a magasabb rendű mozgásformák alapvető elvi vonatkozásai

Az alacsonyabb és a magasabb rendű mozgásformák értelmezésében két alapvető torzulás létezik: „mechanikus" materialista (mechanicista) és idealista. De mindkettőnek közös alapja van, mégpedig az, hogy a magasabb rendű mozgásformák minőségi sajátságait, különbözőségét *anyagi vonatkozásban, az anyag oldaláról tagadja.* Ennek következtében a két felfogás kölcsönösen feltételezi egymást, és kölcsönösen át is megy egymásba: a mechanista felfogás idealizmushoz vezet (az idealizmus egyik ismeretelméleti gyökere), az idealizmus a mechanicizmus jegyével jelentkezik.

[4] A. Eddington, The Philosophy of Physical Science. 143. o. Idézi: В. И. Свидерский: О диалектике элементов и структуры. Москва, 1962. 131. o.
[5] Uo. 133. o.
[6] Lásd Voproszi Filoszofii, 1959. 3. sz. 83. o.

Ma már — különösen a biofizika és a biokémia eredményeinek következtében — mincs olyan szaktudós, aki tagadná, hogy az élőben a fizikai és a kémiai folyamatok jelentős, sőt bizonyos értelemben meghatározó szerepet játszanak, és hogy nélkülük nincs élet. Igen sok idealista világnézetű vagy a mechanicizmus talaján álló, ösztönösen vagy tudatosan materialista felfogású kutató azonban *anyagnak csak a fizikait és a kémiait tekinti.* Ebből kiindulva a magasabbrendű értelmezését illetően természetesen csak két alternatíva lehetséges: vagy mechanisztikus visszavezetése az alacsonyabbrendűre, vagy a lényegének idealista értelmezése : ami nem vezethető vissza fizikaira és kémiaira, az nem anyagi.

Éppen ezért a két egyoldalú torzítás felszámolásának és az új szaktudományos eredmények helyes elméleti és filozófiai értelmezésének legfontosabb, mondhatni kardinális kérdése az alacsonyabb és a magasabb rendű mozgásformák minőségi különbsége „*anyagi* vonatkozásban", „az *anyag*" oldaláról (az anyag-mozgás egységének a szempontjából).

Engels a mozgásformák genetikai sorának felállításánál és strukturális összefüggésük vizsgálatánál a minőségi sajátosságokat elsősorban az anyag oldaláról, anyagi vonatkozásban hangsúlyozta. Így például a fizikát mint a *molekulák* mechanikáját, a kémiát mint az *atomok* fizikáját határozza meg. Az elektromosság természetére vonatkozó korabeli szaktudományos eredményeket vizsgálva fellép az egyoldalú elméleti magyarázatok — az elektromosság fluidum; az elektromosság „tiszta", anyagtalan erő — ellen, és a helyes irányú kutatás egyik fő kérdését annak az eldöntésében látja, hogy *mi* mozog az elektromos töltésű testekben. Engels alapján a mozgásformák összefüggésének a következő főbb elveit lehetne összefoglalni: *a)* a mozgásformák minőségileg különböznek, az alacsonyabb rendűek mint a magasabb rendű mellékformái nem merítik ki a főforma lényegét; *b)* a minőségi különbségek nem egy anyagterületen — például a fizikán-belüli minőségi eltérések, a magasabb rendű nem tekinthető az alacsonyabb rendű speciális esetének, az alacsonyabb rendű (pl. kémiai) a magasabb rendű (pl. biológiai) létrejöttével túlhalad önmagán, ezáltal új feltételek közé kerül, ahol leszűkíti körét, de egyben magasabb fokra is emelkedik; *c)* a minőségi különbségek nem szűkíthetők le a *kölcsönhatások* jellegére, a *törvények* síkjára, az új, a magasabb rendű legfőbb sajátsága *anyagi vonatkozásban*, anyagi oldalról jelenik meg — az anyagnak minőségileg különböző formái és fajtái jönnek létre.[7]

A marxista filozófusok többsége helyesen értelmezi ezeket az elveket. Igen örvendetes, hogy az utóbbi években részletes tanulmányok is foglalkoznak az *anyagfajták* genetikai és strukturális vizsgálatával.[8]

Több marxista szerző munkájában azonban gyakran találkozhatunk meglehetősen félreérthető megfogalmazásokkal, a mozgásformák minőségi különbözőségének egyoldalú, sokszor kifejezetten hibás értelmezésével. Továbbá

[7] Engels: Id. mű 518., 524—525. o.

[8] А. Д. Вислобоков: Диалектический материализм и вопрос о видах неорганической материи. О несостоятельности сведения материи к одному ее виду. Megjelent a «Вопросы диалектического и исторического материализма» c. gyűjteményes kötetben. Москва, 1958; А. В. Шугайлин: Философские вопросы учения современной физики о строении и свойствах материи. Киев, 1959; A. I. Ignatov: Az anyag fajtái és mozgásformái. Voproszi Filoszofii. 1964. 1. sz.

elterjedőben van a materialista világnézeti talajon álló szaktudósok körében ennek a kérdésnek a mechanisztikus felfogása.[9]

Az alábbiakban ezeknek a téves elképzeléseknek érveit figyelembe véve és bírálva teszek bizonyos megoldási javaslatot az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének néhány problémájára.

Az anyag és mozgás egységének dialektikus materialista elve

Engels a mozgást mint az anyagi objektumok kölcsönhatását értelmezte. Ez a mozgás materialista felfogása szempontjából döntő jelentőségű. Az anyag és mozgás elválaszthatatlanságának materialista elvéből és az anyag-mozgás összefüggésének dialektikus felfogásából a mozgásformák genetikai és strukturális viszonyára vonatkozóan fontos következmények adódnak. Az anyag és mozgás egymástól való elválaszthatatlanságának általános elve a konkrét anyagfajták és mozgásformák egységében nyilvánul meg. Egy adott mozgásforma sajátságait mindenekelőtt a specifikus anyagfajta és a hozzá tartozó egyedi objektumok belső és külső kölcsönhatásainak jellemzői határozzák meg. Az anyag és mozgás egységének materialista elve azt is jelenti, hogy *az anyag határozza meg a mozgást*, amilyen az anyag, olyan a mozgása.[10] A belső és a külső kölcsönhatások jellegét mindenekelőtt az határozza meg, hogy milyen anyagi objektumok kölcsönhatásáról van szó. Általában a mozgást mindenekelőtt a mozgás alanya határozza meg.

Az anyagi objektumok azonban nemcsak kölcsönhatásaik jellegét határozzák meg, hanem a mozgásuk során önmagukat is megváltoztatják. Amennyiben a mozgást nem korlátozzuk mennyiségi változásra, azt is el kell ismernünk, hogy meghatározott (pl. a kémiai) anyagfajták, illetve a hozzájuk tartozó objektumok meghatározott csoportjainak (pl. a szerves vegyületeknek) a kölcsönhatása (mozgása) elvezethet új, minőségileg sajátos (pl. biológiai) anyagfajták létrejöttéhez. Ebből továbbá az következik, hogy a minőségileg sajátos vagy új mozgásforma kialakulása feltételezi a neki megfelelő, minőségileg sajátos, új anyagfajta létrejöttét.

Az alacsonyabb rendű anyagfajtákhoz tartozó objektumok mozgása, sajátos kölcsönhatása az objektumok olyan egyedeit és csoportjait hozza létre, amelyek minőségileg specifikusak, és az anyag új fajtáját alkotják; az új anyagfajtákkal együtt megjelenik a mozgás új formája.

Mindebből a további vizsgálatok szempontjából két dolgot kell kiemelni: 1. a magasabb rendű mozgásforma nem képzelhető el *magasabb rendű anyagi hordozó, anyagfajta* nélkül — a magasabb rendű mozgásforma közvetlen hordozói nem az alacsonyabb, hanem a magasabb rendű mozgásformák anyagfajtáihoz tartozó objektumok; 2. mégis ez utóbbiak meghatározott módon „tartalmazzák" az előbbiek sajátos csoportját.

A félreértések legtöbb esetben ezeknél a kérdéseknél jelentkeznek.

[9] Ezzel a tendenciával szemben veszi fel a harcot A. Д. Висловоков: Марксистская диалектика и современный механицизм (Москва, 1962.) c. könyvében.

[10] A fenti általános elvet nem korlátozza az a tény, hogy egy adott anyagfajtához többféle mozgásforma tartozik. Az anyagfajták és mozgásformák összefüggésének differenciáltabb vizsgálatát lásd pl. E. F. Szolopov cikkében: Az anyagfajták és mozgásformák viszonya a természetben, Voproszi Filoszofii, 1963. 8. sz.

B. M. Kedrov Az anyag mozgásformáinak összefüggése a természetben c. irásában helyes alapelvekből indul ki az anyagfajták és a mozgásformák összefüggését illetően, lényegében ezeket az elveket alkalmazza a fizika és kémia kapcsolatának vizsgálatánál. Egyet kell érteni azzal is, hogy a mozgásformák specifikumát a kölcsönhatások sajátosságainak az oldaláról közelíti meg. Ennek során azonban olyan hibákat követ el, melyek következtében ellentétbe kerül helyes kiinduló elveivel. Tanulmányában a következő kérdést teszi fel: „*Mi az anyag minőségileg új mozgásformájának a lényege?*" Válasza a következő: „Amint az anyag mozgásformáinak egymást követő sorát elemezzük, azt fedezzük fel, hogy anyagi oldalról egyetlen magasabb rendű és bonyolultabb forma sem tartalmaz semmit sem annak a hozzá legközelebb álló alacsonyabb rendű és egyszerűbb mozgásformának egymással kölcsönhatásban álló anyagi hordozóin kívül, amely mozgásformákból az adott mozgásforma kialakult." Vegyük néhány példáját. „Anyagi vonatkozásban az atommagban az egymással kölcsönhatásban álló nukleonokon (. . .) kívül semmi sincsen." „Éppen így az élő testek anyagában sincs semmi a bonyolult módon kölcsönhatásban álló kémiai komponenseken (a fehérjéken és más anyagi testeken) kívül." Ezek után végső konkluziója — e fentiektől kissé eltérően — így hangzik: „Ily módon, miután megvizsgáltuk az anyag mozgásformáinak egész lépcsőzetét az élettelen és az élő természetben egyaránt, kimondhatjuk, hogy anyagi oldalról az anyag mozgásának legmagasabb rendű és legbonyolultabb fajtáiban és formáiban sincs semmi sem a kiindulási, számunkra ismert legegyszerűbb anyagfajtákon és az ezeknek megfelelő fizikai mozgásformákon, tehát a kölcsönhatás különböző egymásutáni típusainak során kívül (. . .)"[11] Az „anyagi vonatkozásban semmi" kifejezést Kedrov saját magyarázata szerint úgy kell értelmezni, hogy egy rendszerhez „az adott típusú kölcsönhatás hordozóinak szerepét játszó kiinduló alkatrészeket kivéve semmiféle más anyagi képződményt nem adunk hozzá".[12] Ebből természetesen nem derül ki — különösen akkor, ha azt is figyelembe vesszük, hogy Kedrov itt a gáz példájából indul ki —, hogy mit kell érteni egy rendszeren, mit kell kiinduló alkatrészeknek tekinteni, és mit is ért egyáltalán a szerző „anyagi képződményen". További fejtegetései és mindenekelőtt idézett konkluziója azonban eléggé határozott választ ad ezekre a kérdésekre. Anyagi oldalról bármely mozgásformában csak fizikai van, tehát csak fizikai anyagi képződmények léteznek, egyetlenegy anyagfajta, a fizikai az összes többi kölcsönhatási típus (mozgásforma) hordozója. Az „anyagi vonatkozás", az „anyagi oldal" végül is azonosul az anyagfajta fogalmával, ez utóbbi pedig a fizikai fogalmával. Igaz, a szerző a példáiban — mint láttuk — beszél kémiai anyagi testekről, arról, hogy az élő kémiai komponensekből áll, az anyagi vonatkozás, anyagi képződmény általa adott értelmezése azonban szükségszerűen vezet a már ismertetett végkövetkeztetéshez.

Egyes szakterületek képviselőinél széles körben találkozunk konkrét kérdések elméleti magyarázatánál hasonló felfogással. „Az élő szervezet komplex, többfázisú rendszer(. . .)" — írják Törő I., Csaba Gy., Ács T. „Az élő

[11] B. M. Kedrov: Az anyag mozgásformáinak összefüggése a természetben. A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1962. 186., 187., 188. o.
[12] Uo. 176. o.

szervezetekben a komplexitás folytán új szint mutatkozik, amelyen a jelenségek már eltérnek az *egyszerű* (kiemelés tőlem — H. J.) kémiai vagy fizikai jelenségektől."[13] Az élő lényege ugyan nem vezethető vissza egyszerű fizikai vagy kémiai folyamatokra, de a biológiai rendszerek materiális lényege mégiscsak fizikai és kémiai,[14] bár igen bonyolult és sajátos fizikai-kémiai.

G. M. Frank szovjet szaktudós ugyanezt a gondolatot így fejezi ki: „(. . .) bebizonyosodott, hogy az élő dinamikus kémiai rendszer". „A dolog lényege az, hogy az életjelenségek bonyolult rendszerébe a fizikai és a kémiai folyamatok szervesen beletartoznak, és amit organizmusnak nevezünk, az egy sajátos bonyolult fizikai-kémiai rendszer, amelyben a kémiai és a fizikai folyamatok bonyolult kombinációi játszanak szerepet."[15] Ezekből a meghatározásokból is az derül ki, hogy az élő *materiális, anyagi* vonatkozásban fizikai és kémiai, egy élő rendszer, a lényegét tekintve, fizikai-kémiai folyamatok bonyolult komplexusa.

Sok szakkutatónál — elsősorban biofizikusoknál és biokémikusoknál — nyilvánvaló, hogy csupán bizonyos új tények pontatlan elméleti, filozófiai interpretációjáról van szó, B. M. Kedrov esetében pedig egy általában helyes koncepción belüli résztévedéssel állunk szemben. Egyes szerzőknél azonban ezek a tévedések egységes koncepciót alkotnak. Ezzel leghatározottabban Helena Eilstein lengyel filozófusnál találkozunk. H. Eilstein ezt a koncepciót fizicizmusnak nevezi. A fizicizmus eszméjének részletesebb tartalmi elemzésére más alkalommal térek ki, most csak a fentiekhez kapcsolódó néhány vonatkozását veszem. „Így annak — írja H. Eilstein —, hogy 'az anyag magasabb rendű mozgásformái visszavezethetők az alacsonyabbakra', a következő az értelme: amikor az 'anyag magasabb rendű mozgásformáihoz' tartozó folyamat lejátszódik, nem történik más, mint az anyag „alacsonyabb" mozgásformáit reprezentáló folyamatok sajátos összjátéka (fonata = splot), egészen az alapvetőig." Vegyük egyik példáját — a „(. . .) forradalom pl. (. . .)végső soron a fizikai folyamatok felmérhetetlenül komplikált szövevénye (splotem) (. . .)"[16]

Márkus György átveszi H. Eilstein koncepcióját, és így mgyaarázza: „(. . .) minden biológiai folyamat meghatározott fizikai folyamatok sajátos jegyekkel bíró komplexuma(. . .)". „Ha leírjuk mindazokat a fizikai folyamatokat, amelyek egy élő szervezeten belül lezajlanak, nem marad az ég-világon semmi sem, amit a szervezetről még elmondhatnánk — azonkívül, hogyan és mire reagál e szervezet *mint egész.*" Mindezek alapján természetesen az ember sem más, „mint elemi részecskék, mezők stb. hihetetlen bonyolult kölcsönhatásban levő komplexuma. . ."[17]

Az eddigiekben ismertetett nézetek közös vonatkozása az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének abban a sajátos értelmezésében van, hogy a magasabb rendű mozgásformák anyagi oldalról csak fizikait tartalmaznak, csak fizikai anyagfajták léteznek. A magasabb rendű mozgásformák sorát eszerint úgy jellemezhetjük, mint a legegyszerűbb fizikai anyagfajták kölcsönhatásai-

[13] Törő I.—Csaba Gy.—Ács T. A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1964. 46., 47. o.

[14] Uo. 46. o.

[15] A modern természettudományok filozófiai problémái. Id. kiadás 390., 727. o.

[16] Jednosc materialna swiata. Ksiazka i Wiedza 1961. 80., 82. o.

[17] Márkus Gy. A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 6. sz. 921., 928. o.

nak egymás utáni típusait. Míg anyagi vonatkozásban csak a fizikai létezik, addig a kölcsönhatások vonatkozásában van fizikai is, kémiai is, biológiai is stb. (B. M. Kedrov). Anyagi vonatkozásban, anyagi oldalról van visszavezethetőség, a kölcsönhatás, a törvény vonatkozásában azonban nincs (H. Eilstein, Márkus Gy.).

A valóság ezzel szemben az, hogy nemcsak fizikai anyagfajták léteznek, hogy semmiféle vonatkozásban sincs visszavezethetőség, legkevésbé anyagi vonatkozásban.

Mindez azonban részletesebb elemzést követel, és a továbbiakban erre térek rá.

Az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák viszonyának egyik alapvető mozzanatáról

Előljáróban talán a következő kijelentések tartalmát elemezzük: a magasabb rendű mozgásforma nem más, **mint** a legegyszerűbb fizikai anyagfajták kölcsönhatásainak meghatározott **típus**a; az élő a lényegét tekintve fizikai és kémiai komponensek sajátos, igen bonyolult komplexusa; az ember sem más fizikai részecskék és mezők hihetetlen bonyolult kölcsönhatásban levő komplexumánál. Arról az állításról, hogy egy magasabb rendű mozgásforma (pl. a biológiai) nem más, mint a hozzá legközelebb álló alacsonyabb rendű mozgásforma (így a kémiai) komponenseinek sajátos, specifikus kölcsönhatásban levő komplexuma, még azt mondhatjuk, hogy homályos, pontatlan fogalmazás, és egyoldalúan fejezi ki az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggését. A fenti tételek azonban már egyértelműen helytelenek. Megvan bennük is a homályosság mozzanata, mert mit kell azon érteni, hogy a fizikai részecskék és mezők „hihetetlenül bonyolult kölcsönhatásban levő komplexuma"? A lényeges azonban az, hogy rosszul értelmezik az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák viszonyát. Sem strukturális, sem genetikai vonatkozásban nem áll az, hogy az élő a fizikai vagy akárcsak a kémiai specifikus komplexuma. Amikor például azt mondjuk, hogy az élő bonyolult kémiai, természetesen az élőt jellemezzük, de csak meghatározott oldalról, ti. azt hangsúlyozzuk, hogy az élettelen világban lezajló kémiai folyamatoktól eltérően az élőben lejátszódó kémiai jelenségek specifikusak, igen bonyolultak. Ezzel a jellemzéssel azonban még nem léptük túl a kémia kereteit, sőt — *genetikailag* — nem kaptunk választ arra, hogy hogyan jött létre ez a bonyolult kémiai, *strukturálisan* pedig nem kaptunk választ arra, hogy milyen is a valóságos összefüggés a kémiai és biológiai jelenségek, folyamatok között, mi a kémiai szerepe az élőben. Ha pedig ennél is tovább menve lezárt megoldásnak tekintjük ezt a jellemzést (ti., hogy az élő bonyolult kémiai), akkor tulajdonképpen az élő valóságos lényegének, legfőbb minőségi sajátosságainak létezését vonjuk kétségbe. A minőségi határok elmosódása csak fokozódik, ha kémiai helyett fizikait mondunk. A magasabb rendű mozgásformákat fizikai folyamatok sajátos, egyre bonyolódó kölcsönhatási típusainak, a fizikai folyamatok sajátos jegyekkel bíró komplexumainak tekintve nem ragadjuk meg a minőségi változások legfőbb mozzanatait, határpontjait. Csupán a fizikai alapvető lényegén belüli minőségi változásokra utalunk, vagyis tulajdonképpen a *fizikain belül mozgunk.* Ezzel legfeljebb a magasabb rendű mozgásformák feltételei között meglevő, illetve kialakuló és végbemenő sajátos, igen

bonyolult fizikai kölcsönhatások oldaláról jellemezzük a mozgásformák sorát. Erre utal például W. Heisenberg, amikor a fizikai kutatások egyik nyitott területének az igen nagy részecskeszámok határesetét (biológia) tekinti.[18] A probléma ilyen értelmezése esetén valóban *az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének egyik fontos aspektusáról van szó.* Az idézett szerzők azonban, mint láttuk, nem erről beszélnek. Az általuk adott értelmezések szinte törvényszerű módon vezetnek a mozgásformák és anyagfajták valóságos összefüggéseinek az összezavarásához, általában az anyagfajta, anyagi hordozó stb. fogalmak helytelen értelmezéséhez.

Mint láttuk, a fő problémát az „anyagi oldal", „az anyagi vonatkozás" magyarázata okozza. Vizsgáljuk meg részletesebben is az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák kölcsönös kapcsolatát anyagi vonatkozásban, anyagi oldalról.

Léteznek-e magasabb rendű anyagfajták? A mozgásformák „anyagi vonatkozása", „anyagi oldala", az anyagfajta fogalma

B. M. Kedrovnál találkozunk az „anyagi vonatkozás", „anyagi oldal" és a kölcsönhatási típusok leghatározottabb megkülönböztetésével, a mozgásformák genetikai és strukturális vizsgálatánál. Az „anyagi vonatkozás", az „anyagi oldal", egyáltalán az „anyagi" itt nem a lenini anyagfogalomból adódó tartalommal szerepel. Ebben az értelmezésben ugyanis a fizikai, kémiai, biológiai mozgásforma minden — objektum, tulajdonság vagy viszony — vonatkozásban anyagi, az anyagi ellentétpárja a szellemi. Az élő természetesen sem a hordozó, sem a folyamat, a kölcsönhatás vonatkozásában nem szellemi. Továbbá: az „anyagi", Kedrov definiciószerű magyarázatát véve alapul, nem is ún. ontológiai értelmezésben (vagyis mint testi, szubsztanciális létező) szerepel. Kedrov „az anyagi vonatkozásban semmi" kifejezést eredetileg a „rejtett minőség, szubsztancia" létezését feltételező metafizikus felfogás kiküszöbölésére vezeti be. A gázban nincs ún. tágító anyag. Itt még igen helyesen állapítja meg azt, hogy a gáz mint anyagi részecskék sokasága sajátos anyagfajtát képvisel.[19] Amikor azonban arról beszél, hogy az összes magasabb rendű mozgásformában csak fizikai anyagfajtákat találunk,[20] *az „anyagi vonatkozásban semmi" egészen más értelmet nyer.* Egyik oka ennek egyszerűen az, hogy Kedrov maga is mechanisztikusan értelmezi azt a tételt, hogy egy új mozgásformához a régi, kiinduló mozgásforma anyagi hordozóin kívül más anyagi képződményt nem adunk. Való igaz — és az önmozgás, a fejlődés dialektikus materialista elve ezt fejezi ki —, hogy az élő kialakulásának folyamata során az élettelen anyaghoz „nem adunk" sem szellemi, sem valamiféle rejtett anyagi szubsztanciát. A dolog lényege azonban az, hogy az alacsonyabb rendű (adott esetben a kémiai) mozgásforma anyagi hordozói, amelyekből kialakul az élő, kölcsönhatásaik révén olyan belső minőségi változáson mennek keresztül (és ehhez meghatározott külső anyagi feltételek elengedhetetlenül szüksége-

[18] W. Heisenberg: Az elemi részek elméletének mai állása. Fizikai Szemle, 1964. 7. sz. 195. o.

[19] A modern természettudományok filozófiai problémái. Id. kiad. 177. o.

[20] Uo. 188. o.

sek !), melynek során új, magasabbrendű anyagi képződmények jönnek létre. *Az, hogy az anyag önmagát változtatja, ebben a vonatkozásban éppen azt jelenti, hogy meghatározott anyagi képződmények, anyagi összetevők („építőkövek") objektív kölcsönhatása (mozgása) minőségileg új anyagi képződményeket, anyagi összetevőket, „építőköveket" hoz létre (az önmozgás meghatározott feltételek között végbemenő folyamatában).*

A probléma teljesebb tisztázása érdekében részletesebben is foglalkozni kell az *anyagfajta* fogalmával és az anyagfajták felosztásával. Az anyagi világ egységes is és sokféle is. Az anyag minőségi értelemben is végtelen, kimeríthetetlen. Ez mindenekelőtt a konkrét anyagfajták sokféleségében nyilvánul meg. Engels például a természettudomány tárgyával kapcsolatban beszél az anyag különféle formáiról és fajtáiról.[21] „Az 'anyagfajta' fogalmában egyesítjük — írja E. F. Szolopov — az anyagi testek közös jegyekkel rendelkező meghatározott csoportjait."[22] A nehézség azonban mindjárt ott kezdődik, hogy az anyagi testek mely csoportjait tekinthetjük minőségileg elkülönült, sajátos anyagfajtáknak. Különösen a természettudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó munkákban elterjedt az a nézet, hogy *az anyagnak* két fajtája van — a mező és a „test". Ez a felosztás érint egy terminológiai problémát, mely a kérdés lényege szempontjából is fontos. Az orosz, német (és más) nyelvekben lehetőség van az anyagfogalom általános filozófiai és hétköznapi vagy adott esetben fizikai értelmű használatának nyelvi megkülönböztetésére. A németben die Materie és der Stoff, az oroszban материя és a вещество, ill. материал kifejezésekkel. Az orosz nyelvben a szerzők többsége — a szaktudományok képviselői is — a „вещество"-val jelölik a nem mező jellegű *fizikai* anyagfajtát. A vescsesztvo ebben az értelmezésben „kézzelfogható" dolgot jelent, amelynek nyugalmi tömege és sűrűsége nem nulla, eltérően a sugárzás minden fajtájától, melyeknek a nyugalmi tömege és a nyugalmi sűrűsége nulla.[23] A vesesztvo fogalmát, elsősorban a filozófiai irodalomban, ettől eltérő értelemben kezdik használni. Az anyag általános filozófiai értelmével kapcsolatban a vescsesztvo kifejezést például V. P. Tugarinov a filozófiai anyagfogalom *ontológiai* jellemzésénél alkalmazza. A vescsesztvo itt a „testiség", a „testileg létező" értelmét kapja, az anyag szubsztanciális tulajdonságát, szubsztancia jellegét fejezzük ki vele (tj. azt, hogy a tulajdonságok hordozója, tárgyi, érzéki létező). A testiség (vescsesztvennoszty) Tugarinov szerint az anyag alapvető, egyetemes tulajdonsága.[24] Sz. T. Meljuhin egy régebbi munkájában részletesebben foglalkozik a vescsesztvo fogalmával. (A vescsesztvo és mező kölcsönös kapcsolatáról alkotott természettudományos elképzelések filozófiai értékeléséhez. Megjelent a Диалектический материализм и современное естествознание c. gyűjteményes kötetben, 1957-ben). Elegendő, ha csak konkluzióit ismertetjük: Az anyag felosztása mezőre és vescsesztvóra csak első megközelítésben helyes, amikor a vescsesztvó alatt minden súlyos anyagot értünk, mezőn pedig az elektromágneses és gravitációs mezőt. Mélyebb vizsgálat esetén azonban kiderül, hogy maga a makroszkopikus veszcsesztvo elemi részecskékből és mezőkből áll. Tehát a vesztcsesztvo bonyolultabb kép-

[21] Engels: Id. mű 518. o.

[22] Voproszi Filoszofii, 1963. 8. sz. 147. o.

[23] A. L. Zeldovics: A Metagalaktika és a Világegyetem I. Fizikai Szemle, 1964. 7. sz. 222. o.

[24] Lásd B. П. Тугаринов: Дискуссионные вопросы материи. Megjelent Некоторые вопросы диалектического материализма. Ленинград, 1962. 67—70. o.

ződmény, mint az elemi részecskék és mezők. A jelenlegi kutatások egyébként azt mutatják, hogy az elemi részecskéknek és a mezőknek külön anyagfajtákként való kezelése igen viszonylagos érvényű. „Ami pedig az anyag alapvető formáinak a kérdését illeti, szigorú értelemben véve az ilyen formák száma természetesen nem kettő, hanem lényegesen több. Nézetünk szerint az anyag alapvető formáihoz az anyagi objektumok olyan nagyobb csoportjait célszerű sorolni, amelyek közös, lényeges tulajdonságokkal és közös létezési törvényszerűségekkel rendelkeznek." Példának az elemi részeket, mezőket, atomokat, molekulákat, a makroszkopikus testeket, az élő organizmusokat említi.[25]

Mindezek alapján nézetem szerint a „вещество" fogalmát két szigorúan is indokolható értelemben használhatjuk: vagy a fizikai anyagfajták egyikét jelöljük vele (Zeldovics, Meljuhin), vagy a „testiség" értelmében az anyag általánosabb jellemzésére használjuk (Tugarinov). A fizikai anyagfajták felosztását nem lehet lezártnak és kielégítőnek tekinteni a mező és a vescsesztvo megkülönböztetésével. Még kevésbé lehet a mezőt és a vescsesztvot általában az anyag két legáltalánosabb típusának tekinteni.[26] Ha vescsesztvón a mozgásformák anyagi oldalát, anyagi vonatkozását értjük, akkor általános filozófiai tartalommal, a „testiség" értelmében használjuk. Ebben az esetben azonban a következőket kell figyelembe venni.

A fizikai és a testileg létező nem azonos. A fizikai feltétele a testi létezésnek, ugyanakkor azonban nemcsak a fizikai testileg létező. A „testiség" fogalma, megszabadítva a mechanisztikus vonásoktól, az anyag egyetemes tulajdonságát fejezi ki, mint ahogy ezt Engels is megállapította.[27] A testiség ebben az értelemben a következőket jelenti: az anyag érzéki létező; egyetemes létezési formája a térbelileg határolt egyediség; tárgyi (dologi) létező, a tulajdonságok és viszonyok „hordozója".

Az anyagfajta fogalma nem azonos a „testileg létező" fogalmával (bár tőle elválaszthatatlan). A biológiai faj például mint meghatározott anyagfajta nem testileg létező, csak a fajhoz tartozó organizmusok mint egyedi objektumok tekinthetők testileg létezőknek. A mozgás mindig az egyedi objektumok, illetve csoportjaik külső és belső kölcsönhatása. *Amikor tehát a mozgásformák „anyagi oldaláról", „anyagi vonatkozásáról" beszélünk, akkor ezen az anyagfajtákat, illetve a hozzájuk tartozó anyagi objektumokat értjük.*

Természetesen ha a testiséget csak a fizikai-kémiai anyagfajta tulajdonságának tekintjük, és anyagfajtán csak testi létezőt értünk, akkor logikusan jutunk el ahhoz az állításhoz, hogy az élőben anyagi vonatkozásban csak fizikai és kémiai van. Ez a nézet, mely a mechanisztikus és metafizikus szemléletet

[25] Диалектический материализм и современное естествознание. Москва, 1957. 126., 129., 130. o.

[26] Az anyagfajták felosztására itt nem lehet kitérni. A. I. Ignatov javaslatával (Voproszi Filoszofii 1964. 1. sz.) azonban több vonatkozásban nem értek egyet. Indokolatlannak tartom például, hogy a természet és a társadalom általánosságával egyenlő anyagtípusoknak tekinti a mezőt és a vescsesztvót. Helyesebbnek tartok egy olyan felosztást, amely az anyag három „típusáról" beszél — az élettelenről, az élőről és a társadalomról. Végül, nézetem szerint, Ignatov nem a szükséges elhatárolást (illetve egyesítést) teszi meg az anyagfajta és az egyedi objektumok között.

[27] Engels: Id. mű 364. o.

tükrözi, a XVII—XVIII. században alakult ki, és még a XIX. században is igen elterjedt. Az anyag ilyen felfogása szinte lehetetlenné teszi a következetes materialista állásfoglalás kialakítását például az élő magyarázatánál, és általában az anyag minőségi sokféleségének a tagadását jelenti. Virchow például a múlt század közepén a következőket írja: „A mozgás hordozói meghatározott kémiai anyagok, hiszen nem ismerünk (az élő) testben másféle anyagokat, mint kémiaiakat." Hogy ez a magyarázat mennyire összefügg a mechanisztikus világnszemlélettel, azt igen jól mutatják Virchow következő szavai: „A mechanika és az élet nem azonosak, az élet csupán a mechanika egy sajátos, mégpedig bonyolult formája."[28] *Azok a nézetek, melyek csak a fizikait tekintik „igazi" anyagfajtának, az élőt anyagi oldalról az anyagi összetevők, hordozók („építőkövek") vonatkozásában csak mint fizikait értelmezik, lényegében a fent ismertetett mechanisztikus felfogás korszerűsített felújításának tekinthetők.*

A neomechanicizmus vagy fizicizmus néhány érvéről

Hogy ez mennyire így van, mindennél világosabban mutatja e nézetek képviselőinek egyik fő érve. Ha például egy élő szervezetet részekre bontunk, ezen analízis folytán végül is elemi részecskéket és mezőket kapunk,[29] vagyis az élő osztása fizikaihoz vezet. Már Engels utalt arra, hogy minden osztásnak minőségi határa van. Az élő analitikus osztása egy határon túl megszünteti az élőt (természetesen még ekkor sem jutunk közvetlenül a legegyszerűbb fizikai objektumokhoz, hanem bonyolult kémiai vegyületekhez). A mechanikusan elvégzett analitikus osztás „végső" eredménye sem mutat tehát mást, minthogy az élő tartalmazza a fizikait és a kémiait. Az összes biokémiai úton elvégzett analitikus bontási (szerkezetkutatási) kísérletek éppen arra a különbségre hívják fel a figyelmet, amely egy biológiai egység funkcionáló szerkezete és a kinyert, élettelen állapotú összetétele, ill. összetételének szerkezete között fennáll. Például még a mikroszomatest is olyan morfológiai egység, amely nem teljesen azonos a biokémiai, egyszerű mikroszomacentrifugálási frakcióval. G. A. Jugaj a híres specialistára, D. P. Filatovra hivatkozva helyesen állapítja meg: az analízist úgy kell elvégezni, hogy a végső elem még tükrözze az egész specifikusságát. „A szervezetnek a sejtnél és a nem sejtes anyagnál (vescsesztvónál) sokkal egyszerűbb strukturális elemekre történő analitikus felbontása szükségszerűen elvezet az egész rendszer szétéséséhez és alkotó elemeinek pusztulásához."[30] Az *„analitikus osztás"*-nak azonban megítélésem szerint nemcsak a minőségi határait kell figyelembe venni, hanem *irányából* adódó korlátozottságát is. Az „analitikus osztás", *irányát* tekintve, ellentétes a kialakulás, a fejlődés irányával. Ez azt is jelentheti, hogy a kialakulás lépcsőfokai, elemei, strukturális egységei lényegesen eltérnek az „analitikus osztás" lépcsőfokaitól, strukturális egységeitől. Továbbá: a fejlődés egyik fő iránya — konkrétan az élő vonatkozásában — a belső differenciálódás (vagyis az alacsonyabb fejlődési fokon álló egész belső differenciálódás útján válik bonyolultabbá).

[28] Virchow: Einheitsbestrebungen 1849. 1856-os kiadás, 25—26. o. Idézi: Farkas László: Haeckel és Virchow. Medicina Könyvkiadó, 1961. 121. o.

[29] Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 6. sz. 926. o.

[30] Г. А. Югай: Проблема целостности организма. Москва, 1962. 66—67., 130. o.

Az osztás végső eredményeire való hivatkozás e felfogás egyéb gyengeségeit is megmutatja. Az anyagi vonatkozás, anyagi hordozó, elem egyik legfőbb ismérve ugyanis az oszthatatlanság lesz. Továbbá: ami osztható, az csak kölcsönhatási típus, struktúra. Mi lesz most már abban az esetben, ha a mai legegyszerűbb fizikai (elemi részek) is oszthatónak bizonyul (ennek a lehetőségét e szerzők egyike sem tagadja!)? Tartva magunkat az előbbi nézet logikájához, azt kell mondani, hogy akkor a fizikairól is kiderül, hogy csak kölcsönhatási típus, struktúra, és anyagi vonatkozásban nincs fizikai. Elismerve az oszthatóság végtelenségének, határtalanságának elvét, az derül ki, hogy egyáltalán nem létezik anyagi hordozó, hogy a mozgásformáknak tulajdonképpen nincs is anyagi vonatkozásuk, anyagi oldaluk. Csupán az van, hogy a megismerés történetileg korlátozott szakaszaiban azt gondoljuk az atomokról vagy az elemi részekről, hogy anyagi hordozók, anyagi „építőkövek", a későbbiekben azonban mindig kiderül, hogy nem ez a valóság.

Ide vezet végül is az anyagi hordozó és kölcsönhatás viszonyának egyoldalú, neomechanisztikus értelmezése.

Gyakran hangzik el, érvnek is szánva, a következő kérdés: ha az élő szervezet nem fizikai (kémiai) alkotóelemek meghatározott struktúrája, akkor hogyan kerülhetők el a kifejezetten vitalista következmények? A mozgásformák valóságnak megfelelő dialektikus materialista értelmezésével, az anyagfajták és fejlődésük helyes magyarázatával! Annak megértésével, hogy az anyag a mozgása során képes önmaga megváltoztatására, új anyagfajták, „alkotóelemek", „anyagi hordozók" létrehozására (nem veszítve el ugyanakkor egyetlen attributumát sem). A fenti kérdés egy helytelen alternatívára épül: az élőt vagy mechanikus materialista, vagy vitalista, idealista módon lehet csak értelmezni. Mint erről már szó volt, a vitalizmus valójában az élő mechanikus materialista felfogása esetén válik elkerülhetetlenné. Erre olyan nagy tudós esetére hivatkozva, mint L. Bertalanffy, már utaltunk, de megemlítettük Virchow nézeteit is. Az élő közvetlenül nem molekulákból és atomokból (mégkevésbé elemi részecskékből) tevődik össze, nem fizikai, hanem biológiai elemek struktúrája. *Az élő „anyagi oldalról", „anyagi vonatkozásban" is biológiai.*[31]

Az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének jellemzése a rész-egész, elem-struktúra viszonnyal

Egy megoldási javaslatról

Az eddigiek azt mutatták, hogy a magasabb rendűnek az alacsonyabb rendű specifikus komplexumaként való értelmezése nem fejezi ki helyesen, sőt helytelenül magyarázza azt a tényt, hogy a magasabb rendű az alacsonyabb rendűből fejlődik ki és a magasabb rendű tartalmazza az alacsonyabb rendűt. Mindez még nyílvánvalóbbá válik, amikor a szerzők e tétel részletesebb kifejtését is megadják. Ez a részletezés a rész-egész, elem-struktúra kategóriapárok segítségével történik. Az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák viszonyát a rész-egész, elem-struktúra viszonnyal magyarázzák. „Tehát —

[31] Erre a tényre utal A. D. Viszlobokov, amikor hangsúlyozza, hogy az élő „anyagi" (vescsesztvo) vonatkozásban is különbözik az atomoktól és a molekuláktól, az élő organizmus közvetlenül élő vescsesztvo. Марксистская диалектика и современный Механизм. Moszkva 1962. 145. o.

írja Márkus György — a magasabb és az általa tartalmazott alacsonyabb mozgásformákhoz tartozó tárgyak (s folyamatok) összefüggését az ‚egész-rész' dialektikus viszonya jellemzi . . ." A szerző látszólag sokoldalúan és dialektikusan veti fel a problémát. Az „egész", bár nem más, mint a részek meghatározott kapcsolata, egyben „több" is részeinél, új tulajdonságokkal stb. rendelkezik. Továbbá nem minden rész-egész viszony alacsonyabb és magasabb rendű viszonya, bár a magasabb rendű és az általa tartalmazott alacsonyabb rendű mozgásforma viszonya mindig az egész viszonya részeihez. Nézzük meg hogyan jellemzi a szerző ezekután az alacsonyabb és magasabb rendű összefüggését mint egész-rész viszonyt. Az alacsonyabb rendű mozgásformához tartozó elemek, „részek" (elemi-anyagi objektumok) sajátos kölcsönhatása, struktúrája új „egészet" hoz létre. Ezzel a „részek" is új feltételek közé kerülnek, és megváltoznak (pl. az élő fizikai részei sajátosak az élettelen természet fizikai folyamataihoz viszonyítva), továbbá az egész új típusú kapcsolatot, kölcsönhatást valósít meg külső környezetével. „Az élő szervezetnek a környezetével való kapcsolatát olyan folyamatok valósítják meg, mint az asszimiláció, disszimiláció, az alkalmazkodás stb. A kölcsönhatás ezen típusait elemi részecskék, atomok, molekulák nem mutatják fel. Ez a sajátosság nem minden „rész-egész" viszonyt jellemez." „A minőségileg magasabb rendű egészeknek a környezetükkel való állandó függőségi és kölcsönhatási viszonyai nem mások, mint azok az *új törvényszerűségek*, amelyek az alacsonyabbakkal szemben jellemzik a magasabb mozgásformát". „Épp e törvényszerűségek új típusainak elismerésében rejlik a dialektikus materializmus alapvető különbsége minden redukcionista álláspontól."[32] Összefoglalva az idézett, illetve ismertetett fejtegetést, a következő képet kapjuk az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésére vonatkozóan: a magasabb rendű mozgásformának mint egésznek az alacsonyabb rendű mozgásforma elemei képezik a „részeit", az alacsonyabb rendű mozgásformához tartozó elemek alkotják a magasabb rendű mozgásforma objektumait, tárgyait; továbbá a biológiaiat, sőt az embert alkotó „részek" is fizikai „részek" — elemi részecskék, atomok, molekulák;[33] az új egész (anyagi tárgy, objektum), pl. egy organizmus minőségi sajátsága csak a külső környezettel való kölcsönhatásában nyílvánul meg, például az ember nem más, mint olyan részek bonyolult kölcsönhatása, mint az elemi részecskék, mezők stb., de mint egész olyan típusú dolgokra is képes reagálni, mint egy szép vers vagy akár egy jól elkészített bécsi szelet;[34] és végül az új „egész" alapvető minőségi sajátsága új törvényszerűségek megjelenésében fejeződik ki. Más szerzőknél is vannak — bár közel sem ilyen szélsőséges formában — hasonló jellegű megállapítások. Például E. F. Szolopov is mint egész-rész viszonyt értelmezi a főforma és a mellékforma viszonyát (tehát azt, hogy a magasabb rendű tartalmazza az alacsonyabb rendűt), és nála is megtalálható az a gondolat, hogy a biológiai mozgásforma objektumaiban lejátszódó belső folyamatok kémiaiak és fizikaiak, míg az egyes individuumok külső kapcsolatai más egyedekkel és a környezettel biológiai jellegűek.[35]

[32] Magyar Filozófiai Szemle 1962. 6. sz. 927., 928. o.

[33] Márkus György utal ugyan a rész-egész más jellegű viszonyára, az új egészet anyagi tárgynak, anyagi objektumnak nevezi. Ezek azonban puszta kijelentések maradnak nála, nem vonja le a belőlük adódó következtetéseket.

[34] Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 928. o.

[35] Voproszi Filozofii, 1963. 8. sz. 148—149. o.

Vizsgáljuk meg az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásforma viszonyát a rész-egész, elem-struktúra, a külső és belső, a törvény vonatkozásában.

Az első kérdés az, hogy egyáltalán jellemezhető-e az alacsonyabb rendű- és magasabb rendű mozgásforma összefüggése a rész-egész, elem-struktúra viszonnyal. Továbbá, helytállóak-e erre a jellemzésre a következő konkrét modellek: a biológiai egésznek kémiai (fizikai) részei vannak, azaz kémiai (fizikai) részek alkotnak biológiai egészet; vagy a biológiai egészek kémiai (fizikai) elemekből tevődnek össze, a biológiai kémiai (fizikai) elemek bonyolult struktúrája.

Mindenekelőtt két megjegyzést szükséges megtenni:

1. Az elem-struktúra, különösen pedig a rész-egész kategóriapár használatának minőségi határai vannak. Engels egyáltalán kétségbe vonta a rész-egész fogalom használhatóságát az élő jellemzésénél. E fogalmak tartalmát természetesen ki lehet tágítani, és figyelembevéve a mozgásformák minőségi határait, korlátlanul alkalmazhatjuk őket.[36] Helyesnek kell tehát tekinteni azokat a törekvéseket, amelyek felülvizsgálják e kategóriák alkalmazhatósági körét, és a valóság meghatározott típusú összefüggései általános oldalainak kifejezésére világnézetileg precízebb, speciális filozófiai kategóriákat alkalmaznak.

2. Az elem-struktúra, rész-egész kategóriák alkalmazása a mozgásformák viszonyára számos sajátos problémát vet fel, elsősorban az anyag és mozgás összefüggésével kapcsolatban. Az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének kifejezésénél az elem-struktúra (rész-egész) viszonyt differenciáltan kell alkalmazni, egyrészt az anyagfajták vonatkozásában, másrészt a mozgásnak mint kölcsönhatásnak a vonatkozásában. (A mozgásnak mint kölcsönhatásnak nemcsak tárgyi elemei vannak, fel kell tárni a kölcsönhatásnak mint folyamatnak is az elemeit és specifikus struktúráját. Helyesen jegyzi meg Szvigyerszkij, hogy elemen érthetünk jelenséget, tulajdonságot, viszonyt vagy folyamatot is.[37])

A további elemzésnél ezeket figyelembe kell venni.

Az elem-struktúra, rész-egész általános filozófiai jellemzéséről

A vizsgálat sikeressége megköveteli az elem-struktúra, rész-egész fogalmak tartalmának rövid jellemzését.

Az elem és struktúra dialektikájával általános filozófiai síkon V. I. Szvigyerszkij foglalkozik részletesen, a rész-egész viszony vizsgálatával pedig — a minket érintő szempontból — V. G. Afanaszjev. Szvigyerszkij szerint elemnek nevezhetünk „bármely olyan jelenséget, folyamatot, amelyek összességükben alkotják az adott jelenséget, folyamatot . . .", vagy, másként: elemnek nevezünk „valamiféle kölcsönös kapcsolatban levő bármely jelenséget, folyamatot, valamint tulajdonságot és viszonyt". „Ennek a kapcsolatnak a jellegét, módját, törvényét fogjuk struktúrának nevezni." A struktúra fogalmát összekapcsolja az egész fogalmával (a struktúra az elemek viszonya

[36] Ezzel a megoldással találkozunk N. T. Abramova egyik cikkében (A rész és egész kölcsönös viszonyáról az anyag szerkezetében. Voproszi Filoszofii, 1962. 2. sz.), vagy Mészáros B. és Pécsi T. írásában (A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban. Magyar Filozófiai Szemle, 1964. 1. sz.)

[37] V. I. Szvigyerszkij: Id. mű 13. o.

az adott *egész* kereteiben), és mindvégig hangsúlyozza, hogy a struktúra „*viszonyok* rendszere", sőt a struktúra objektivitását az elemek objektivitásából vezeti le.[38] Szvigyerszkij kimond több általános tételt az elem-struktúra viszonyára vonatkozóan. Így beszél az elem-struktúra egymástól való elválaszthatatlanságára, egymás által való meghatározottságukra vonatkozó elvekről. Elismeri a minőségileg különböző elemek és struktúrák létezését. Az elemekre vonatkozóan erről így ír: „... Az elem fogalma az anyagi valóság állapotainak, tulajdonságainak és viszonyainak különböző bonyolultsági, illetve fejlődési fokaihoz tartozhat. Az elemek lehetnek fizikai, kémiai, organikus, szociális és szellemi jelenségek."[39] Szvigyerszkij, ha részletesebben nem is foglalkozik az elem és struktúra genetikus összefüggéseivel, néhány konkrét probléma kapcsán több figyelemre méltó megjegyzést tesz ezzel kapcsolatosan is. A társadalmi folyamatok elemzésénél megállapítja, hogy az elemek szerepe nem egyenlő, továbbá egy folyamatban létrejönnek kiinduló elemek és struktúrák, melyek a rájuk épülő összes többi elemeket és struktúrákat meghatározzák.[40] A dialektika törvényeinek érvényesülését vizsgálva az elem-struktúra viszonynál a következőkre utal. Az új struktúra keletkezhet a régi elemek új módon való egyesülése vagy új elemek létrejötte útján. Az elem-struktúra között ellentmondás lép fel, a régi struktúrában kialakulnak új elemek, amelyeknek már nem felel meg a régi struktúra, és az ellentmondás megoldódása új elemek megjelenését és új struktúra létrejöttét jelenti.[41]

A rész-egész igen szoros összefüggésben van az elem-struktúra fogalmával. Több szerző ugyanazt a viszonyt vagy a rész-egész, vagy az elem-struktúra fogalmával fejezi ki. E fogalompárok részletesebb elemzése és egymáshoz való viszonyuk vizsgálata rámutatna különbségeik lényegesebb mozzanataira. Például arra, hogy az egész az elemek és struktúrák totalitása. Számunkra a rész-egész fogalma az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggése szempontjából fontos és ezért mellőzhető az elem-struktúra fogalmától való precízebb megkülönböztetése, illetve a két kategóriapár egymáshoz való viszonyának vizsgálata. A rész-egész viszony általános dialektikáját kell tehát röviden megvizsgálnunk. V. G. Afanaszjev ezzel kapcsolatosan a következő megállapításokat teszi: a rész és az egész logikailag is és ontológiailag is viszonylagos kategóriák, elválaszthatatlan kapcsolatban állnak egymással, egyik sincs a másik nélkül; az egész nem elsődleges (időben) a résszel szemben, és fordítva; ez azonban nem jelenti azt, hogy a kialakulás folyamatában az egész nem előzheti meg bizonyos részeit, az egész és az összes részei nem egyszerre keletkeznek, például a régi egész előbb létezik a benne megjelenő új részek viszonylatában, és ezek az új részek azután egy új egész létrejöttét fogják eredményezni; a valóság minőségileg különböző területeinek megfelelően a rész-egész sajátos — fizikai, biológiai, társadalmi — típusai léteznek.[42]

Már az ismertettekből világosan kitűnik, hogy milyen nagyfokú leegyszerűsítés az olyan kijelentés, hogy egy magasabb rendű mozgásformának mint egésznek közvetlenül fizikai részei vannak. Az elem-struktúra, rész-egész

[38] Uo. 13., 10—11., 18. o.
[39] Uo. 17. o.
[40] Uo. 55. o.
[41] Uo. 67. o.
[42] В. Г. Афанасьев: Проблема целостности в философии и биологии. Москва, 63., 66., 68. o.

viszony valóban dialektikus (tehát a minőségi különbségeknek és a fejlődés elvének figyelembevételével történő!) értelmezése kizárja az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének ilyen jellemzési lehetőségét-

Jellemezhető-e az ember mint fizikai részecskék és mezők kölcsönhatásának bonyolult komplexuma?

Annak a tételnek a lényege, hogy a magasabb rendű mozgásformák fizikai elemekből, „részekből" tevődnek össze, akkor derül ki igazán, amikor a társadalomra, az emberre alkalmazzák.

Az ember nem más, mint fizikai elemek, „részek" kölcsönhatásának bonyolult komplexuma. Ezzel az embert *természeti oldaláról* jellemezzük. Az embernek természeti oldalról történő jellemzése általában is korlátozott, naturalista szemlélet, mely a történelmi materializmus létrejöttével már régen túlhaladottá vált. Itt azonban a naturalista materializmus legszélsőségesebb, legprimitívebb formájával állunk szemben, amely az embert nem *közvetlen* természeti adottságai, tehát biológiai oldaláról jellemzi, hanem a fizikaiból kiindulva próbálja magyarázni. Ezután természetesen már hiába mondjuk, hogy az ember mint egész társadalmi módon tud reagálni, hiszen ezen az úton — a fizikai egyre bonyolúltabbá válásának útján — haladva sohasem érthetjük meg (legalábbis materialista módon nem) a társadalmi reagálási képességek eredetét és lényegét. De egyáltalán a társadalomhoz mint specifikus, minőségileg önálló egészhez sem juthatunk el. A társadalom így csupán „emberi populáció" marad (ahogyan ezt H. Eilstein nyomán Márkus Gy. mondja).

Az ember valóságos lényegének megértéséhez az embert mint társadalmi lényt (az ember társadalom egységének elve alapján) kell megragadnia a kutatásnak. A társadalomnak mint egésznek kell a „részeit", elemeit vizsgálni, mint ahogy erről igen helyesen ír Szvigyerszkij: „A termelőerőknek mint szociális jelenségnek az elemei a termelés eszközei, az emberek a munkatapasztalataikkal és végül a munka tárgya."[43] Természetesen ha egy adott embert elkezdünk „analitikusan osztani" (egyszerűen szólva darabolni), akkor biológiai részekhez, illetve végső soron fizikai elemekhez jutunk. Ebben az esetben azonban már az analitikus osztás legelső aktusával megszüntetjük az embert, ami éppen arról tanúskodik, hogy a minőségi különbségeket, általában a fejlődés elvét komolyan kell venni, és a valóságot nem lehet bárhogy jellemezni. Az a kijelentés tehát, hogy az ember fizikai „részek", elemek bonyolult kölcsönhatásában levő komplexuma, még „természeti oldalról" is helytelen jellemzésnek tekinthető, rosszul fejezi ki azt a valóságos tényt is (amely egyébként például a modern gyógyászat szempontjából igen fontos), hogy az emberi szervezetben lejátszódó életjelenségek fizikai és kémiai folyamatokra „épülnek".

[43] V. I. Szvigyerszkij: Id. mű 17. o.

Az elem-struktúra, rész-egész viszony dialektikájának néhány vonatkozása és a mozgásformák

A mozgásformák minden minőségi szintjéhez (horizontálisan véve a szinteket) specifikus, az adott szintre jellemző elemek a struktúrák, részek és egészek tartoznak. Így vannak

fizikai	elemek és struktúrák	részek és egészek
kémiai	elemek és struktúrák	részek és egészek
biológiai	elemek és struktúrák	részek és egészek
társadalmi	elemek és struktúrák	részek és egészek

Az élő egész biológiai részekből, elemekből épül fel. Egy organizmusnak közvetlenül biológiai részei, elemei vannak. G. A. Jugaj az organizmust mint egészet a következő komponensek, „részek" hierarchiájának ábrázolja: a szövet sejtes és nem sejtes képződményei → a szövetek → a szervek → a szervek rendszere → az organizmus egésze.[44]

Minden egyes szint maga is bonyolult rétegződést mutat, pl. vannak egyszerű fizikai elemek és struktúrák, részek és egészek, és vannak bonyolultabb fizikai elemek és struktúrák, részek és egészek. Ugyanezt látjuk a kémiai, biológiai és társadalmi szinten belül. Bonyolult tudományos feladat egy alapvető minőségi szinten belül a különböző elemek és struktúrák, részek és egészek hiarerchiájának, szubordinációjának a feltárása vagy akár csak modellszerű leképezése. (Komoly kísérletnek tekinthető ezen a téren G. A. Jugaj már idézett munkája, melyben a biológiai mozgásforma bizonyos fokozatait, illetve a közöttük levő viszonyokat elemzi.).

A fentiekből már egyértelműen következik az is, hogy például az élő organizmust (egy állati vagy növényi egyed) mint egészet nemcsak a külső környezettel és más biológiai egészekkel való kölcsönhatásban lehet és kell biológiainak tekinteni, hanem részei, elemei viszonylatában is. Egy organizmus szervek rendszere, vagyis meghatározott biológiai elemek, „részek" struktúrája, egészet alkotó rendszere. Ezek között a biológiai „részek", elemek között meghatározott biológiai törvények érvényesülnek, így például a szervek korrelációjának biológiai törvénye. A biológiai mozgásforma objektumaiban lezajló belső folyamatok is biológiai jellegűek. Ahogyan egy organizmus a biológiai és földrajzi környezettel való biológiai kapcsolatát fizikai és kémiai folyamatok által, ezek segítségével stb. valósítja meg, ugyanúgy a belső biológiai folyamatok is fizikai-kémiai folyamatokra épülnek, ezek segítségével valósulnak meg. *Az élő lényege tehát külső és belső vonatkozásban egyaránt biológiai.* Ezen a szinten, az organizmus szintjén elvileg a biológiai és a fizikai-kémiai viszonya belső és külső vonatkozásban is ugyanaz.

Természetesen más jellegű konkrét kölcsönhatásokat valósít meg egy élő organizmus mint egész más egészekkel, mint az egészen belüli részeivel, illetve mint részei az egészen belül. Ennél a kérdésnél azonban a rész-egész, elem-struktúra kapcsolatának, kölcsönhatásának már új oldaláról, más szintjéről van szó.

A rész-egész, elem-struktúra *viszonylagos* kategóriák. Ami az egyik összefüggésben, az egyik szinten struktúra, az egy másik összefüggésben,

[44] G. A. Jugaj: Id. mű 120. o.

másik szinten elem és fordítva. Ugyanez vonatkozik a rész és egész viszonyra. Ez továbbá azt is jelenti, hogy tartalmazzák egymást, és átmennek egymásba. Mai ismereteink alapján egy egész minden „része" ugyanakkor egész is, további részei vannak. Ugyanez vonatkozik az elem-struktúra viszonyra. Nem léteznek abszolút homogén elemek, minden elem további elemek meghatározott struktúrája. Ez egyben azt is jelenti, hogy struktúra nincs önmagában, továbbá a struktúra egy meghatározott szint szempontjából, például magasabbszintű, bonyolultabb struktúrák relációjában, elemként viselkedik. Egy élő organizmus mint elemeinek (szervek, szövetek stb.) bonyolult struktúrája elemként viselkedik egy magasabb síkú biológiai jelenség, például egy faj viszonylatában. J. Segal erről így ír: „Egy fehérjemolekula pl. olyan dolog, amely aminosavakból tevődik össze, mert olyan tulajdonságai vannak, amelyekkel az aminosavak egyenként nem rendelkeznek. Ugyanaz a fehérjemolekula azonban egy másik dolog eleme, pl. egy sejté vagy egy élő szervezeté, mert ennek az élő szervezetnek olyan tulajdonságai vannak, amelyekkel a fehérjemolekula még nem rendelkezik. Világos, hogy egy rendszer funkcióinak az elemzése teljesen más képet nyújt aszerint, hogy dolog vagy valamely dolog eleme érdekel."[45]

Az új egész, az új struktúra nem egyszerűen a régi részek, illetve elemek közvetlen bonyolódása útján, hanem sokkal gazdagabb, sokrétűbb folyamatban: új részek és új elemek megjelenésével, ezeken keresztül jön létre.

Az anyag-mozgás-törvény egysége és a mozgásforma lényege

A mozgásformák lényegének helyes értelmezése érdekében foglalkozni kell az elem-struktúra viszony egy alapvető fontosságú aspektusával — az anyagi összetevők, anyagi hordozók és a törvények összefüggésével. Az elem-struktúra (rész-egész) viszony vizsgálata lehetővé teszi az anyagfajta pontosabb, dialektikusabb értelmezését, és azt, hogy elkerüljük az egyoldalú strukturalizmust, a mozgásformák lényegének dualisztikus értelmezését (pl. az élő mint egész anyagi vonatkozásban, elemeit, részeit tekintve fizikai, a törvények vonatkozásában biológiai; anyagi vonatkozásban van visszavezethetőség, a törvények vonatkozásában nincs).

Az anyagfajta fogalmának elemzésénél is figyelembe kell venni az elem és a struktúra (a rész és az egész) különbözőségének viszonylagosságát. Egy élő organizmus mint a biológiai anyagfajtához tartozó objektum meghatáorzott elemek és struktúrák bonyolult hiarerchiája. Minden objektum, „anyagi tárgy", bármely szinthez, bármely anyagfajtához tartozzék is, meghatározott elemekből és struktúrákból (részekből és egészekből) áll. Az anyagfajta a totalitásában is elemek és struktúrák, részek és egészek bonyolult hiarerchiája. Az anyagfajta és a hozzá tartozó anyagi objektumok fogalma nem szűkíthető le az elem, a rész, az összetevő („építőkő") fogalmára, egyszerűen annál az általános oknál fogva, hogy minden elem maga is elem és struktúra, minden rész maga is rész és egész. *Az anyagfajta specifikuma kifejeződik a részekben és az egészekben, az elemekben és a struktúrákban egyaránt.* Az anyagfajta ilyen

[45] J. Segal: A dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 1962. 65. o.: Konkrét tényanyag vizsgálata alapján mutatják ki ugyanezt Mészáros Béla és Pécsi Tibor a már említett cikkükben.

értelmezése igen fontos az anyag-mozgás, anyag-törvény egységének *dialektikus* materialista elve szempontjából.

Az anyagfajta fogalmának ebben az értelmezésében kifejezést nyer az anyag és mozgás, az anyag és törvény elszakíthatatatlan, *belső* egysége. Az elem-struktúra (rész-egész) dialektikája megmutatja, hogy a mozgás és a törvény az anyagfajták belső állapotát fejezi ki. Ezek nem külsődleges tartozékai az anyagi objektumoknak, az anyagfajtának. A mozgás az anyagfajta meghatározott állapotát jelenti, a törvény az anyagfajta, illetve a mozgása létezési rendjét fejezi ki. Az anyagfajta a mozgás és a törvény meghatározottságát adja, és egyben az adott mozgásforma és törvénytípus (vagy típusok) funkcionálásának a kereteit (határait) jelenti. Ezzel pontosabban fejezzük ki azt is, hogy az anyagfajta hogyan változik meg a kölcsönhatás során, hiszen egy strukturális képződmény megjelenése egyben új elem (elemek) kialakulását is jelenti, amely új kölcsönhatásokba lép, és ezáltal új struktúrát alkot, és így tovább.

Az elem-struktúra (rész-egész) viszony vizsgálata tehát a mozgásformák lényegi mozzanatainak átfogóbb képéhez vezet. Ezzel kapcsolatosan két elvi jelentőségű tételt kell kiemelni: a mozgásformák lényegi mozzanatainak egységét és az „anyagi oldal", az anyagfajta meghatározható („elsődleges") szerepét. Ezeket az elveket mozgásformákkal foglalkozó szerzők egyöntetűen hangoztatják. V. A. Stoff „Az anyag mozgásformái az anorganikus természetben" c. írásában a mozgásformák klasszifikációjának objektív kritériumait a következő sorrendben (mely egyben szerepük és jelentőségük súlyozását is jelenti) ismerteti: „1. az anyagforma, azaz az anyagi objektumok fajtája, 2. a kölcsönhatás, a kölcsönös kapcsolat típusa, és 3. (. . . az ennek (. . .) a lényegét kifejező törvényszerűségek."[46] A mozgásformák minőségi sajátságait és a közöttük levő összefüggéseket tehát több oldalról meg lehet közelíteni. E különbségeket mutatni fogja a mozgásforma alapját képező anyagi hordozó, *anyagfajta*, a mozgást kifejező *kölcsönhatási típus* és a hozzá tartozó *törvény*.(M. J. Sachparonov ezen túl még kiemeli az adott mozgásformához tartozó alapvető ellentmondást;[47] M. N. Rutkevics utal a mozgásformákhoz tartozó sajátos tér-idő viszonyokra is.[48])

Mindez a mozgásformák lényegéhez tartozik, egy adott mozgásforma *lényegének* jellemzését adja. A mozgásformák lényegének ezek az oldalai meghatározott szubordinációban vannak. Az anyagfajta, illetve a hozzá tartozó anyagi objektumok specifikus sajátságai határozzák meg a kölcsönhatások külső és belső típusát (a mozgást), a törvény jellegét pedig az anyagfajta, illetve a hozzá tartozó anyagi objektumok és a mozgás együttesen határozzák meg. Adott folyamatokhoz tartozó törvények sajátságait, jellegét tehát a folyamat alapját képező anyagi objektumok minősége határozza meg elsődlegesen.

A mozgásformák lényegének ezek az oldalai elválaszthatatlan egységben vannak egymással. Egy mozgásforma valóságos lényegének feltárásához nem elegendő az egyik vagy a másik oldal, vonatkozás feltárása, szükséges minden oldal külön-külön történő vizsgálata, és a legfontosabb kölcsönös függésük,

[46] Философские вопросы современного учения о движении в природе. Ленинград, 1962. 59. o.

[47] М. И. Шахпаронов: Очерки философских проблем химии. Москва. 1957. 84. o.

[48] M. N. Rutkevics: A mozgásformák a szervetlen természetben. Tájékoztató, 1960. 4. sz.

egymásrahatásuk konkrét tanulmányozása. *Egy adott mozgásformát jellemző anyagfajta, kölcsönhatási típus és törvény azonos minőségi szinten van.* Az életre jellemző sajátos anyagfajták, kölcsönhatási típusok és törvényszerűségek minőségileg egy szinten, a biológiai szinten vannak. Az élő anyagfajták határozzák meg az életjelenségre jellemző összefüggéseket és az ezeket kifejező törvényeket. A biológiai mozgásforma sajátosságait mindenekelőtt az új minőségi szintet képező élő objektumai adják.

A mozgásformák lényegének dualisztikus — általában eklektikus — felfogását jelenti az az elképzelés, hogy az élő anyagi vonatkozásban fizikai (kémiai), a kölcsönhatási típus, a törvény vonatkozásában biológiai. Az élő lényegének (általában a mozgásformák lényegének) dualisztikus felfogását a materializmustól való elszakadás irányába viszi az az állítás, hogy a mozgásformák minőségi sajátsága elsősorban és alapvetően a törvényekben (új törvények megjelenésében) fejeződik ki.[49] A dialektikus materializmus alapvető különbsége minden redunkcionista állásponttól mindenekelőtt annak az elismerésében van, hogy a fejlődés során az anyagi objektumok új fajtái jönnek létre. Az új anyagfajtákhoz tartozó objektumok megjelenése a kölcsönhatások új formáit hozza létre, és csak ezekkel együtt, ezen az alapon jelennek meg a törvényszerűségek új típusai.

Az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének magyarázatánál a mozgásforma lényegének fent ismertett értelmezéséből kell kiindulni. Az, hogy a magasabb rendű mozgásformák tartalmazzák az alacsonyabb rendűeket, egyaránt vonatkozik az anyagfajtára, a folyamatra és a törvényekre. Természetesen az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák viszonya az anyagfajta, a kölcsönhatási típusok és a törvények oldaláról sajátosan érvényesül.

Hogyan fejezhető ki az elem-struktúra, rész-egész viszonnyal az, hogy a magasabb rendű mozgásformák „tartalmazzák" az alacsonyabb rendűeket?

A mozgásformák összefüggésének vizsgálatánál helyes és kell is alkalmazni az elem-struktúra, rész-egész viszonyt. *Egy dolog azonban az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggésének a vizsgálata az elem*

[49] Az eddigiek egyértelműen azt mutatják, hogy ha van visszavezethetőség anyagi vonatkozásban (az anyagfajták síkján), akkor ebből szükségszerűen következik a visszavezethetőség a törvények síkján is, és fordítva. Márkus György a törvények visszvezethetetlenségének a kérdésében H. Eilsteinre hivatkozik. A valóságban H. Eilstein álláspontja ebben a kérdésben nem tekinthető egyértelműnek, sok vonatkozásban zavaros, bár fő tendenciáját illetően a törvények vonatkozásában is érvényesíti a fizicizmus eszméjét, ami azt jelenti, hogy pl. a társadalmi törvények sem mások, mint a fizikai törvények sajátos körülmények között történő megnyilvánulásai. „Bátran kijelenthetjük tehát, hogy amikor bármely jelenség végbemegy — pl. forradalom —, akkor az, ami a valóságban lezajlik, természetesen a *fizikai* folyamatok mérhetetlenül komplikált szövevénye — amely folyamatok fizikai törvényeknek vannak alávetve, és leírhatók a fizika nyelvén —, olyan szövevény, amely mint egész rendkívül sajátos jellegzetességekkel rendelkezik, olyanokkal, amelyek biológiai jelenséggé teszik (itt ugyanis a homo sapiens populációban végbemenő jelenségekről van szó), s pl. az ökológia meghatározott törvényei alá tartozik (. . .), és oly módon specifikus, hogy a saját törvényszerűségeit feltáró társadalomtudományok tárgya lesz, ezek a törvényszerűségek ugyanis nem hatnak sehol másutt a fizikai világban az emberi populáció keretein kívül, bár — végső soron — *fizikai törvényszerűségek megnyilvánulásai* adott, konkrét feltételek között." (Id. Mű 82. o.)

struktúra, rész-egész viszony szempontjából (erről az előbbiekben már volt szó), és egészen más dolog azt állítani, hogy az alacsonyabb és magasabb rendű mozgásformák összefüggése rész-egész vagy elem-struktúra viszony. A mozgásformák összefüggésének a rész-egész, elem-struktúra viszonnyal történő jellemzése éppen azt mutatta, hogy az utóbbi állítás helytelen. Az, hogy a biológiai tartalmazza a fizikait, nem jellemezhető úgy, hogy a biológiai fizikai „részekből" elemekből áll.[50] A biológiai és a kémiai viszonya az élő folyamatokban nem elem és struktúra, rész és egész viszony. Az előzőkben már beszéltünk arról, hogy a biológiai egészeknek biológiai részeik vannak, a biológiai struktúrának biológiai elemei vannak. A biológiai anyagfajtákhoz tartozó bármely rendszer — akár egy faj, akár egy organizmus, akár egy sejt — biológiai elemek és struktúrák, biológiai egészek és részek bonyolult hiararchiája.

Amikor azt akarjuk kifejezni, hogy a biológiai anyagfajták tartalmazzák az alacsonyabb rendű mozgásformákhoz tartozó anyagfajták objektumainak meghatározott csoportját, akkor több dolgot is figyelembe kell venni:

— *egy magasabb rendű mozgásforma több alacsonyabb rendű mozgásformát tartalmaz.* A biológiai mozgásformát vizsgálva tehát mindenekelőtt azt kell figyelembe venni és helyesen értelmezni, hogy a kémiai mint a biológiai közvetlen alapja „tartalmazza" a fizikait, és így az élő a fizikait csak közvetve, a kémiai közvetítésével, „tartalmazza";

— *a biológiai részek és egészek (elemek és struktúrák) is tartalmazzák a kémiai (fizikai) részeket és egészeket (elemeket és struktúrákat).* Tehát mindig (biológiai) elem-struktúra → (kémiai) elem-struktúra, (biológiai) rész-egész → (kémiai) rész-egész viszonyt kell vizsgálni. Itt is tisztában kell lenni a vizsgálat bonyolultságával. Tanulmányozni kell a biológiai és kémiai összefüggését, a biológiai elem → kémiai elem, biológiai struktúra → kémiai struktúra, biológiai struktúra → kémiai elem, kémiai struktúra → biológiai elem stb. relációkban;

— egy mozgásformához tartozó specifikus anyagfajták és anyagi objektumok maguk is az elemek és a struktúrák, részek és egészek többszintű építményét képezik. Ezek a szintek ugyancsak minőségi különbözőségeket mutatnak (pl. sejt, organizmus, faj stb.). *Ezeken a szinteken más és más módon fejeződik ki a biológiai elemek és struktúrák (egészek és részek) összegüggése a kémiai (fizikai) elemekkel és struktúrákkal (egészekkel és részekkel).* Igen figyelemreméltó megállapításokat tesz erre vonatkozóan G. A. Jugaj: „Az organizmus a maga ontogenetikus fejlődésében két — molekuláris és molekuláris nagyságrend feletti — szintből állónak tekinthető: E két szint mindegyike viszonylag önálló integrációval rendelkezik. A molekuláris szintre a viszonylag önálló kémiai és fizikai integráció a jellemző". Az organizmus organizációjának molekuláris nagyságrend feletti szintjére a specifikus biológiai integráció a jellemző. Az élő lényegének helytelen felfogása éppen abból adódik, hogy a molekuláris szint jellemzőit mechanisztikus extrapolációval átviszik az organizmus más szintjeire. Ez azután oda vezet, hogy egyáltalán tagadják (vagy

[50] Általános vonatkozásban persze lehet olyan kijelentéseket tenni, hogy az élőnek vannak fizikai elemei, vagy a kémiai folyamatok részei a biológiai folyamatoknak stb. Ezek a kijelentések azonban nem tekinthetők a fizikai (kémiai) és a biológiai egységére vonatkozó magyarázatnak. Bizonyos tények első megközelítésének foghatók fel csupán, nem pedig a rész-egész (elem-struktúra) viszony alkalmazásának az adott probléma vizsgálatánál.

nem veszik figyelembe) a specifikus biológiai integrációt az organizmusban, és mindent tisztán fizikai és kémiai integrációval magyaráznak.[51]

A mozgásformák összefüggésének ezt az oldalát vizsgálva a kölcsönhatás, az egység olyan formái elé került itt a kutatás, melyek adekvát kifejezéséhez új fogalmakra (és új tételekre) van szükség. Természetesen ez csak aláhúzza a további filozófiai vizsgálódás fontosságát.

A fentiekben arra akartam mindenekelőtt rámutatni, hogy az új szaktudományos eredmények elméleti általánosításánál nem visszafelé (a mechanicizmus irányába), hanem előre kell haladni.

О ВЗАИМОСВЯЗИ ФОРМ ДВИЖЕНИЯ

Йожеф Хорват

В работе рассматривается проблема взаимосвязи низших и высших форм движения. Автор останавливается на механистическом понимании результатов исследований, касающихся структуры материи; подвергает критике следующие заявления: высшая форма движения — не что иное, как определенный тип взаимодействия простейших физических видов материи; живое по существу представляет собой специфический, чрезвычайно сложный комплекс химических (физических) компонентов; человек — комплекс физических частиц и полей, находящихся в процессе чрезвычайно сложного взаимодействия.

Исходя из диалектико-материалистического принципа самоизменения материи, автор занимается далее понятиями вида материи, материального объекта, «вещественности», а также вопросом качественного многообразия видов материи и материальных объектов. На основании проделанного анализа автор отвергает положение, согласно которому, в отношении видов материи («с материальной стороны») существует сводимость, принцип же несводимости осуществляется лишь в отношении законов. Такое понимание вопроса ведет к дуалистическому осмыслению сущности форм движения (например, живое в материальном отношении — физическое, в отношении же законов — биологическое).

В статье делается попытка применения соотношений элементов и структуры, части и целого при анализе взаимосвязей форм движения. По мнению автора, применение соотношения элементов и структуры делает возможным более глубокое осмысление понятия вида материи, а также вскрытие диалектического единства вида материи, формы движения и закона, и вообще способствует пониманию взаимосвязи низших и высших форм движения. Автор и в этой области подвергает критике такие упрощенческие предложения решения проблемы, согласно которым, биологическое целое, например, имеет химические (и даже физические) части. Наконец, автор приходит к следующему заключению: одно дело анализировать взаимосвязь низшего и высшего с точки зрения соотношения элементов и структуры, части и целого, и совсем иное дело утверждать, что взаимосвязь низших и высших форм движения представляет собой соотношение части и целого или элементов и структуры.

[51] G. A. Jugaj: Id. mű 76—77. o.

THE RELATION OF THE FORMS OF MOTION

by József Horváth

The study treats the relation between the lower and higher forms of motion and touches upon the mechanistic interpretation of the results of research on the structure of matter. The author criticizes the following statements: the higher form of motion is nothing but a determinate type of interpenetration of the simplest kinds of physical matter; life is a particular, extremely intricate complexity of essentially chemical (physical) components and man is an extremely intricate, interpenetrating complexity of physical particles and fields.

Beginning with the dialectical materialistic principle of self-changing matter, he treats questions about the type of matter. The concepts of material objects and „materiality" and the qualitative diversity of the various kinds of matter and of material objects. Consequently he denies the thesis that (in reference to the „material side") regarding the various kinds of matter the principle of traceability exists and that of untraceability is valid only for the laws. Such a view leads to the dualistic interpreatation of the quiddity of the forms of motion (e.g., in regard to matter life is physical, while it is biological in reference to laws).

In examining the relation of the forms of motion the atricle attempts to utilize an elementary structure and the relation of whole and parts. The author holds that the application of elementary structure makes possible the deeper understanding of the concept of the type of matter, of the dialectical unity of the pertinent law, of the form of motion. In general, the utilisation of the mentioned structure helps us to understand the relations between higher and lower forms of motion. Even in this sphere the author criticizes such over-simplified solutions as, for example, the biological entity is composed of chemical (and even physical) parts. The author concludes that it is one thing to examine lower and higher types of interconnetcions in reference to elementary structure and the relation of whole and parts, while it is another to claim that the relation between the lower and higher forms of motion is the same as the relation of the whole and parts, or even of elementary structure.

A tér és idő értelmezésének néhány problémája

MAKÓ ISTVÁN

A filozófia történetében és általában a tudományok történetében alig tudunk kimutatni valamiféle jelentősebb vívmányt, amely ne lenne kapcsolatban a térre és időre vonatkozó ismereteink jelentős gyarapodásával vagy legalábbis módosulásával. A térre és időre vonatkozó tudás mindig fontos helyet foglalt el az emberi megismerés fejlődésében, mindenkor jelezte, hol tart az emberi megismerés általánosságban. Tér és idő egyaránt tárgya volt materialista és idealista ihletettségű vizsgálódásoknak.

A marxizmus megoldása e kérdésben ismeretes. A marxizmus klasszikusai főleg két vonatkozásban foglalkoztak e kategóriákkal:

1. A filozófia történetének hagyományait figyelembe véve bebizonyították, hogy tér és idő nem szemléleti formák, hanem a mozgó anyag objektíve valóságos, tőle elválaszthatatlan egyetemes létformái. „Nincs semmi a világon, csak mozgásban levő anyag, a mozgásban levő anyag pedig nem mozoghat másképp, mint térben és időben"[1] — mondja Lenin. A szubjektív idealizmussal szemben folytatott harc szempontjából ennek kimutatása lényeges.

2. Kimutatták e fogalmak absztrakt-általános jellegét, vagyis azt, hogy filozófiai kategóriák, ugyanúgy, ahogyan az anyag is filozófiai kategória. „Tudjuk mi egy óra, egy méter, de nem tudjuk, mi az idő és a tér!" — idézi Dühring álláspontját Engels, majd így folytatja: „Mintha az idő valami más volna, mint csupa óra, a tér valami más, mint csupa köbméter!"[2] Az időt és teret *mint olyant* éppúgy nem érzékelhetjük a térben és időben létező dolgokon kívül, mint a gyümölcsöt, mint olyant, szilva, körte, alma stb., vagyis konkrét gyümölcsök nélkül. Ennek hangsúlyozása az objektív idealizmustól s bizonyos vulgármaterialista elképzelésektől határolja el a marxizmust.

Az emberi megismerés fejlődésének adott szakaszán ezek a megállapítások elégségesek is voltak. Az einsteini fordulatot azonban még Lenin sem vette — nem is vehette — figyelembe (hiszen a speciális relativitáselmélet a „Materializmus és empiriokriticizmus" megírása idején még korántsem volt általánosan ismert), noha neki már módjában állt föllépni a fizika múlt század végi válságán élősködő „fizikai" idealizmus ellen. Azóta azonban lényeges változások történtek, s ezeket — elsősorban a fizika eredményeire gondolunk, de ugyanakkor a társadalomtudományok vívmányaira és követelményeire is — már értékelnünk kell a tér és idő marxista felfogásában is. Ma nem elégséges annyit mondani, hogy tér és idő filozófiai kategóriák, hogy a mozgó anyag objektíve való-

[1] Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 160. o.

[2] Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 508. o.

ságos, egyetemes létformái, hanem túl ezen konkrét természetük, mélyebb lényegük feltárása a feladat. Természetesen nem úgy értjük ezt, hogy a filozófiának az egyes konkrét anyagi folyamatok sajátos tér-időbeliségét a szaktudományok helyett kell kutatnia, hanem úgy, hogy az időre és térre vonatkozó ismeretek filozófiai feldolgozását, általánosítását a szaktudományok újabb eredményeinek fényénél kell elvégeznie, kimutatva a konkrét tér- és időbeliségekben azt, ami bennük valóban közös. S ez a közösség vitathatatlanul több, mint ami „a mozgó anyag létformái" kifejezésben megragadható, több, mint objektivitásuk és egyetemességük. Ennek a „több"-nek a feltárását kívánjuk elősegíteni néhány gondolat felvetésével.

Annak ellenére, hogy közvetlen feladatunknak e cikk keretében csakis a tér és idő filozófiai kategóriáinak elemzését tűztük ki, és ezt is *csak főbb vonásaiban*, foglalkoznunk kell, legalábbis általánosságban, a tartalommal, a mozgó anyaggal. Fő kérdésünk ugyanis az, hogyan lehetnek tér és idő a mozgó anyag objektív, egyetemes létformái, pontosabban fogalmazva: hogyan jelenik meg e formákban a tartalmuk, a mozgó anyag, melyek a mozgó anyagnak azok az objektív, egyetemes vonásai, amelyek tér és idő fogalmaiban tükröződnek.

Anyag és mozgás

A marxista filozófia fejlődésének jelentős állomása az anyagfogalom lenini meghatározása. E fogalom kidolgozását, méghozzá ilyen alakban történő megfogalmazását számos körülmény tette szükségessé. Hiba lenne, ha elsősorban vagy éppen kizárólag a Mach nevéhez fűződő fizikai idealizmus elleni harc, illetve a fizika akkori fejlődése által felvetett új filozófiai vonatkozású kérdései megválaszolásának szükségletét jelölnénk meg a legfontosabb körülménynek. A legfontosabb a munkásmozgalomban jelentkező elméleti opportunizmus — amely természetesen támaszt talált a fizikai idealizmusban — elleni fellépés volt, vagyis a gyakorlati osztályharc követelménye. A lenini anyagfogalom egyetemes jelentősége az egész dialektikus materializmus szempontjából így érthető meg igazán.

Ismeretes, hogy az anyag filozófiai fogalmával kapcsolatban vannak olyan nézetek, hogy a természettudományok, illetve általában a tudományok fejlődése által felvetett újabb problémák miatt új, pontosabb meghatározásra van szükség. Nem indokolt azonban, hogy az anyag lenini filozófiai fogalmát Lenintől eltérően — aki annak tekintette — ne tekintsük meghatározásnak. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy e meghatározást ne fejtsük ki. Lehet többet mondani az anyagról anélkül is, hogy új meghatározást adnánk. E többletet egyrészt a szaktudományok képesek szolgáltatni — a természet- és a társadalomtudományok egyaránt — a rendkívül változatos módon és formában megjelenő anyag tulajdonságainak, sajátosságainak további feltárásával, másrészt a filozófia az anyag legáltalánosabb jellemzői — a mozgás, a tér, az idő — fogalmainak kidolgozása révén. E munkának azonban a lenini anyagfogalomra kell támaszkodnia. Az anyag filozófiai fogalmának lenini meghatározása ugyanis eléggé szűk ahhoz, hogy az anyaggal kapcsolatos idealista spekulációk lehetőségét kizárja,[3] ugyanakkor elég tág ahhoz, hogy az anyagi világ sokrétűségére vonatkozó tudásunk fejlődését ne korlátozza.

[3] Marxista filozófusok körében eléggé elterjedt vélemény, hogy a lenini meghatározás nem zárja ki az objektív idealizmus lehetőségét, minthogy kifejezetten csaki

Mindaddig, míg nem vált világossá, hogy melyek az anyag valóban legáltalánosabb „tulajdonságai", s míg néhány olyant is besoroltunk ezek közé, amelyek korlátozottnak bizonyultak — s erre a társadalmi fejlődés tényei és a természettudományok eredményei hívták fel a figyelmet —, az idealizmus e fogalomban éppen a konkrétsága miatt kaphatott támasztékot. Lenin a maximális *absztrakció* révén húzta ki a talajt mindennemű idealista próbálkozás alól.

A mozgás, tér, idő korszerű fogalmainak kimunkálásakor is a lenini maximális absztrakció módszerét kell alkalmaznunk. Csak nem pontosan úgy. Amig ugyanis az anyag meghatározása csakis egy másik fogalommal — a tudattal — való szembeállítás, az ún. viszonymeghatározás formájában mehet végbe, mivel általánosabb fogalmak nincsenek, addig a tér és idő esetében rendelkezésünkre áll ilyen általánosabb fogalom, az anyag, illetve a mozgó anyag fogalma, „csak" a differentia specificát kell megkeresnünk, e műveletnek azonban — ha a pillanatnyilag rendelkezésünkre álló filozófiai fogalmak egész gazdagságát hasznosítani kívánjuk — logikainak, pontosabban deduktívnak kell lennie, s eredményül absztrakt fogalmakat kell nyernünk.

Nem áll talán rendelkezésünkre a mozgás, illetőleg a tér-idő absztrakt fogalma? De igen, csakhogy e fogalmak jelenlegi formájukban kívánnivalókat hagynak maguk után. Az a mozzanat hiányzik ugyanis belőlük, amelyet Lenin az anyag filozófiai fogalmának meghatározásakor megragadott: az indukció útján nyert ismeretek tudatosan alkalmazott dedukcióval történő elmélyítésének mozzanata.

Nézzük a mozgás fogalmát.

A mozgást a marxista filozófia úgy fogja fel mint az anyag létezési módját, mint változást általában. Ez utóbbi mozzanat különösen fontos, ti. árulkodik a fogalom keletkezésének módjáról: a tapasztalt sokféle változás indukció útján történő általánosítására vall. Abból azonban, ha itt — az indukciónál — megállunk, mint ahogyan a mozgás fogalma esetében ténylegesen nem haladtuk meg ezt a fokot, származik némi bonyodalom.

A gondolkodás során nem választható el mereven egymástól indukció és dedukció. A megismerés egy-egy szakaszában azonban hol az egyik, hol a másik donimál, s bár egyik sem lehetséges a másik nélkül, a domináló oldal rányomja bélyegét az adott fogalomra, s deduktív, ill. induktív jellegűvé teszi. Ebből módszertanilag az következik, hogy a fogalom továbbfejlesztésében az addig alkalmazottal ellenkező módszert kell követni. Deduktív eljárást tehát, ha indukciós jellegű fogalomról van szó (megítélésünk szerint ilyen a mozgás, tér, idő), és viszont: amikor az adott fogalom fejlődésének dedukciós szakasza lezárult, indukcióra, vagyis a tapasztalati adatok gyűjtésére és általánosítására van szükség. Lenin az anyag filozófiai fogalmának meghatározásakor az indukció útján nyert két legáltalánosabb fogalommal végzett dedukciós eljárás segítségével találta meg az anyag valódi, minden körülmények között fennálló jellemzőit.

Az anyag és mozgás elválaszthatatlansága a tények tanusága szerint nyilvánvaló; nézzük meg, nem lehetne-e szükségszerű, szerves kapcsolatot

---

az emberi tudatról beszél. Lenin azonban a kérdés kifejtése során csöpp kétséget sem hagy aziránt, hogy nincs más tudat, mint az emberi. Az előbbi vélemény mögött az a követelmény húzódik meg, hogy a meghatározás a tárgyáról minden lényegeset explicite mondjon el. Ez azonban abszurd követelés, és a meghatározás szerepének teljes félreértése.

logikai eljárással is bizonyítani? Gondoljunk arra, hogy amig csak tapasztalati tényként állapítjuk meg az anyag és mozgás elválaszthatatlanságát, s nem bizonyítjuk — egyébként a tapasztalati tényekkel egybehangzóan — logikailag is, a kettőt minden tapasztalatra támaszkodó bizonyítás ellenére is el lehet választani egymástól, s így a mozgást önálló létezővé lehet tenni, végső soron jóistent is lehet fabrikálni belőle. S bár az anyag önmozgása a marxista filozófiában elfogadott, *a mozgásnak* mint ellentmondásnak, *mint az anyag ellentmondásosságának* kidolgozása kissé elhanyagolódott, s ha vannak is ilyen próbálkozások, ezek nagyobbrészt visszhang nélkül maradnak. Tulajdonképpen az a kérdés vetődik fel, hogy elegendő-e állítani valamit a marxista filozófiában (amely állítás természetesen a gyakorlati tények elemzésének eredménye), jelen esetben mozgás és anyag elválaszthatatlanságát, s azután az igazolást a gyakorlatra bízni — és kizárólag a gyakorlatra (noha a gyakorlat maga is változó, és sohasem igazol vagy cáfol teljesen egy elméletet) —, és a bizonyítás logikai módszereit elhanyagolni? Amikor Zénónt cáfolva Diogenész egyszerűen bemutatta a mozgást, ezzel ellenfelét nem győzte meg, (sőt, ha hinni szabad Hegelnek, önmagát sem). A tapasztalat, a gyakorlat és a rájuk való hivatkozás elégtelen. Amennyiben elhanyagoljuk a mozgásnak mint ellentmondásnak, mint az anyag ellentmondásosságának kifejtését, lényegében nem lépünk túl a megmutatás színvonalán, mondván, hogy mi *is* mozgunk, más *is* mozog, *minden* mozog, vagyis a mozgás elválaszthatatlan az anyagtól. A helyzeten mitsem változtat, ha a mozgás ellentmondásosságát — lényegének, konkrét természetének feltárása helyett — pusztán csak *állítjuk*.

Az anyag és mozgás ellentmondásos jellegének részletes kifejtését ezúttal meg sem kísérelhetjük, erre egy olyan cikk keretében, amelynek nem ez a fő problémája, nincs lehetőség. Az alapvető problémára azonban nyomatékosan rá kell mutatnunk, mert megítélésünk szerint a mozgás dialektikájának kidolgozatlanságában leli magyarázatát a jelenleg használatos tér- és időfogalom elégtelensége is. Néhány mozzanatra még visszatérünk a tér és idő részletesebb tárgyalásánál, s megkíséreljük kimutatni, hogyan fejeződik ki ez az ellentmondás mint tartalom a tér és idő ellentmondásában mint formában.

Tér és idő marxista felfogása

A marxista filozófia a tér és idő fogalmát mint filozófiai kategóriákat kezeli, s általában[4] a következőképpen határozza meg: „*a tér a mozgásban levő anyag objektíve valóságos létezési formája.* A tér fogalma kifejezi a dolgok egymás mellett létezését és egymástól való elkülönültségét, a dolgok kiterjedését és egymáshoz viszonyított elhelyezkedésük rendjét." „. . . *az idő a mozgásban levő anyag objektíve valóságos létezési formája*. . . kifejezi az anyagi folyamatok kibontakozásának egymásutániságát. . . e folyamatok különböző szakaszainak egymástól való elkülönültségét, tartamát és fejlődését."[5]

Ilyen meghatározásokat a marxizmus klasszikusainál nem találunk, de

[4] Úgy véljük indokolt, hogy fejtegetéseink során a köztudatban leginkább elfogadott felfogásból induljunk ki, a marxista szerzők ettől ugyanis nem sokban térnek el, lényegében osztják.

[5] A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1963. 120—121. o.

való igaz, hogy Engels és Lenin különböző kijelentései a tér-idő fogalmáról nem zárják ki ilyen értelmezés lehetőségét.

A fő gondot természetesen nem az okozza, hogy a fentiek mennyiben meghatározások, hanem az értékítélet, amely bennük rejlik. Nevezetesen az, hogy a tér a „dolgok" testére van szabva, az idő viszont a „folyamatokra", az egyik merev, holt, a másik eleven, dialektikus. A dialektikus materializmus dolog és folyamat közé nem húz merev válaszfalat, hiszen a „dolgokat" viszonylagos állandóságuk ellenére folyamatoknak fogja fel, s a „folyamatok" esetében is tételez viszonylagos állandóságot — az idézett meghatározások azonban erre egyáltalán nem utalnak. Úgy is mondhatnók, hogy a bennük kifejezésre jutó felfogás szerint az idő maga a mozgás, a tér puszta háttér. Ez elfogadott koncepció a marxista filozófiában. „A tér és az idő lényege abban nyilvánul meg, hogy tulajdonságaikban visszatükrözik az *együttlétező* anyagi jelenségek közti összefüggés általános dialektikus törvényszerűségét (a tér) és a *mozgó* anyag egymást váltó, egymást követő állapotai közti összefüggés általános dialektikus törvényszerűségét (az idő)" (kiemelés tőlem — M. I.).[6] Szvirgyejszkij szemmel láthatóan árnyaltabban, finomabban fogalmaz, pedig idézett megállapítását nem is meghatározásnak szánta, de a merev kettéválasztás nála sem küszöbölődik ki. A mozgás (mozgás = változás általában, mint már arra utaltunk) kifejezés itt sem véletlenül szerepel csak az időnél, ezzel szemben a tér esetében „csak" együttlétezésről szól, ami így a nyugalmat jelenti, s bár a nyugalom, viszonylagos jellegénél fogva, maga is felfogható mozgásnak, semmi sem indokolja, hogy kifejezetten mozgásról csak az egyik esetben beszéljünk. Elképzelhető persze, hogy a mozgás ellentmondásos jellege — a mozgást változás és nem-változás egységének értelmezve — éppen tér és idő ellentétének egységében nyilvánul meg, s a tér a nyugalmat, az idő a változást testesíti meg valamilyen módon — ezt azonban kifejtve egyiknél sem találjuk meg. Legjobb esetben is következetlenséggel vagy pongyolasággal van tehát dolgunk.

A tér- és időfogalommal kapcsolatos bírálatunk természetesen a fentitől eltérő fogalmazásokra is áll, hiszen a lényeg valamennyiben azonos. Azért indulunk ki mégis a fenti formulázásból, mert ez lehetővé teszi a részletes elemzést.

Első pillantásra is szembe tűnik, hogy e meghatározások a meghatározás elemi logikai szabályainak sem tesznek eleget, olyan fogalmak szerepelnek ugyanis bennük, amelyek tartalma homályos, sőt logikailag ellentmondásos. Ilyen fogalmak: „kiterjedés", „mellett", „elhelyezkedés", „tartam", „fejlődés". Azt nem állíthatjuk, hogy ezek nem kívánnak meghatározások lenni. Amit adni szándékoznak, az a fogalom tartalmának, vagyis lényeges jegyeinek feltárása, azaz a meghatározás. Az ugyan lehetséges, hogy nem tartanak igényt a teljességre, sorsuk azonban elkerülhetetlenül az, hogy marxisták és nem-marxisták egyaránt meghatározásoknak tartják őket.

Vegyük sorra a tér és idő „általános", vagy hogy pontosabbak legyünk, „legáltalánosabb" jellemzőit.

Mit fejez ki a tér fogalma? A fenti meghatározás szerint:

a) a dolgok egymás mellett létezését,
b) egymástól való elkülönültségét,

[6] Szvigyerszkij: Tér és idő. Gondolat, 1959. 161. o.

c) kiterjedésüket,
d) egymáshoz viszonyított elhelyezkedésük rendjét.

Miután a teret a mozgó anyag egyik egyetemes létformájának definiáljuk, meg kell vizsgálnunk szerves kapcsolatát a mozgó anyaggal mint tartalommal. E célból a felsorolt jellemzőket külön-külön elemezzük.

a) *A tér mint a dolgok egymás mellett létezése*

A dolgok egymás mellett létezése nem magyarázza meg pl. a mozgásformák hierarchiáját. Ezenkívül homályban marad, hogy mi a szerves kapcsolat az ilyennek értelmezett tér és a mozgás között, az ilyen tér ugyanis csupán puszta színpad, rajta a mozgás valami tőle külön létezőként megy végbe. Továbbá: a mozgás a marxista filozófiában a mindennemű változás értelmében szerepel, magasabb formáinak az egymás mellett létezés legjobb esetben is csak alárendelt mozzanata lehet — ami tehát nem jellemezhető mechanikai mozgásként, ebből a térből „kilóg", hiszen maga ez a tér az alacsonyabb mozgásformákhoz, kifejezetten a fizikaihoz van kötve. Amellett tehát, hogy a mechanikai mozgáson kívül ez a tér nem fogad be más mozgásokat, az „egymás mellett" létezés ennek a mozgásnak („valami itt van, és már nincs itt") is csak egyik mozzanatát tartalmazza, az „itt"-levés mozzanatát. Az „egymás mellett létezés" kifejezés ezenkívül burkoltan magában foglalja a hely fogalmát, amelyet — azon kívül, hogy számolnunk kell e fogalom korlátozottságával — viszont csakis a tér fogalma segítségével határozhatunk meg. Vagyis a körbenforgó meghatározás esetével van dolgunk.

Emellett a hely s ezzel a mellettlétezés fogalma a makroszkopikus mechanikaitól — a dolgok individualitása és számossága ugyanis csak itt adott egyértelműen — különböző mozgásformák esetében jogosulatlanná is válik. A mikrorészecskék világában az „állni valamiből" kifejezés épp úgy problematikus, mint a „lenni valami mellett" kifejezés, mert elvileg másként „állnak valamiből" a mikrorészecskék, és másként is vannak „egymás mellett", mint pl. a ládában levő homok homokszemecskéi (Omeljanovszkij). Ugyanígy a társadalom mint egész nem valami „mellett" van (nem is beszélve a pszichikumról, a tudatról), hanem legfeljebb a társadalom létezéséhez elengedhetetlenül szükséges emberek mint *fizikai* testek vannak valami mellett, s a társadalmi viszonyok tárgyiasult formái, a társadalom maga mint az anyag sajátos mozgásformája, mint sajátos anyagi képződmény elválaszthatatlan kapcsolatban van ugyan e fizikailag leírható világgal, de ugyanakkor különbözik is tőle. Egyszóval nem a természet „mellett" van, hanem „benne", általa, és ugyanakkor bizonyos értelemben rajta „kívül" is.

A mozgásnak, a mozgó anyagnak és a térnek ezen egymástól való elszakadásában, szerves kapcsolatuk e hiányában — márpedig a tárgyalt vonatkozás esetében ez a felfogás kétségkívül megnyilvánul — világosan a newtoni abszolút tér fogalma kísért, ez képez ui. valami eleve létezőként, abszolút önállóként, mint valami színpad alapot az anyagi mozgáshoz, anélkül hogy — mozzanatként — maga résztvenne benne. E felfogásban tehát a tér leszáll a puszta általános feltétel szintjére, s így — figyelembe véve, hogy tartalom és forma között mindenkor szerves kapcsolat áll fönn — meglehetősen nehezen értelmezhető az anyag egyetemes létformájának.

b) *A tér mint a dolgok egymástól való elkülönültsége*

A „dolgok" ezen általános térbeli tulajdonsága valóban olyan mozzanat, amely a tér fogalmának megalkotásában a legpozitívabb szerepet játssza, s legkevésbé kötődik ugyanis bármely, kiváltképpen a fizikai mozgásformához. Valóságos tartalma azonban ebben a fogalmazásban kissé eltorzul. Miben áll a torzulás?

Mindenekelőtt abban, hogy a megfogalmazásból nem tűnik ki az elkülönültség oka (nem beszélve arról, hogy a valóságban a dolgok elkülönültsége nagyon is viszonylagos), ebben a fogalmazásban éppúgy kereshetjük ezt az okot magukban a dolgokban, az anyagi folyamatokban, mint rajtuk kívül, elképzelhetjük ezt az okot mint valami a dolgok felett állót. Ez az elkülönült külső ok azonban első közelítésben ismét a newtoni abszolút tér, második közelítésben az isten.

Másodszor abban áll, hogy a mozgásnak csak az eredményét tartalmazza, itt a mozgás korántsem a meghatározó tartalom lényeges oldala, vagyis itt sincs kizárva a newtoni értelmezés lehetősége.

Az „elkülönültség" kifejezés egyébként is sok gondot okoz. Mindamellett, hogy a dolgok, folyamatok térbeliségének mozzanataként valóban szerepel, kérdés, hogy közvetlenül a térjellemzők közé kell-e sorolnunk? Az elkülönültség ugyanis az anyagi világ olyan objektív sajátossága, amely elsősorban a minőség fogalmában ragadható meg, s csak amennyiben a dolgok minőségi meghatározottsága maga is rendelkezik térbeliséggel, annyiban tartozik hozzá a térhez magához is. Ez azonban arra mutat, hogy a térfogalom tisztázásához elengedhetetlen a marxista filozófia többi kategóriájához való viszonyának mélyreható elemzése. Ugyanakkor az is kitűnik ebből, hogy a tér-idő fogalom mennyire középponti jelentőségű az egész marxista filozófia szempontjából.

c) *A tér mint a dolgok kiterjedése*

A kiterjedéssel mint a tér általános jellemzőjével ismét baj van. Egyrészt a kiterjedés maga is meghatározásra szoruló fogalom, amely meghatározáshoz elengedhetetlenül szükséges a kidolgozott és egyértelmű térfogalom, másrészt rejtve ez is magában foglalja a hely fogalmát, amelynek logikailag ellentmondásos jellegét és mechanikaihoz kötöttségét már kimutattuk. A kiterjedés fogalma egyébként is kétértelmű, felfogható ugyanis a mozgás eredményének — ez statikus szemléletre vezet —, és felfogható mint folyamat is, mint mozgás, ez esetben azonban a dolog folyamatnak bizonyul, és indokolatlan a tér esetében hangsúlyozottan csak dolgokról beszélni, ahogy azt e meghatározás teszi. A dimenziók fogalma egyébként éppen a kiterjedéshez kapcsolódik — vagy éppenséggel azonosítják vele —, ha azonban problematikusnak bizonyul a leírandó önmagában, akkor — még egyéb okok miatt is — vitatható lesz a leíró, jellemző dimenziófogalom is, amint ezt később kimutatjuk.

Az eddig elmondottakból következik, hogy a tér e „lényeginek" tartott jegye sem lesz alkalmas arra, hogy vele a makroszkopikus fizikai testektől és folyamatoktól eltérő eseteket és mozgásokat leírjuk, mert ugyan milyen lesz az elemi részecskék kiterjedése (statikus értelemben), vagy a társadalom „kiterjedése"? Vagyis a mozgásformák hierarchiája innen is kiszorul, ebben a térben sincs „helye".

Egy pozitív mozzanatot azonban tartalmaz ez a jegy is, nevezetesen azt, hogy a kiterjedés magukhoz a dolgokhoz tartozó, még akkor is, ha pontos tartalmának feltárása hátra van, és esetleg korlátozott érvényűnek bizonyul.

d) A tér mint a dolgok egymáshoz viszonyított elhelyezkedésének rendje

A dolgok térbeliségének erről a vonásáról nagyjából elmondható mindaz a kritika, ami a fentiekről, lévén, hogy lényegében itt is a helyről és részben az egymásmellettiségről van szó. Más a helyzet azonban a „rend"-del. Ha eltekintünk attól, hogy a dolgok egymáshoz viszonyított elhelyezkedésének rendjéről van szó, s csupán a dolgok egymáshoz való viszonyának valamilyen „rendjéről", pontosabban a dolgok egymáshoz való viszonyában érvényesülő valamilyen egyetemes törvényszerűségről beszélünk, akkor sikerült valamit megragadnunk az anyagi világ objektív térbeliségéből. A megismerés során a tér fogalma éppen azoknak az általános törvényszerűségeknek a felismerésével kapcsolatban alakult ki, amelyek az anyagi világ változatos jelenségeinek egymáshoz való *viszonyában* érvényesülni látszottak, s e fogalom fejlődése tulajdonképpen abban állott, hogy e törvények közül kiszűrődtek azok, amelyek nem bizonyultak egyetemes érvényűeknek, s megmaradtak, e fogalomba sűrítve, azok, amelyeknek egyetemes jellege a gyakorlat, illetve a tudományos fejlődés révén igazolódott. Beszélhetünk tehát a dolgok (a dolog = folyamat) egymáshoz való viszonyának — s nem elhelyezkedésüknek — a rendjéről, ha ezen a dolgok egymáshoz való objektív viszonyának valamiféle törvényszerűségét értjük. (Szvigyerszkij előbb idézett megjegyzésében erről van szó.)

Mindezekből az derül ki, hogy az általában használt meghatározások, bármennyire is törekednek arra, hogy a *mozgó anyag* egyetemes létformájának határozzák meg a teret, a tartalmával való szerves kapcsolatát nem tudják kifejezésre juttatni. Amennyit a térről mondunk, az a természet- és társadalomtudományok mai fejlettségét figyelembe véve lényegében nem több, mint annak állítása — még ha kifejezetten nem is ezt mondjuk —, hogy a tér a dolgok létezésének elengedhetetlen feltétele. Ennyit mondani azonban kb. egyenértékű azzal a kijelentéssel, hogy egy festmény elengedhetetlen feltétele a vászon és a festék, ezzel ui. tartalom és forma dialektikáját éppúgy nem érintettük. Csakhogy ez a „vászon" akkor is van, ha nem festenek rá semmit, vagyis önálló, vagyis abszolút, vagyis newtoni, vagyis felhasználható arra is, hogy istent csináljanak belőle.

Azt hihetnők, hogy mindez túlzás, s ha a fentebb idézett meghatározás alapján van is lehetőség a tér fogalom feltételként való értelmezésére, nem feltétlenül szükséges, hogy ezt a következtetést levonjuk. Nos, Szvigyerszkij pl. levonja, s idézett könyvében szó szerint ezt a kifejezést használja. „A tér az anyag olyan létformája, amely döntő feltétele az anyagi jelenségek együttlétezésének. . ." stb., s az időről: „Az idő. . . az anyag olyan létformája, amely döntő feltétele az anyagi jelenségek változásának. . ."[7]

Adva van tehát a tér mint a dolgok „együttlétezésének" feltétele, ami közönségesen annyit jelent, hogy a dolgok ahhoz, hogy együttlétezhessenek — azaz, hogy egyáltalán létezhessenek — tért igényelnek, előfeltételeznek. Holott a valóságban éppen fordított a helyzet.[8]

[7] Uo. 86. o.

[8] Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961. 52. o.

Helyes-e egyáltalán, hogy a formát — amely mindenkor elválaszthatatlan kapcsolatban van a tartalommal, csak valamilyen tartalom formájaként létezik — feltételnek fogjuk fel, hogy tehát tulajdonképpen csak szinonimáknak tekintsük őket? Elképzelhető, hogy ilyen erőfeszítéseket tegyünk, de nem valószínű, hogy ez meghozná a kívánt eredményt. A filozófia története során az ilyen próbálkozások mindig azzal az eredménnyel jártak — Démokritosztól Newtonig —, hogy a feltételként jelentkező tér önállósult, abszolúttá vált.

Itt, a térrel kapcsolatban áll először módunkban kimutatni (a mozgás fogalmánál erre nem térhettünk ki), hogy ez a fogalom is az indukció bélyegét hordja magán — az indukció ugyanis sohasem jelenti az érzéki szemlélet korlátaitól való megszabadulást, az ezektől való teljes absztrahálást —, mégpedig annak a mozgásformának a jegyeit, amelyekből e fogalmat elsősorban absztraháltuk, a fizikainak. Sőt! E fogalomban nem is egyszerűen *a* fizikai, hanem kifejezetten a newtoni szemlélet kísért. S e konkrétsága, fizikához kötöttsége, absztrakt jellegének kidolgozatlansága miatt maga a fizika is csak keveset tud kezdeni vele, amint ezt a fizika újabb fejlődése során felszínre kerülő kérdéstömeg jelzi. Nem igaz, hogy a relativitáselmélet egyértelműen bizonyítja pl. anyag és tér elválaszthatatlan kapcsolatát, szerves összefüggését, Bizonyítja egy alapvetőnek mondható területen, de nem általában! Ez az általános bizonyítás a filozófia feladata. Ehhez azonban kritikailag meg kell vizsgálnunk az eddig használatos filozófiai térfogalmat, vagyis el kell távolítanunk korlátait, és fel kell tárnunk a benne levő pozitív tartalmat. E munka során is szemmel láthatóan az absztrakció irányában kell haladnunk, mégpedig — a jelenlegi térfogalom induktív jellege miatt — a dedukció tudatos, következetes alkalmazásának útján. Csak így tudunk elvonatkoztatni a konkrét, az érzéki szemlélettől, csak így lehetünk képesek arra, hogy a filozófiában is olyan eredményeket mutassunk fel, mint a szaktudományok, amelyek a maga helyén és jelentőségének megfelelően tudják és merik tudatosan alkalmazni a dedukció módszerét.

Nézzük meg az időfogalmat, amely mai formájában állítólag szintén filozófiai kategória.

Mit fejez ki az időfogalom? A fentebb idézett meghatározások szerint:

a) az anyagi folyamatok kibontakozásának egymásutániságát, ill. azok rendjét,

b) a folyamatok különböző szakaszainak egymástól való elkülönültségét,

c) tartamát,

d) fejlődését.

A térrel kapcsolatban már említettük, hogy az a fent idézett meghatározások szerint mindössze a dolgokra vonatkozik, az idő pedig csak a folyamatokra, a két kategória között merev válaszfal emelkedik. Ezt most a részletes elemzés során ezúttal is tapasztalni fogjuk. Ugyanígy tapasztalni fogjuk a körben forgó meghatározás esetét is.

a) *Az idő mint az anyagi folyamatok kibontakozásának egymásutánisága*

Az „egymásutániságot" lényeges jegynek megtenni, mielőtt az időt meghatároznók, ugyanolyan hiba, mint a hely fogalmának becsempészése a térfogalomba, mielőtt a teret definiálnók. Az egymásutániság — és ezzel együtt

az okság — ugyanis mindössze a következménye (természetesen nem genetikai értelemben), vagy ha úgy tetszik, megjelenése az anyagi világ olyan lényegi mozgásának, amely az időfogalomban tükröződik, de amelynek természete, konkrét tartalma egyelőre rejtve marad előttünk. Az — időbeli — egymásutániság egyáltalán nem magasabbrendű fogalom, mint a jobbra, balra, alatt, felett, mellett stb. a tér esetében. Éppúgy szemléleti jellegű, és a lényeget inkább elfedi, mintsem kifejezi.

Az sem indokolt különösebben, hogy az egymásutániságot kizárólag az idő fogalmánál használjuk, amikor a tér esetében az egy dimenziós egyenes bármely pontja szintén egymás után következést jelent bármely szomszédos ponthoz való viszonyában.

Ezenkívül ez a „lényegi" jegy éppen úgy nem tartalmaz még csak utalást sem a térre, amellyel való szoros kapcsolata feltétele mindennemű mozgásnak, mint ahogy a tér jegyei sem tartalmaztak utalást az időre nézve. A tér-idő fogalom alapvető fogyatékossága egyébként, hogy tartalmának a *mozgó anyaggal* való kapcsolatát állítja ugyan, amikor az anyag egyetemes létformájának definiálja, de nem mutatja a szerves összefüggést. Mindebből szükségszerűen következik, hogy a fenti jellemzésben tér és idő *egymással* való kapcsolata szintén elsikkad. E fogalmak mai legfejlettebb formájukban — úgy ahogyan a dialektikus materializmusban megfogalmazást nyertek — sem képesek adekvát módon tükrözni azt a belső kapcsolatot, amely a bennük tükröződő objektív mozzanatok között fennáll.

b) *Az idő mint az anyagi folyamatok különböző szakaszainak egymástól való elkülönültsége*

Az anyagi folyamatok egymástól való elkülönültségét viszonylag joggal tekinthetjük az idő jellemzőjének, amennyiben ez a mozzanat az előzőnél jobban kapcsolódik az anyaghoz. Az elkülönültség kifejezés azonban, kettős értelme révén, lehetőséget ad egyrészt a statikus, csak a mozgás eredményét jelentő értelmezésre, ugyanakkor másik, mozgást is tartalmazó értelmezésével kapcsolatban fel kell vetnünk a kérdést: mi a konkrét tartalma az elkülönülés kifejezésnek, az objektív valóság mely mozzanata fejeződik ki benne, tudván, hogy a dolgok elkülönültsége mennyire viszonylagos.

c) *Az idő mint az anyagi folyamatok tartama*

A „tartam" ugyanolyan rejtett ellentmondást tartalmaz, mint a tér esetében a kiterjedés. Ahhoz, hogy értelmezhető legyen, korszerű időfogalomra van szükség.

A tartam problematikája egyébként rendkívül gazdag, s ha mi most mégsem ezzel foglalkozunk, hanem kizárólag csak utalunk arra, hogy milyen logikai ellentmondáshoz vezet az időfogalom jellemzésénél történő egyszerű felhasználása, ez ehelyütt elégséges, mivel itt az időfogalom legáltalánosabb problémáinak vizsgálatát tekintjük közvetlen feladatunknak.

d) *Az idő mint az anyagi folyamatok fejlődése*

Annak megállapításán túl, hogy a fejlődésnek az idő lényegi jegyeként való feltüntetése ugyanolyan ellentmondást tartalmaz, mint a tartam fogalma, ti. hogy a fejlődést az időfogalom pontos ismerete nélkül nem tudjuk meghatározni, külön ki kell emelnünk a fejlődés fogalma körüli egyéb zavaró tényezőket. A fejlődést szokás úgy meghatározni, mint az egyszerűtől a bonyolult felé irányuló mozgást, de az ilyen értelmezés nem veszi figyelembe, hogy a fejlődésben a bonyolulttól az egyszerű felé irányulás is megfigyelhető. Elég talán példaként arra hivatkozni, hogy Marx megállapítása szerint a kapitalista társadalom törvényeinek megértését a leegyszerűsödött viszonyok teszik lehetővé. Ugyanígy a munkaeszközök és használati tárgyak bonyolultabbá válásának tendenciája mellett az egyszerűsödésük is megfigyelhető.

A dolgok, folyamatok fejlődésével ezen kívül azért is nehéz jellemezni az időt, mert a fejlődés feltehetően nem olyan értelemben egyetemes, mint az idő.

Itt is elmondhatjuk tehát, amit már a térnél említettünk: hogyha az idő a mozgás elengedhetetlen kellékeként definiálódik, leszáll a puszta — külsődleges — feltétel szintjére.

Az abszolút időt nem küszöböltük ki — viselnünk kell ennek összes következményeit. A megoldás csakis úgy képzelhető el, hogy kimutatjuk az időnek is a mozgó *anyaggal*, vagyis a tartalmával való *szerves* kapcsolatát. A felsorolt „lényegi", „legáltalánosabb" jegyek sem külön, sem együtt nem adják téridő kielégítő fogalmát.

A kérdést persze tovább bonyolítja, hogy a tér és idő jellemzésébe a dimenziókat is bekapcsoljuk.

Minden ember számára világos és érthető, hogy a tér makroszkópikus világunkban három dimenziós, ez tapasztalható tény, bármely testen szemlélelesen igazolható. Problémát legfeljebb az okoz, hogy miért éppen három dimenziós? Ezt a kérdést vegyük le napirendről egyelőre, s fogadjuk el, hogy makroszkopikus világunkban ez kézenfekvő, nyilvánvaló. Mit kezdünk azonban a három dimenzióval az elemi részecskék világában, ahol a kiterjedés egyáltalán nem valami egyszerű és kézenfekvő dolog. Márpedig a dimenzió legszorosabban ehhez a térbeli vonáshoz kapcsolódik.

Descartes nem minden alap nélkül különböztette meg a „res extensa"-t és a „res cogitans"-t, a gondolat, az eszme ugyanis nem bír kiterjedéssel, csak hordozói. Mármost például a pszichikum, a tudati folyamat kívül van-e a téren, pusztán azért, mert nincs kiterjedése? Változtat-e a helyzeten lényegesen az a körülmény, hogy a res extensa extensitas rerummá vált? Ugyanígy bajba jutunk, ha a társadalom kiterjedését kívánjuk értelmezni. A fenti értelemben vett kiterjedéssel maga a társadalom nem rendelkezik, mint arra már másutt utaltunk. Csakhogy a társadalmi viszonyok anyagi viszonyok. Elképzelhető-e, hogy e viszonyokat bele kell szorítanunk a makroszkopikus fizikai testek testére szabott térbe, vagy le kell erről mondanunk, s téren kívüli jelenségnek kell értelmeznünk őket? Mindkét megoldás képtelenség.

Hozzá kell tennünk mindehhez, hogy a tér dimenzióival kapcsolatos kérdések nincsenek kidolgozva, egyáltalán nem eldöntött, mit kell a dimenzió-fogalom filozófiai tartalmának tekintenünk, e fogalom pillanatnyilag csak geometriai, matematikai tartalommal bír, s mint ilyen, jól használható is. Ilyen viszonyok között legalábbis gyanús az a követelés, hogy a materialistának, de kiváltképpen a dialektikus materialistának feltétlenül el kell ismernie

a tér háromdimenziós jellegét. Egy ilyen követelmény alapvető feltétele a dimenziófogalom megfelelő filozófiai körülhatárolása lenne. Megtörténhet persze, hogy végérvényesen három dimenziósnak bizonyul a tér, hogy mai értelmezése végleges igazolást nyer, de ma nincs ilyen igazolás, a három dimenziós térből jónéhány jelenség „kilóg" (pl. a társadalom), ti. mindazok, amelyek szokványos értelemben felfogott „kiterjedéssel" nem bírnak, illetve amelyeknél az individualitás és a számosság vagy külön-külön, vagy együtt nem adott. Mindenáron ki akarjuk mutatni, hogy az n dimenziós „terek" geometriája nem vonatkozik a térre mint olyanra — ez csak három dimenziós lehet —, hanem csak meghatározott nagyságok rendjét érinti. Fel sem vetjük, vajon az anyagnak nem lehetnek-e olyan tartományai, amelyek objektív térbelisége $n \neq 3$ dimenziósnak bizonyul.

Szvigyerszkijnek teljesen igaza van, amikor Hegelt elmarasztalja azért, mert a dimenziófogalmat filozófiai kategóriának tekinti. A baj nem az, hogy a dimenziófogalmat — mint a természettudomány bármely vívmányát — a filozófiai tér-idő fogalmának jellemzésénél részletes leírásánál is felhasználjuk, hanem az, hogy *közvetlenül* használjuk fel, nem pedig a belőle további elvonatkoztatással esetleg absztrahálható általános filozófiai tartalmát, feltárva a benne levő — esetleg egyetemes — általánosat vagy különöset. Az euklideszi geometriáról már rég kiderült, nem ugyan tarthatatlansága, de mindenesetre korlátozott területen való érvényessége, a filozófia, pontosabban a marxista filozófusok az ebből adódó következményeket még nem vonták le, holott erre van már alapunk, lehetőségünk.

Szükséges azt is megjegyezni, hogy akár a dimenziók, akár a tér egyéb jellemzői esetében *lehetetlen* előre „kifilozofálni", hogy milyenek is konkrétan. A konkrét sajátosságok kikutatását bízzuk a szaktudományokra, s bizonyos, hogy bármilyennek is bizonyul a konkrét jelenség, az anyagi természetéhez, térben és időben való létezéséhez nem férhet kétség, kétségeket legfeljebb használt fogalmaink elégtelensége okozhat. Mi lesz, ha a tér — bizonyos dolgok, jelenségek térbelisége — több dimenziósnak bizonyul? Engels nem ez ellen a *lehetőség* ellen lépett fel, hanem az a *tény* képezte bírálata tárgyát — s ugyanez vonatkozik Leninre —, hogy egyesek a tér negyedik stb. dimenzióiból kiindulva idealista spekulációkba bocsátkoztak, s négy- és többdimenziós -absztrakt tereknek a köznapi szemlélettől eltérő sajátságait spiritiszta szemfényvesztésre használták fel. Dehát ilyent a relativitáselmélettel kapcsolatban is produkált a történelem — természettudományos tartalma mégis igaznak bizonyult. S ha volt is idő, amikor bizalmatlanok voltunk új tudományos vívmányokkal (pl. éppen a relativitáselmélettel) szemben, vagy éppen burzsoá áltudománynak minősítettük egyiküket másikukat (pl. a kibernetikát) a hozzájuk fűzött burzsoá *spekulációk* miatt is, ma már tudunk egy és mást. Tudjuk pl., hogy amennyire hibás valamely új elmélet kritikátlan (vagyis a mélyreható szaktudományos és filozófiai elemzést nélkülöző) *elvetése*, ugyanolyan hibás kritikátlan *elfogadása*. Vonatkozik ez a tér három dimenziójára éppúgy, mint a relativitáselmélet fizikai tartalmára, amelyet a különösség rangja illet meg, nem pedig a filozófiai általánosságé, ami azonban semmiképp sem jelent értékrendiséget. Nem mulaszthattuk el, hogy a dimenziókkal kapcsolatban ki ne térjünk erre az *elvi jelentőségű* kérdésre. amelynek ugyanakkor közelebbi és távolabbi metodikai következményei is vannak. A dimenziók mint a dolgok térbeliségének a természettudományos tapasztalat által feltárt objektív jellemzői, elválaszthatatlanul összefonódtak a kiterjedés képzetével — s ez elke-

rülhetetlen folyománya az indukciónak, még a dimenziók absztrakt geometriai fogalma esetében is —, holott elvben semmi sem indokolja ezt az összefonódást. Hiszen — bár a dimenziók szemléleti képe csakis kiterjedéssel bíró dolgok szemlélete révén születhet — a további absztrakció során a dimenziófogalom újabb tulajdonságaira is fény derülhet. Pl. arra, hogy dimenzió kiterjedés nélkül is lehetséges. Ilyesmit lehet gyanítani pl. a társadalom és a pszichikum esetében.

Nézzük az idő egy dimenziójúságát és irreverzibilitását.

Mindjárt az elején ki kell jelentenünk, hogy az idő egy dimenziójúsága és irreverzibilitása korántsem azonos fogalmak, bár elválaszthatatlan kapcsolatban vannak egymással. Ez egyébként rég tudott, hangsúlyozása, félreértések elkerülése végett, mégis fontos.

Az idő egy dimenziójúsága mai felfogás szerint annyit jelent, hogy az „előtt" és „után" sorrendje sosem cserélődik fel. A helyzet akkor is ez lenne, ha az idő reverzibilisnek bizonyulna, az előtt ugyanis a fordított „időfolyás" esetében is mindig megelőzné az utánt. Az a kérdés azonban, hogy elegendő-e ennyit mondanunk arról, hogy az idő egy dimenziójú? Semmiképpen sem. Bár a tér három dimenziójával kapcsolatban is felvetődik, miért éppen három dimenzióról beszélhetünk, mi lehet ennek mélyebb magyarázata, továbbá, hogy mi az oka a térre jellemző reverzibilitásnak, az idő egy dimenziójánál még jogosultabb feltenni a kérdést: miért egy dimenziójú az idő, s milyen szerves kapcsolat van az egy dimenziójúság és irreverzibilitás között? Egyrészt mi az oka annak, hogy kitüntetett iránya van, másrészt hogy miért nem lehetséges az eltérés ettől az iránytól?

Egyébként az egydimenziójúság maga még nem szükségszerűen tételezi sem az *egyirányúságot* — vagyis az előtt—után kötelező sorrendjét —, sem a *megfordíthatatlanságot*, mint ahogyan a tér három dimenziója közül egyik esetében sem jelent semmi ilyent. Hogy az idő esetében többet kellene mondani erről, mint amennyit az egydimenziójúság fogalmával kifejezünk, az kitűnik ebből, s legalább is utal még valami ilyesmire az a körülmény is, hogy a relativitáselméletben a tér-idő kontinuum intervallumának negyedik *(w)* komponensében a „*t*" csak egy arányossági tényezővel *(ci)* beszorozva adja a megfelelő összefüggést ($s = \sqrt{x^2 + y^2 + z^2 + w^2}$, ahol $w = tci$, amelyben a „*c*" térelemet — utat — is tartalmaz).

Azzal semmiképpen sem lehet elintézni a kérdést, hogy a tér és idő „ilyennek adódik", tehát „ilyennek kell vennünk". Feltehetjük ugyanis, hogy a valóság általunk még nem ismert összefüggései teszik ilyenné, meg kell tehát kísérelnünk ezeket feltárni.

Ami az idő irreverzibilitását illeti, ma már világos, hogy nem lehet egyetlen irreverzibilis anyagi folyamathoz sem kötni, mert kiderülhet, hogy az adott anyagi folyamat más viszonyok között megváltoztatja ilyen jellegét. Ez derült ki például az entrópia növekedéséről, s ezzel csődöt mondtak azok a kísérletek, amelyek az entrópia növekedésével kívánták magyarázni az idő irreverzibilitását. Minden ilyen esetben fel lehet tenni ui. a kérdést, hogy mi történik az idővel — illetve az anyag azon általános, objektív jellemzőjével, amely az időfogalomba tükröződik — azokban az esetekben, amelyek nem hozhatók összefüggésbe ilyen folyamatokkal?

Az idő irreverzibilitását Szvigyerszkij a többi között azzal magyarázza, hogy minden anyagi folyamat irreverzibilis, csakis ilyen dolgok és folyamatok vannak, ezért tehát az idő is az. Ő sem ad azonban világos választ arra a kérdésre, hogy miben áll az egyes anyagi folyamatok irreverzibilitása (csak meg-

említi a kölcsönhatást is — a többi között). De még ez esetben is külön problémát okozna annak megindokolása, hogy milyen címen vezetjük le az egyes anyagi folyamatok irreverzibilitásából az idő irreverzibilitását, ha meg is magyarázná. Nem világos ugyanis a szerves kapcsolat az anyagi folyamatok (az egyes anyagi folyamatok) és az idő mint filozófiai kategória — pontosabban az ebben a kategóriában tükröződő objektív időbeliség (amely egyetemes) — között, ha az idő egyetemes létformája az anyagnak. A tér és idő idézett meghatározásaiban kimutatható hiány — a tér és idő, valamint a mozgó anyag, az anyagi folyamatok között fennálló szerves kapcsolat tükrözésének hiánya — a részletesebb elemzésnél is kitűnik tehát, márpedig épp itt találjuk a legtöbb „modern" problémát, amelyek megoldásra várnak.

Mindezek kimutatására szükség volt, mielőtt közelebbről megvizsgálnók, milyen feladatok megoldása vár ma a filozófiára, amihez jobban kidolgozott mozgás és tér-idő kategóriára van szükségünk. Megítélésünk szerint a következő kérdésekkel kapcsolatban kell megoldást keresnünk:

1. anyag és mozgás szerves összefüggése.
2. a mozgás ellentmondásossága,
3. a mozgás, illetve a mozgó anyag összefüggése a térrel és idővel,
4. a mozgásformák hierarchiája és a tér-idő fogalom,
5. tér és idő egymáshoz való viszonya.

Annak kijelentése, hogy tér és idő az anyag „objektive valóságos létezési formája" — vagyis hogy nem szemléleti formák, hanem elengedhetetlen feltételei az anyagi folyamatok létezésének — ma nem elégséges. Ha pedig úgy „megyünk tovább", hogy a szokásos módon jellemezzük e fogalmakat, az előbb felsorolt kérdésekkel kapcsolatos pozitív válaszaink puszta állítások maradnak, bizonyítás nélkül.

Nézzük mármost részletesebben, hogy a jelenleg használatos fogalmak segítségével milyen válaszokat lehet adni.

1. Anyag és mozgás egymáshoz tartozása, elválaszthatatlansága a marxista filozófiában különösebb bizonyításra látszólag nem szorul sem általában, sem a tér-idővel összefüggésben, hiszen ez utóbbi szempontból egységesen mint tartalom definiálódik, a kettő egységét adottnak vesszük. Ez azonban meglehetősen sommás elintézése a kérdésnek, mert amint arra már utaltunk, az anyag és mozgás elválaszthatatlanságának feltételezése eddig nagyobbrészt az indukció módszerével történt, viszont hiányzik a dedukció útján történő logikai bizonyítás mozzanata. Vagyis ez a tétel jelenlegi formájában mindaddig könnyen kikezdhető, amig nem sikerül a mozgást az anyag ellentmondásaként értelmeznünk. Márpedig amennyiben nehézségek adódnak a tartalom értelmezésében, ez megnehezíti a tér és idő helyes felfogásának kialakítását is. Ezen kívül természetesen kihat a marxista filozófia egész kategóriarendszerére is, lévén ez a kiindulópont.

2. A marxista filozófia elismeri, állítja a mozgás ellentmondásosságát: „valami itt van és már nincs itt", „valami ilyen és már nem ilyen". (Itt jegyezzük meg, hogy a mozgás nem egyszerűen változás általában, hanem a változás és nem-változás egysége. Amikor mi mégis általában a változás értelmében használjuk fejtegetéseink során, ezt a mozzanatot is figyelembe vesszük, de egyelőre nem kívánjuk értelmezni térrel és idővel kapcsolatban. Azt azonban leszögezzük, hogy nem tartjuk helyes, dialektikus álláspontnak a fentebb már érintett felfogást, amely a változást egyértelműen az időhöz, a nem-vál-

tozást viszont ugyancsak egyértelműen a térhez rendeli, amely felfogásban azonban mégis szükségszerűen helyet kap az ellentétetes mozzanatok tárgyalása is, mutatván, hogy nem olyan egyszerű a kérdés.) A mozgás bármely formája a fenti ellentmondások szakadatlan megoldódása és újraképződése. Nem világos azonban, hogy ezen ellentmondások létezésének a tér és idő a puszta hátterét, feltételét képezi-e, vagy ennél többet. Térnek és időnek az anyag egyetemes létezési formájaként való meghatározása ez utóbbira utal, de nem tudjuk megmondani, mi ez a több. Akkor sem, ha teret és időt magát is ellentmondásnak fogjuk fel — ami helyes —, mert nem világos, hogy ellentmondásos formaként külön-külön és együtt milyen ellentmondásos tartalmat fejeznek ki, hogy ezen tartalmi ellentmondás miben áll és milyen elemei jutnak kifejezésre bennük.

3. Ez egyúttal azt jelenti, hogy a tér és idő jelenlegi fogalmából a mozgás térrel és idővel való szerves kapcsolata sem derül ki. Részben azért nem, mert a mozgást elszakítjuk az anyagtól, amikor tér és idő pusztán a mozgás feltételeként jelenik meg, részben mert a feltételeken túl nem tudjuk kimutatni, hogy például a kiterjedésben, tartamban stb. hogyan fejeződik ki a változás, hiszen ezek pontosan az ellenkezőjét jelentik, vagyis a nem-változást, az anyagi folyamatok viszonylagos állandóságát, megmaradását. Ezenkívül a mozgás végtelenségét, méghozzá minőségi végtelenségét az anyaggal kapcsolatban állíthatjuk, de térrel és idővel összefüggésben a végtelenség mindenekelőtt a számtani sor végtelenségét jelenti, semmint minőségi végtelenséget.

Igaz, állítjuk ezt a minőségi végtelenséget, de mindössze az einsteini relativitáselmélet tapasztalataiból következően, s okát nem tudjuk megmagyarázni. Engels csak annyit mond róla, hogy tér és idő függ az anyagtól — mert hiszen a formái —, de ebből az általános tételből egyáltalán nem következik, hogy a konkrét tér- és időbeliség a konkrét anyagi folyamat milyenségétől függ.

4. A fentiekből viszont következik, hogy tér és idő, amely „csak" formája a mozgásnak, a mozgó anyagnak, vagyis a mozgó anyag által meghatározott, valami abszolút és változatlan, miközben a mozgó anyag az abszolút és relatív egysége. Tér és idő jelenlegi megfogalmazásában a különös kategóriája „kiesik". A tér és idő semmilyen különös formáját nem ismerjük, s például a filozófia tér-idő kategóriája szempontjából a fizika saját-idő fogalma inkább kuriózum, mint valami egyetemesnek a sajátos megjelenési formája. A fizikai „sajátidőhöz" hasonló jelenség más területeken (pl. a biológiában stb.) való megjelenésének felmutatásával a marxista filozófia eddig nem foglalkozott (a térre vonatkozóan vannak ilyen kísérletek), az az állítás tehát, hogy tér és idő függ az anyagtól, mert a formája, puszta állítás marad. A filozófiai anyagfogalom vonatkozik a társadalomra is, a társadalom mint sajátos anyagi mozgás értelmezhető, s ez az anyagiság *másféle*, mint a természeti, jelenlegi felfogásunk szerint azonban a társadalom tere és ideje minden vonatkozásban azonos a fizikai világ tér- és időbeliségével. Mi a társadalom kiterjedése, mihez képest „helyezkedik" el, mi a „saját-ideje" (a különös értelmében) stb. — megoldatlan kérdések.

Az anyag korszerű fogalmának — ilyen a lenini anyagfogalom — megalkotásával a társadalom idealista értelmezésének lehetőségét még nem zártuk ki, hiszen a társadalommal szemben valami abszolútként jelentkező tér abszolúte el is választható az anyag e viszonylagos, sajátos formájától, s ez az önállósult tér és idő — maga az isten.

5. Tér és idő egymással való szerves összefüggését általános filozófiai értelemben ma egyszerűen nem tudjuk kimutatni. De teljesen érthető, hogy ha problematikus a „létezési forma" szerves kapcsolata a létező tartalommal, a mozgó anyaggal — mint ahogy az —, tér és idő egymáshoz való viszonya is szükségképpen lesz tisztázatlan, ha nem megoldhatatlan. Ez a viszony egyébként, ahogyan az a fenti tér-idő fogalomban adott, mindössze azonosságuk, ez az azonosság is meglehetősen szűken értelmezve, különbségük pedig nem filozófiai jellemzésükben található, hanem a fizikától kölcsönzött leírásukban. Annak hangoztatása, hogy ezekre is áll mindaz, ami az anyagra, hogy ti. általános és egyes, abszolút és relatív, sőt: folytonos és megszakított — semmit nem javít a helyzeten, állítás marad mindössze, ugyanakkor sablonos és vulgarizáló, ui. elvben kizárt, hogy a formára mindaz jellemző legyen, ami a tartalomra. Tartalom és forma természetesen rendelkeznek közös vonásokkal is, de különböznek is egymástól, semmiképpen sem jellemezhetők azonos módon.

A felsorolt kérdések megoldásra, helyesebben szólva részletes kimunkálásra, a korszerű követelményeknek megfelelő kidolgozásra várnak. E feladatokat a filozófia helyett egyetlen tudomány sem fogja megoldani, legfeljebb adalékokkal szolgál ehhez, és megoldási módozatokat kínál, ötleteket ad, s nem is feladata mást nyújtani.

Vannak-e a tudomány fejlődésében olyan mozzanatok, amelyek valamiféle új, korszerű megoldást kínálnak, illetve, amelyeket figyelembevéve a jelenleginél jobb megoldást találhatunk? Ilyen mozzanatok léteznek. Mindenekelőtt a fizika mutatott fel olyan eredményeket, amelyek legalábbis sugallják az új megoldások szükségességét a marxista filozófia tér- és időfogalmával kapcsolatban.

Köztudott, hogy az einsteini relativitáselmélet a fizika speciális területén a következő kérdéseket — legalábbis bizonyos vonatkozásban — megoldotta:

1. tér és idő egymással való szerves kapcsolata,
2. tér és idő összefüggése a mozgással,
3. tér és idő összefüggése a mozgó anyaggal.

Nem oldotta meg a fizika, de mindenesetre felvetette a tér és idő „szerkezetének" kérdését (egyébként erre a problémára később még visszatérünk), az utóbbi időben különösen sok fizikus éppen ezzel foglalkozik. Természetes azonban, hogy a fizikusok nem találnak, nem találhatnak olyan megoldást, amely tér és idő mint olyan szerkezetét mutatná meg, lévén, hogy egy sajátos — ámbár tagadhatatlanul egy fontos — mozgásforma sajátos tér- és időbelisége képezi kutatásuk tárgyát, s bár kétségtelen, hogy ennek feltárása nagyban hozzájárulhat tér és idő valóban egyetemes tulajdonságainak feltárásához, önmagában mindössze a különöst nyújtja. E különöst maximális általánosként felfogni ugyanaz a hiba, mint amilyent Hegel követett el, amikor a gondolkodás sajátos dialektikáját közvetlenül általános dialektikának nyilvánította. Ezen mitsem változtatott az a tény, hogy a dialektikát ő dolgozta ki elsőként összefüggő, rendszeres formában. A fizika legújabb fejlődése láttán ébredt minden csodálatunk sem feledtetheti velünk, hogy a fizika a filozófiához képest különös, hogy tehát eredményei csak megfelelő feldolgozás után kerülhetnek be a filozófiába. A fizika eredményeinek filozófiai szinten történő általánosítása a későbbiek során magának a fizikának is hasznára válhat — legalább annyiban, hogy szilárd világnézeti bázisul szolgál számára —, míg ezen eredmények kritikátlan kezelése — ez esetben a különösnek közvetlenül általá-

nos érvényűvé nyilvánítása — semmit sem használ, sőt árt, hiszen a tudományok közötti határvonalat elmossa, ahelyett hogy dialektikusan feloldaná. Ugyanakkor a fizika fejlődésének fényénél világossá lett — mint egykoron az anyag filozófiai fogalmánál —, hogy tér és idő absztrakt-általános jellegű, filozófiai fogalmak.

Hiba, ha a relativitáselméletnek a térrel és idővel kapcsolatos eredményeit a filozófia korábban kimondott általános tételei közvetlen igazolásának tekintjük. A relativitáselmélet tényleg igazolja egy sajátos területen azt a tételt, hogy tér és idő elválaszthatatlan a mozgó anyagtól, de csakis ezen a *sajátos* területen, és semmit nem mond arról, hogyan áll ez a kérdés a mozgás többi formájában. Az igazolás tehát korlátozott érvényű, noha jelentősége vitathatatlan e területen, sőt az is, hogy ez a megoldás jótékony ösztönzésül szolgálhat más területek számára is.

Manapság gyakran lehet megfigyelni olyan próbálkozásokat, amelyek egyes természettudományok, sőt kifejezetten a fizika oldaláról közelítik meg tér és idő kérdéseit a filozófiában (lásd tér és idő „kvantáltsága"), s eközben elsikkad éppen a filozófiai szempont. Ezt állítólag az indokolja, hogy a fizika derítette ki a jelenleg használatos tér-idő fogalmak elégtelenségét, korlátozott voltát, különösen a legutóbbi időben tett felfedezéseivel, amely felfedezések különösen sürgetik a struktúra filozófiai problémáinak megoldását. Csakhogy amennyiben *egy* szaktudomány esetében kiderült egy *filozófiai* kategóriáról az elégtelensége, bizonyos, hogy azzal a kategóriával baj lesz másutt is, ha az csakugyan *filozófiai* kategória. Nem köthetjük magunkat egyetlen, mégoly kiemelkedő szerepet játszó szaktudomány szükségleteihez sem, hanem ezek figyelembevételével ugyan, de filozófiai szempontból kell megközelítenünk a kérdést. Amit e cikk keretében tenni kívánunk, az nem a fizika felsorolt eredményeinek általánosítása, hanem az anyag filozófiai fogalmából kiindulva olyan megoldás, illetve a megoldás olyan irányának keresése, amelyen elindulva a fizika által elért eredmények is jól értelmezhetők legyenek, és a többi tudomány is segítséget kapjon ahhoz, hogy a tárgyát képező sajátos mozgásforma sajátos tér- és időbeliségét megalapozottabban kutassa. A hangsúly természetesen nem egy-egy konkrét megoldáson van, mert ezek önmagukban véve bizonyulhatnak hibásaknak — vagy legalábbis elégteleneknek —, hanem az irány a fontos, amelyen elindulva jobb megoldásokat találhatunk. Ez az irány, megítélésünk szerint, a következő: A térre és időre vonatkozóan az anyag lenini filozófiai fogalmára támaszkodva — és a modern szaktudományok eredményeit figyelembe véve — kell új következtetésekre jutnunk, ugyanolyan általánossági fokra törekedve a terjedelem tekintetében. Ehhez nélkülözhetetlen a dedukció módszerének tudatos alkalmazása. Ennek indokait s az elhanyagolásából eredő egyoldalúságokat már korábban felsoroltuk, nem kívánjuk ismételni. Ugyanakkor következtetéseink egybevetése a szaktudományok eredményeivel természetesen megköveteli az indukciót is, mint arra már utaltunk.

Adva van tehát az anyag kidolgozott filozófiai fogalma alapként és a mozgásra, térre, időre vonatkozó néhány igazoltnak tekinthető ismeret, amelyeket részben a szaktudományokból nyertünk, részben a filozófiából. Kérdésünk: tér és idő mennyiben egyetemes létformái a mozgó anyagnak, filozófiai fogalmaiban a mozgó anyag milyen oldalai, vonásai tükröződnek, ezen objektív, egyetemes formák milyen viszonyban vannak tartalmukkal, milyen módon fejeződik ki bennük e tartalom?

Ezúttal nem kísérelhetjük meg a mozgás filozófiai fogalmának kifejtését. Vesszük e fogalmat egyelőre úgy, ahogyan a marxista filozófiában általában használatos, vagyis mindennemű *változás* értelmében. Azt sem boncolgatjuk alaposabban, mennyiben ellentmondásos a mozgás, ez ugyanis egy újabb tanulmányt igényelne, s csak a térre és időre vonatkozó elképzelések kifejtése után következhet.

Amennyiben az anyagi mozgást mint tér- és idő tartalmát vizsgáljuk — és itt csakis ebből a szempontból vizsgáljuk —, a következőkből kell kiindulnunk:

A mozgás az anyag egyetemes létezési módja, az anyag, bármilyen konkrét formában jelenjék is meg, a mozgástól elválaszthatatlan. Az anyag mindig konkrét formában jelenik meg — a rendkívül változatos anyagi jelenségekben csak az közös, amit Lenin ismert meghatározásában egyetlen „tulajdonságaként" megjelölt —, s ez a körülmény már utal a mozgásra mint az anyag egyetemes létezési módjára, amely elválaszthatatlan tőle, vagyis arra a mozzanatra — akár egyetlen *tapasztalt* változásból indulunk is ki —, hogy a konkrét, az elmúló, a változás szülötte, s a változás által megszűnő, valami más konkréttá alakul, amelynek viszont ugyanez lesz a sorsa. A tapasztalat, a gyakorlat erre a következtetésre vezet. A fentiekből azonban az is kitűnik, hogy a mozgás, amely elválaszthatatlan általános tulajdonsága az anyagnak, elválaszthatatlan kapcsolatban van az egyessel. Mármost az a kérdés, milyen kijelentést tehetünk az egyesre vonatkozóan, mielőtt konkrét sajátosságait vizsgálnók? Mindenekelőtt azt, hogy egyetlen dolog, folyamat sem marad önmagával azonos állapotban, hanem különbözik önmagától, ugyanakkor különbözik más dolgoktól, ez *minden* anyagi jelenségre jellemző. A mozgás *általános* tartalma éppen ez a különbözés, más szóval: változás. *Tér és idő*, amely a mozgó anyag egyetemes létformája, *ezt az általános tartalmat fejezi ki* valamilyen módon, méghozzá *külön-külön a mozgás különböző oldalait: az idő a dolgok, folyamatok önmaguktól való különbözését, a tér a dolgok, folyamatok más dolgoktól, folyamatoktól való különbözését*. Mindkét oldal elválaszthatatlan kapcsolatban van a mozgó anyagi objektummal, folyamattal, hozzá tartozó meghatározott *oldala*, létezésének elengedhetetlen, szükségszerű mozzanata — nem pedig valami esetleges, külső vele szemben, nem puszta feltétele. Tér és idő ott van és annyiban van — az „ott" ez esetben természetesen nem helyhatározó —, ahol és amennyiben valami anyagi objektum, folyamat van, és ezek két különböző oldalát jelenti. Vagyis az *idő*ben a dolgok, folyamatok *önmagukhoz való viszonya*, a *tér*ben a dolgok, folyamatok *egymáshoz való viszonya* fejeződik ki általánosságban, méghozzá e viszonyok *változása*, e változás általános, dialektikus törvényszerűsége. Tér és idő ilyen értelemben valóban nem lehet valami elvont abszolút, hanem konkrét, mindig az adott anyagi megjelenési, mozgási formától függ.

Mármost az a kérdés, hogy tér és idő filozófiai fogalmában csak ez a tartalom fejeződik-e ki — ti. egyes, konkrét dolgok és folyamatok önmagukhoz és máshoz való viszonya, illetőleg e viszonyok változásának általános törvényszerűsége —, vagy ezen túlmenően fel kell-e mást is tételeznünk? Vannak-e tapasztalati tények vagy elméleti megfontolások, melyek ilyenre utalnak? Egyáltalán nem bonyolódunk-e újabb ellentmondásokba, olyanokba, mint amilyenekre a tér és idő jelenleg használatos fogalmainál már utaltunk?

Nézzük meg mindenekelőtt azt a kérdést, hogy tartalom és forma dialektikája hogyan érvényesül ebben a felfogásban.

Annak kijelentése, hogy a tér és idő az anyag egyetemes létformája, nem mond semmit önmagában, ha nem sikerült kimutatni a szerves kapcsolatot a forma s a mozgó anyag mint tartalom között. S még kevésbé oldja meg a kérdést, ha kijelentjük: a mozgás csakis tér*ben* és idő*ben* zajlik le, ebből ui. csak használt fogalmainknak a korlátozottnak tartott newtonival való rokonsága derül ki. A tér és idő olyan felfogása azonban, amely ezen egyetemes létformákat a mozgás — a csakis konkrét formában létező mozgó anyag — két oldalának jelöli meg, ezt a nehézséget megoldja, hiszen éppen a szerves kapcsolatot mutatja meg forma és tartalom között, s éppen ezzel állítja és bizonyítja elválaszthatatlanságukat. Az ily módon felfogott tér és idő csakis az egyetemesség és objektivitás értelmében bizonyul abszolútnak, de semmilyen más módon. Így nem kötjük a teret és időt a mozgásformák egyikéhez sem — mint akkor, amikor felsoroljuk olyan tulajdonságait, amelyek egyes mozásformákra jellemző anyagi objektumok és folyamatok tér- és időbeliségét jellemzik — (pl. a fizikaihoz, amikor kiterjedést, „elhelyezkedést", dimenziókat stb. jelölünk meg lényegi jegyekül, a különös mozgásformák sajátosságait közvetlenül maximális általánossá léptetve elő, amiből adódnak a fentebb kifejtett feloldhatatlan ellentmondások. Ez a felfogás továbbá megszűnteti a két létforma különböző rangsorolását — amikoris a tér valami alacsonyabbrendűnek bizonyul az időnél, és puszta hátteret képez a mozgáshoz, amely legfeljebb a viszonylagos nyugalom bizonyos eseteit képes csak befogadni —, ugyanakkor lehetőséget ad valódi azonosságuk (túl azon, hogy egyetemes „formák"), egységük és valódi különbségük kimutatására, amint azt a továbbiakban megkíséreljük kifejteni.

Tér és idő ilyen felfogása természetesen rendkívül absztrakt, de éppen ez teszi lehetővé programunk végrehajtását, azt ti., hogy megszabadítsuk e fogalmakat minden esetlegességtől, minden konkrétságtól, amint Lenin tette az anyag filozófiai fogalma esetében, amivel éppen e fogalom széleskörű „használhatóságát" alapozta meg. Leninnel együtt feltehetjük a kérdést: eltávolodás-e az absztrakció a valóságtól? A válasz ismert: igen is és nem is. Eltávolodás, amennyiben eltekintünk a konkrét gazdagságtól, közeledés, amennyiben ennek révén a lényeget ragadjuk meg, amely nem kevésbé valóságos. E fogalmak eddig használatos formájában éppen konkrétságuk zavaró, és akadályozza meg, hogy az anyag minden formájára érvényesnek fogadhassuk el őket, mint erre már többször utaltunk.

Ami a tér és idő általunk adott fogalmait illeti, mindenekelőtt az a kérdés vetődik fel, nem jelent-e egyoldalúságot, ha az időt egyértelműen a dolgok, folyamatok önmagukhoz, a teret máshoz való viszonyuknak fogjuk fel, vagyis a mozgás különböző oldalainak.

Induljunk ki abból, hogy a tér *és* idő filozófiai fogalma valami objektíve valóságos mozzanatát tükrözi a mozgó anyagnak. Miért van az, helyesebben mi az alapja annak, hogy e *két* fogalom alakult ki? Nem indulhatunk ki másból, mint magából az anyagi világból, s akkor kiderül, hogy e két mozzanat — nevezetesen az, hogy a dolgok és folyamatok valamiféle *viszonyban* vannak önmagukkal és más dolgokkal, folyamatokkal — mindenkor feltétlenül, egyetemlegesen, abszolút módon jellemzi az anyagi dolgokat és folyamatokat, s ráadásul ez a viszony folyton változik, maga a mozgás — általános értelemben a változás — e két vonatkozásban megy végbe. Röviden szólva: a dolgoknak és folyamatok-

nak vannak belső és külső viszonyai. Tér és idő fogalmában eddig is tükröződtek e mozzanatok, még akkor is, ha nem evidens, kifejtett formában. (A térrel kapcsolatban lásd Leibniz fejtegetéseit.) Mi más például a kiterjedés vagy „elhelyezkedés", ha nem a dolgok és folyamatok viszonya, habár sajátos viszonya más dolgokhoz, folyamatokhoz? A baj ott van, hogy e fogalmak mélyebb, általánosabb tartalmát nem tártuk fel eddig.

Nézzük e fogalmakat külön-külön, kezdjük az idő fogalmával.

Az idő a dolgok, folyamatok egyetemes létformája, s a forma kifejezés általánosságban azt jelenti, hogy másként nem létezhetnek, mint úgy, hogy nem maradnak önmagukkal azonos állapotban, hogy különböznek önmaguktól, önmagukhoz való viszonyukat főként ez jellemzi. A mozgásnak ez a mozzanata az idő fogalmában tükröződik. Egyelőre eltekintünk attól, hogy a dolgok, folyamatok önmagukhoz való viszonyukkal egyben máshoz való viszonyuk is fennáll (ami a tér fogalmában fejeződik ki), és csakis ezt a mozzanatot vizsgáljuk.

A dolgok időbelisége a megismerés során relative elválasztható a térbeliségüktől — s ez a tulajdonképpeni lehetőség egyben az abszolutizálásukra is —, s ez az elválasztódás több fokozatban és formában meg is történt a filozófia története során. Az elválasztás objektív alapja az a körülmény, hogy a dolgok, folyamatok önmagukhoz való viszonya különbözik más dolgokhoz és folyamatokhoz való viszonyuktól.

Az a kérdés, hogy az idő a dolgoknak, folyamatoknak valóban csak az önmagukhoz való viszonyát fejezi-e ki vagy ennél többet-e? Nem lehetséges-e, hogy az idő mégiscsak egyértelműen a változáshoz, általában a folyamatok, változásához tartozik, míg a tér a dolgok viszonylagos állandóságát fejezi ki, a nyugalmat ti., hiszen ezek a mozzanatok is egyetemes jellemzői az anyagi jelenségeknek. Ha elítéltük ezt a felfogást egyoldalúságáért, nem esünk-e ugyanabba a bűnbe? A kérdés eldöntéséhez figyelembe kell vennünk az időre vonatkozó legáltalánosabb ismereteket. Ezek pedig a következők:

Az idő egydimenziós. Ezt a tényt az emberi gyakorlat s a tudományos megismerés egyaránt igazolja. Az egy dimenziójúság az idő esetében marxista felfogás szerint azt jelenti, hogy a dolgok, folyamatok mozgásában, változásában az előtt és után sorrendje mindig ugyanaz. Ugyanaz lenne akkor is, ha az idő megfordíthatónak bizonyulna. Ez egyúttal az az egyik lényeges vonása az időnek, amely megkülönbözteti a tértől, mely a makroszkopikus fizikai testek világában három dimenziós. Hiba lenne azonban, ha ebből önmagában véve a térrel szemben, helyesebben a tér dimenzióival szemben az idő kitüntetettségére következtetnénk. Ez a tény az időnek semmiképpen nem biztosít kitüntetett szerepet, mindössze a különbséget mutatja, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy az anyagi folyamatok mozgásának meghatározott oldalával van elválaszthatatlan kapcsolatban. Éppen azért lehet egy dimenziós és csakis egy dimenziós, mert a dolgok, folyamatok önmagukhoz való viszonya. Éppen mert minden dolog, folyamat önmagához való viszonya mindössze, nem lehet többsíkú. Ha az idő több lenne, mint a dolgok, folyamatok önmagukhoz való viszonya, e viszony változásának általános törvényszerűsége, többdimenziós lehetne, vagy legalábbis reverzibilis.

Az idő irreverzibilis. Ez a tény is igazolt, noha az irreverzibilitás okát még nem tártuk fel teljesen, mindössze tényként konstatáltuk. Fentebb már utaltunk azokra a próbálkozásokra, amelyek egyes kiválasztott anyagi folyamatokkal hozzák kapcsolatba az irreverzibilitást, ilyen egyes irreverzibilis folyamatokra próbálják visszavezetni. Szvigyerszkij ugyan elmegy odáig,

hogy kijelenti: minden anyagi folyamat irreverzibilis, de nem mondja meg, hogy miért az, illetve csak utal a kölcsönhatásra. Márpedig a kölcsönhatás önmagában nem magyarázat az egyirányúságot mindenképpen tételező irreverzibilitásra, hiszen a kölcsönhatás éppen az egyes viszonylagos állandóságú dolgok, folyamatok egymás közötti külső kapcsolata, és minden egyes esetben reverzibilis, érthetetlen tehát, hogyan lehetne *ez* az irreverzibilitás oka. Ha azonban a külső belsővé válásának dialektikája szempontjából közelítjük meg a kérdést, világossá válik, hogy a kölcsönhatás nem önmagában ugyan, hanem az anyagi jelenségek külső és belső viszonyának egységében fontos, egyik nélkülözhetetlen mozzanatként szerepel. Azért irreverzibilis minden anyagi folyamat, mert egyetlen dolog, folyamat sem létezik elszigetelten, hanem meghatározott körülmények között végtelen sokféle hatást szenved el (térbeliség), s e hatások önmagától való különbözésében, belső viszonyában realizálódnak. Ha a dolgok és folyamatok önmagukhoz való viszonyának változása reverzibilis lenne, az azt jelentené, hogy az önmaguktól különbözés feltételét képező végtelen számú hatás mindegyike is az lenne, ami képtelenség. Ha egy adott folyamatot meghatározó valamennyi külső hatás visszafordulhatna, az adott egyes időbelisége is reverzibilisnek bizonyulna. Ilyen egyes nincs, az idő tehát csakis irreverzibilis lehet, hiszen éppen a dolgok, folyamatok önmaguktól különbözése, s ennek tartalma az, hogy egy dolog, folyamat sem kerülhet újból önmagával *teljesen azonos* állapotba. Amennyiben az időt a konkrét anyagi folyamatok és dolgok lényegi oldalaként sikerül meghatároznom, az anyagi folyamatok — bármelyik anyagi folyamat — irreverzibilitásából módomban áll és jogom van az idő irreverzibilitására következtetni, a szerves kapcsolat kimutatása nélkül azonban nem.

Az idő irreverzibilitásának ily módon adott magyarázatából azonban a továbbiakban az is világos, hogy irreverzibilitás és egydimenziójúság között szerves kapcsolat van. Noha az egydimenziójúság nem határozza meg az irreverzibilitást (hiszen a tér bármelyik dimenzióját vesszük is külön, ott ilyenről nem lehet szó), fordítva ez másképp áll. Az irreverzibilitás meghatározza az egydimenziójúságot, az adott dolog, folyamat későbbi állapota ugyanis nem befolyásolhatja előző állapotát, az előtt viszont meghatározza az utánt. Az irreverzibilitás miatt ebből a dimenzióból nem lehet kilépni. Az irreverzibilitás nem az egy dimenziójúságból következik — ettől az idő önmagában még lehetne reverzibilis is —, hanem az irreverzibilitásból következik a feltétlen egydimenziójúság.

Mindebből következtetéseket vonhatunk le a térre vonatkozóan is, amely viszont a dolgok, folyamatok mástól különbözése, egymáshoz való viszonya. A tér több dimenziója éppen abból a tényből következik, hogy végtelen számú egyes, konkrét létezik egymással kölcsönhatásban, a máshoz való viszony tehát eleve nem lehet egysíkú. Ha a világon mindössze két anyagi pont léteznék, a tér egydimenziós lenne, az egy dimenzió kifejezné egymáshoz való viszonyukat, mint ahogyan az idő egy dimenziója kifejezi a dolgok, folyamatok önmagukhoz való viszonyát, önmaguk különböző állapotainak viszonyát. Ráadásul ez a tér ez esetben is különböznék is az időtől, hiszen a viszony nem egyoldalú, hanem kölcsönös, vagyis egyúttal *reverzibilis* lenne. A tér „irányainak" reverzibilitása éppen a dolgok és folyamatok más dolgokhoz és folyamatokhoz való viszonyában leli magyarázatát, függetlenül attól, hogy ez a viszony, ez a különbözés határoltságot jelent-e egyben vagy sem (lásd a testek egymásba hatolását, áthatását).

A továbbiakban azt kell megvizsgálnunk, hogy tér és idő milyen szerves kapcsolatban vannak egymással, illetve az anyagi folyamatokkal, amelyeknek két egymást kizáró és egyben kölcsönösen feltételezett ellentétes oldalát fejezik ki, ezen túl pedig azt nézzük meg, hogyan értelmezhetők e felfogás szerint a modern tudomány által feltárt egyes eredmények.

Fejtegetésünket a belső és külső dialektikájával kell kezdenünk.

Bármely dolog vagy folyamat ellentmondásos, ellentétes, egymást kölcsönösen kizáró és ugyanakkor egymást feltételező oldalak, tendenciák egysége. Minden dolog, folyamat lényegét a sajátos ellentmondás teszi. Ennek az ellentmondásnak a kibontakozása és megoldódása az adott dolog vagy folyamat fejlődése. Ez a belső ellentmondás azonban nem bontakozhat ki és oldódhat meg, csak meghatározott külső feltételek, azaz külső ellentmondás révén. Az egyes dolgok és folyamatok nem egymástól elszigetelten léteznek, hanem szoros kapcsolatban vannak egymással, állandóan hatást gyakorolnak egymásra. Más szóval: a belső nem létezhet a külső nélkül, amely mozgásának feltételét jelenti, a külső viszont csakis a belsőn keresztül realizálódhat, azon keresztül fejti ki hatását, illetve valami belsőnek a megnyilvánulása, önmagában nincs.

Amikor az időt mint a dolgok önmagukhoz való viszonyát határozzuk meg, egyúttal azt is állítjuk, hogy ez a viszony, vagyis a dolgok önmaguktól való különbözése elválaszthatatlan kapcsolatban van más dolgokhoz való viszonyukkal, ez utóbbi viszony a feltétele az önmaguktól való különbözésüknek. Azaz az idő- és térbeliség a dolog vagy folyamat létezésének, mozgásának két különböző oldala, mindkettő a dolog lényegéhez tartozik. A tér- és időfogalomban a belső és külső ellentmondás lényegi oldalai — a nem-azonosság — tükröződnek, egységük az adott dolog, folyamat mozgása, változása. Az adott dolog önmagától és mástól való különbözésének módja és mértéke az adott dolog sajátos tér- és időbelisége. Ilyen módon tehát minden dolog és folyamat sajátos idő- és térbeliséggel rendelkezik, ez az idő- és térbeliség minden dolog és folyamat legsajátabb oldala, a mozgásforma változásával tehát maga is változik. A filozófia az idő- és térfogalomban e sajátos idő- és térbeliségek általános tartalmát fejezi ki, s eltekint az egyes idő- és térbeliségek sajátosságaitól, ahogyan az anyagfogalomban eltekint az egyes dolgok, folyamatok konkrétságától. Csakhogy ez egyúttal azt is jelenti, hogy a tér- és időfogalom esetében így valóban filozófiai kategóriával van dolgunk, nem pedig valami olyan jelenséggel, amely mint olyan egyetemes ugyan, de közvetlenül adott, meglehetősen konkrét, s így nem lehet tudni, milyen címen kutatja rejtelmeit a filozófia, s miért nem valamelyik szaktudomány. Így derül ki az is, hogy tér- és időfogalom jelenlegi formájában csak funkciója szerint filozófiai fogalom, tartalma szerint nem, vagyis az anyagi világ egyetemes vonásainak leírására szolgál ugyan, de egy szaktudomány, a fizika terméke, s tartalmát illetően lényegében megmaradt ennek keretében, mint arra a részletesebb bírálatnál már utaltunk. A fenti felfogás alapján lehetséges, hogy e fogalmakat tartalmuk szerint is filozófiai kategóriákként ragadjuk meg, sőt egyetlen kategóriaként, amely a dolgok és folyamatok *viszonyainak* legáltalánosabb törvényszerűségeit tartalmazza, e törvényszerűségek különböző vonatkozásainak egységét. A fentiekből következik, hogy bármely dolog vagy folyamat anyagiságának, anyagi tartalmának fejlődése, változása egyben az adott dolog vagy folyamat idő- és térbeliségének változása is.

Nézzünk erre példát. Ha a nagy sebességre felgyorsított test tömege és energiája megnövekszik, ez maga után vonja a létezési formáinak, azaz idő-

és térbeliségének megváltozását is. A tömege és energiája növekedésének révén, helyesebben ezzel összefüggésben megváltoznak önmaga mássá levésének feltételei, lehetőségei (pl. az idő „lelassul"), ugyanakkor változik más dolgokhoz való viszonya, térbelisége is („kiterjedése", a „távolságok" a mozgás irányában megrövidülnek).

Ellenvetésként fel lehetne hozni, hogy e konkrét térbeliség, vagyis a máshoz való viszony egyúttal az önmagához való viszony is, hiszen egyik állapotához képest most másik állapot áll fenn. Az ellenvetés azonban nem helytálló, mert a szoros, szerves kapcsolatot azonosítja az azonossággal. A dolog máshoz való viszonya — itt „hosszúsága" — önmaga — időbeliségében — mássá levésével együtt változik. Miközben valamiféle „csökkenést" vagy „növekedést" tapasztalunk időbelisége vonatkozásában, aközben „csökkenést" vagy „növekedést" tapasztalunk térbelisége tekintetében is, legalábbis ami a fenti módon létező fizikai objektumokat illeti.

Ugyanígy elmondhatjuk, pl. a társadalom esetében, hogy miközben a történelem a társadalom időbelisége, önmaga mássálevése, önmagától való különbözésének folyamata, eközben, ezzel összefüggésben változik a társadalom máshoz való viszonya (a természethez való viszonyról van szó általánosságban), térbelisége is, noha itt a szó szoros értelemben vett kiterjedésről vagy „elhelyezkedésről" nem beszélhetünk. Miközben a történelem nem fordulhat vissza, vagyis irreverzibilisnek bizonyul, a társadalomnak a természethez — azaz máshoz — való viszonya tartalmazza a reverzibilitást, ami — a fentebb kifejtett felfogás értelmében — térbeliségre vall. Ez egyúttal példa arra is, hogy teret és időt hogyan lehet kapcsolatba hozni a mozgásformák hierarchiájával, míg a tér-idő szokványos felfogása ilyen kapcsolatot nem tesz lehetővé, hiszen a lényegében egyformán jellemzett tér és idő valami abszolútként áll szemben a mozgásformák hierarchiájával, relativitásával.

Bármely dolog, anyagi folyamat képezi vizsgálódásunk tárgyát, kiderül tér- és időbeliségének egymással és az adott mozgásformával való szerves kapcsolata. Ami a filozófiát illeti, a tér és idő mibenlétét, valamint egymással és a mozgó anyaggal való kapcsolatát „csak" általánosságban kell megállapítania. Az már természetesen nem a filozófia feladata, hogy e sajátos mozgásformák sajátos idő- és térbeliségének konkrét tulajdonságait, vonásait kutassa. Ez a szaktudományok feladata. Azt, hogy a sebesség növekedésével a folyamat lelassulása és a kiterjedés „csökkenése" következik be, összefüggésben a tömeg és energia növekedésével, pl. a fizika állapítja meg, ezzel szemben a filozófia a már ismert általános kijelentéseken túl legfeljebb annyit szögezhet le, hogy az adott folyamat térbelisége az adott folyamat időbeliségével szerves egységben változik belső és külső ellentmondás összefüggésében. (Ugyanilyen szerves kapcsolatot nehéz kimutatni úgy, ha a változást az idővel, a nem-változást a térrel kötjük össze egyoldalúan. Ilyen felfogásban belső és külső dialektikája teljesen elsikkad.) Hogy konkrétan mi e változás tartalma, deduktíve nem mondhatja meg. De ugyanakkor pl. a társadalom esetében kimondható, hogy a történelmi fejlődés gyorsulásával (időbeliség) szerves összefüggésben gazdagodik a természethez való viszony (térbeliség) is. Ugyanígy megadhatjuk azt az általános keretet, amelynek alapján pl. a pszichológia a tudati jelenségekkel kapcsolatos sajátos tér- és időbeliséget feltárhatja. A tudat ugyanis mint sajátos anyagi reláció szintén rendelkezik tér- és időbeliséggel, noha sem kiterjedéséről, sem tartamáról nem beszélhetünk közönséges értelemben. Idő- és térbeliségéről azonban beszélhetünk, vagyis arról, hogy különbözik önmagától

és különbözik mástól, s e viszonyban meghatározott törvények érvényesülnek. E viszonyok módozatainak feltárása azonban már nem filozófiai feladat.

Ezekután azonban joggal vethető fel a kérdés, hogy mi lesz az állandóság, a nem-változás mozzanataival, ezek talán téren és időn kívül léteznek? Nos. egyáltalán nem erről van szó. Az erre a kérdésre adandó megnyugtató válasz azonban már azt követeli, hogy részletesebben kidolgozzuk a mozgás és nyugalom dialektikáját, enélkül e mozzanatokat nem tudjuk a fenti keretekbe beágyazni. Amíg ugyanis a mozgás fogalmát használhattuk általában a változás értelmében — és amennyiben jogos ez az értelmezés, márpedig bizonyos határok között feltétlenül jogos, annyiban indokolt a tér-idő fent adott kifejtése is —, addig a nyugalom fogalmának minden további nélkül való használata, mivel gyakorlatilag teljesen kidolgozatlan, félreértésekre vezetne. Az elmondottak után azonban annyit leszögezhetünk, hogy a nem-változás mozzanatai nem közvetlenül tükröződnek a tér- és időfogalomban, hanem csak közvetetten, áttételek útján, e mozzanatok kifejezésére más kategóriák (pl. minőség) szolgálnak a marxista filozófiában, amelyek mélyebb tartalmának feltárása azonban még hátra van. E problémákkal itt nem foglalkozhatunk részletesen. A kategóriák a megismerés csomópontjai, s mint ilyenek arra szolgálnak, hogy velük az objektív valóság szövevényes hálójának szálait megragadjuk. Minél mélyebben sikerül e kategóriák tartalmába behatolni, annál inkább kiderül, hogy a tartalmukat alkotó csomópontok milyen szálakban folytatódnak valóban, s melyek tapadtak rájuk csak mintegy véletlenül — esetleg a megismerés dialektikájából adódóan szükségszerűen — a megismerés fejlődésének adott szakaszában. Ha pl. az időnél a tartamot vesszük szemügyre, rövid úton kideríthető, hogy tartalma csaknem teljesen egybeesik a minőség fogalmának tartalmával. Ha valaminek a tartamáról beszélünk, arra gondolunk, hogy egy dolog vagy folyamat adott minőségként (vagy annak meghatározható szakaszaként) létezik, s ha az adott jelenség mint olyan megszűnt létezni, a tartam véget ér. Másszóval: a tartam fogalmát úgy nyerjük, ha a minőséget az időre „vetítjük". Ezt a mozzanatot azonban rendszerint elhanyagoljuk, s ebből komoly félreértések származnak, nem azt a szálat ragadjuk meg az objektív valóságból, amelynek valóban csomópontja az adott fogalom. E tisztogatást tudatosan kell végezni, s az emberi megismerés fejlődése tulajdonképpen egy ilyen végtelen tisztogató műveletsorozat. Ha pl. eddig nagyobbrészt az időhöz tartozónak véltük a nemváltozás mozzanatait, s ugyanakkor viszont a tértől megtagadtuk a változást, ez, a megismerés szükségszerű korlátain túl, a fentebb bírált módszertani fogyatékosságokban is leli magyarázatát. Szerencse, hogy e fogyatékosság kiküszöböléséhez minden feltétel adott, s mindössze az szükséges, hogy komolyan vegyük a marxista filozófiát, a klaszszikusok intelmeit, s tudatosan ügyeljünk arra, hogy egyetemes érvényű megállapításaik ne váljanak axiomatikus, a folytonos ellenőrzés alól kivont, s ezzel tartalmatlanná és holttá merevített közhelyekké.

Esetleges félreértések elkerülése végett szükséges kitérni arra a kérdésre, hogy milyen viszony áll fenn a fentebb adott tér- és időfogalom és a marxista filozófiában általában elfogadott minőségfogalom között. Amikor teret és időt mint a dolgok, folyamatok viszonyát határozzuk meg, méghozzá mint e viszony változó oldalát, mint a dolgok és folyamatok önmaguktól (idő) és mástól való (tér) különbözését — különbözővé válását —, s ezt tekintjük általában változásnak, számolni kell azzal, hogy a minőséget is különbözésnek, különbözőségnek tekintjük a marxista filozófiában. A minőség ui. az, ami azzá teszi a

dolgokat, amik, ami megkülönbözteti őket más dolgoktól, folyamatoktól. Nos, azon túl, hogy ez a fogalom is megérett a komoly tartalmi elemzésre, világos, hogy a minőség esetében a dolgok viszonyában fellépő állandóság, nem-változás mozzanatáról van szó, míg tér és idő fenti fogalma éppen a változás mozzanatait hivatott tükrözni. Egybeesésről tehát semmiképpen sem lehet szó. A minőség, valamint tér és idő valóságos viszonyának feltárására azonban itt nem vállalkozhatunk, erre a már jelzett, a mozgás és nyugalom dialektikájáról szóló cikkben térünk majd ki részletesebben.

Arra, hogy a térről és időről szóló cikkben megelégedjünk ennyivel, az jogosít fel bennünket, hogy nem a konkrét megoldást tartjuk lényegesnek, hisz az önmagában elégtelennek, pontatlannak is bizonyulhat, hanem a megoldás *irányát.* A megoldás maga csak annyiban érdekes, amennyiben a segítségével néhány olyan kérdést tudunk nehézség nélkül megmagyarázni, amelyek értelmezése az eddig használatos tér- és időfogalommal nem lehetséges. Ilyen magyarázatkísérlet volt: a relativisztikus effektusok filozófiai interpretációja, a társadalom sajátos tér- és időbeliségének (mint sajátos *viszonynak,* mint e viszonyok törvényszerűségének) felmutatása, irreverzibilitás stb.

Néhány következtetés

Térre és időre vonatkozó fejtegetéseink lényege az volt, hogy kimutassuk a tartalmukkal, a mozgó anyaggal való *szerves* kapcsolatukat, hogy ne mint puszta feltételt, hanem mint a magukhoz a dolgokhoz, folyamatokhoz tartozó mozzanatot, ezek mozgásának meghatározott oldalát ragadjuk meg őket. Amennyiben bármely anyagi folyamat lényegi oldalaként sikerült felismernünk őket, célunkat elértük, s ezúttal nem tekintjük feladatunknak a részletes kidolgozást és finomítást. De így is módunk van arra, hogy néhány fontos megjegyzést tegyünk.

Túl azon, hogy bizonyítottuk az idő egy dimenziójúságának és irreverzibilitásának, a tér több dimenziójának és reverzibilitásának szükségszerűségét, illetve kimutattuk mibenlétét, épp e mozzanatokhoz kell néhány észrevételt fűznünk.

Az idő egy dimenziója eddigi felfogásunk szerint az „előtt" és „után" sorrendi állandóságát fejezi ki. Ennél azonban többről van szó. Az előtt és után sorrendje mindössze egyirányúságot jelent, holott a dimenziófogalom megenged kétirányúságot. Ha az idő esetében origónak a „most"-ot vesszük, világos, hogy a mostból visszafelé menve az állapotok egész sorát találjuk, amelyek egymásra következése azonban egyáltalán nem közömbös a „most" utáni állapotok szempontjából. A dolog, folyamat változásának, fejlődésének jellegét ugyanis alapvetően a belső feltételek határozzák meg, a dolog mássálevésének lehetőségei ugyanis minden esetben attól függnek, milyen állapotokon ment át „eddig". Mégpedig olyan értelemben határozzák meg, hogy ők képezik a további alapját (a fejlődés alapja = a belső ellentmondás), vagyis meghatározzák a pozitív lehetőségeket, ugyanakkor kizárnak egy sor lehetőséget, nevezetesen az előző állapotok bármelyikének megismétlődését. Ez természetesen az irreverzibilitáson nyugszik, mint fentebb már kimutattuk. Minden esetre az idő egy dimenziója így valóban kétirányúságot jelent. A múlt a jövő tagadása, s a jövő a múlté.

Ami az idő irreverzibilitását illeti, ezzel kapcsolatban legalább egy következtetést kell levonnunk. Méghozzá azt, hogy az irreverzibilitás kizárja a metafizikus értelemben vett körforgás lehetőségét.

A tér esetében érintettük már a kiterjedést, amely nem minden anyagi képződmény és folyamat jellemzője, hanem csak meghatározott mozgásformák esetén áll fenn. Ez azonban azt követeli, hogy a tér dimenzióiról is mondjunk valamit, minthogy a dimenzió éppen a kiterjedéssel van szorosabb kapcsolatban, legalábbis a térfogalom eddig használatos, bizonyos fokig szemléletes formája alapján így látszik. A tér három dimenziója, mint már említettük, a makroszkopikus fizikai testek esetében viszonylag kevés problémát jelent. Nehezebb a helyzet, ha akár az elemi részecskék, akár a magasabbrendű mozgásformák, nevezetesen a társadalom irányában vizsgáljuk ezt a kérdést. Mindazok a problémák, amelyek a mikrofizikában a tér- és időbeliséggel kapcsolatosak, valamilyen módon kapcsolatosak lehetnek a dimenziók számának — esetleg tartalmának is — a módosulásával. (Ezzel függ össze az okság itteni sajátos érvényesülése is.)

A lehetséges ellenvetésekre válaszolva hivatkoznunk kell Leninre, aki Machot következetlenséggel vádolva, mert a materialistáktól vesz kölcsön érvet a spiritualista elképzelések cáfolatára, ezt írja: „Még nem volt olyan szülész, aki a szülést a negyedik dimenzióval segítette volna elő." Lenin az érvet helyesli, és materialista jellegűnek tartja, ez ui. a gyakorlatra való hivatkozás. Egyet kell értenünk Leninnel. A gyermek világra segítése — lévén a gyermek makroszkopikus méretű fizikai test — nem történhet a negyedik dimenzió segítségével. Ez az érv azonban nem cáfolja a negyedik (és n számú) dimenzió objektív létének lehetőségét, legfeljebb az anyagi világ más területein találjuk meg őket, s nem pedig köznapi tapasztalatunk világában. Ismételjük: nem azt állítjuk, hogy ez feltétlenül így is van, hanem azt, hogy nincs a dialektikus materializmusnak olyan tétele, amely elvben kizárná n számú dimenzió objektív létezésének lehetőségét, hacsak nem teszünk egyenlőségjelet a három dimenzió és az objektív realitás közé. A dimenziófogalom természettudományos fogalom — azon túl, hogy a világ természetére nézve anyagi, s a mozgás dialektikus törvényei szerint létezik, semmit nem mondhatunk a tudományoknak konkrétan, így a dimenziókról sem.

Lehetetlen nem szólnunk tér és idő végtelenségéről, noha a véges és végtelen dialektikáját itt nem fejthetjük ki teljes részletességgel. Most kizárólag csak a végtelenség értelmezésével foglalkozunk. A végtelent mind a tér, mind az idő esetében eddig többnyire és lényegében a végtelen számtani sor értelmében fogtuk fel, amely felfogásban a newtoni abszolút tér és idő fogalma kísért. Ezúttal megkíséreljük bizonyítani, hogy a végtelent itt sem mennyiségi, illetve kizárólag mennyiségi, hanem az anyaghoz és mozgáshoz hasonlóan minőségi végtelennek kell tekintenünk. Ha ugyanis minden egyesnek és bármelyik egyesnek megvan a sajátos tér- és időbelisége — s tér és idő filozófiai fogalma ezen egyes tér- és időbeliségek általános tartalmát tükrözi „csak" —, kézenfekvő tér és idő minőségi végtelensége ugyanúgy, mint az anyag és mozgás esetében. Felfogásunkban az idő bizonyul stabilisabbnak, annak végtelenségéhez kétség sem férhet, az állhatatlanabb tér (amely első tekintetre nem mutat mozgékonyságot, olyannyira nem, hogy a változást, mint láttuk, eleve meg akarjuk tőle tagadni) olyan meglepetést is nyújthat, hogy — ellentétben a minden szempontból végtelen idővel — kiterjedésének számtani végtelensége nem lesz bizonyítható, de ettől még — más oldalról — végtelen, végtelen ugyanis minőségi értelemben.

Gondot okozhat, hogyan ragadhatjuk meg az időt valóságos létezőként (itt a fogalom tartalmáról van szó), ha minden anyagi folyamat (a dolog = fo-

lyamat) önmagához való viszonya, belső viszony. Közvetlenül természetesen nem ragadhatjuk meg. A belsőt azonban megismerhetjük külső megnyilvánulásán keresztül, az időt a folyamat külső viszonyának, a térnek a változásában. Nem véletlen, hogy a relativitáselmélet tér-idő kontinuumának intervallumát térbeli adatok révén tudjuk rögzíteni. Elvben lehetetlen másként. Ez nem azt jelenti, hogy az idő nem létezik, hanem csak azt, hogy közvetlenül nem adott, s lehetetlen olyan matematikai formulát találni, amely a metrikával nem rendelkező időt a metrikus tér közvetítése nélkül leírhatja. Az persze megint kérdés, hogy miért metrikus a tér, szemben az idővel, de ez ismét nem tartozik jelen vizsgálódásunk körébe.

Ami tér-idő szerkezetét illeti, a következőt kell megjegyeznünk: Azok a próbálkozások, amelyek a tér és idő mint olyan szerkezetét kívánják feltárni, kudarcra vannak ítélve. Tér és idő ui. önmagában véve nem rendelkezik semmiféle struktúrával — forma önmagában nincs, hanem csak tartalom formájaként.

Tér és idő mibenléte, egymással és tartalmukkal, a mozgó anyaggal való kapcsolatuk, méghozzá szerves kapcsolatuk olyan kérdések, amelyekkel nagyon sokat kell még foglalkozni, s ami a fontosabb, nagyon sürgősen kell a jelenleginél jobb megoldásokat találnunk, ha a filozófia a tudományos megismerés fejlődésében nem a kommentátor szerepét kívánja betölteni, hanem tevékenyen részt akar vállalni a gondjaiból. Mennyire vállaltuk eddig e gondokat? Nos, azon kívül, hogy a filozófia bármely szaktudomány számára világnézeti bázisul s ugyanakkor általános módszertani alapként szolgált — s hogy azt bizonyos nem lebecsülhető mértékben a dialektikus materiaizmus eddig is ellátta, az vitathatatlan —, az új tudományos eredmények általánosítását már nem tartotta mindig a feladatának, különösen a dogmatizmus éveiben nem. A legjelentősebb tudományos felfedezések gyakorta az egyes tételeket „igazoló" példák szerepére voltak kárhoztatva. Engelsnek azt az útmutatását, hogy a materializmusnak minden jelentősebb tudományos felfedezéssel új alakot kell öltenie, gyakorlatilag figyelmen kívül hagytuk, nem is beszélve a lenini örökségről. Márpedig legalább három ilyen jelentős felfedezés van, amely Engels óta, illetve a „Materializmus és empiriokriticizmus" megjelenése óta született vagy teljesedett ki. Ezek: az einsteini relativitáselmélet, a pszichológia tudománnyá fejlődése és a marxista társadalomszemléletnek, a történelmi materializmusnak (Lenin szavaival élve) zseniális hipotézisből igazolt elméletté való előlépése a társadalmi cselekvés eredményeként. A dialektikus *materializmus* finomítására, mélyebb kidolgozására a leglényegesebb pontokon meg kell tenni az első lépéseket.

Az utóbbi években örvendetesen szaporodnak az ilyen kísérletek, különösen a Szovjetunióban. Jelen cikket is ilyen kísérletnek szántuk. A megoldásai nyilván nem minden tekintetben helytállóak, a fenti fejtegetéseket nem egy kikristályosodott, minden tekintetben kidolgozott koncepció deklarálásának szántuk, hanem mindössze vitaindítónak, amelynek nyomán talán többen vállalkoznak az érintett problémák kidolgozására.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Иштван Мако

Настоящее исследование, представляющее собой первую часть более широкой работы, занимающейся диалектикой движения, посвящено критике используемых в марксистской философии понятий пространства и времени. Статья показывает, что эти понятия употребляются в качестве философских понятий, хотя по своему содержанию не являются ими. Марксистская философия не шла в ногу с развитием специальных наук, не разработала этих понятий таким образом, чтобы любая специальная наука могла использовать их. В противоположность изменчивости, иерархии форм движения пространство и время полагаются чрезвычайно неподвижными неизменяющимися, что указывает на сохранение остатков ньютоновского абсолютного пространства и времени. Мы не можем показать органической связи пространства и времени с движением, с движущейся материей, всего-навсего декларируем эту связь, ссылаясь на опыт, и немного можем сказать о связи пространства и времени друг с другом. Понятия пространства и времени в их настоящей форме приспособлены к запросам физики, несут в себе много случайных черт, а также отпечаток наглядности.

Во второй части статьи автор делает попытку создания более точного, более соответствующего философскому употреблению понятия пространства и времени. Время определяется автором как объективное отношение вещей и процессов к самим себе, пространство — как объективное соотношение их с другими вещами. Делается также попытка показать органическую связь пространства и времени с движущейся материей. На основании данного определения в заключительной части статьи автор пробует по-новому осветить наиболее общие понятия, связанные с понятиями пространства и времени, такие, как, например, понятия дименсий, реверзибильности и ирреверзибильности.

Статья касается также и методологических вопросов указывая, во-первых, на то, что для действительного понимания пространства и времени необходимо осмысление движения как противоречивости материи, и во-вторых, на то, что без методического применения дедукции невозможно вполне освободить созданные индуктивным путем понятия от балласта, происходящего из чувственного созерцания.

A FEW PROBLEMS OF THE INTERPRETATION OF SPACE AND TIME

by I. Makó

This study, the first part of a more extensive work on the dialectics of motion, criticizes the Marxian concept of space and time and proves that although their content classes them otherwise the theoreticians treat these concepts philosophically. In this respect Marxian philosophy did not keep up with the development of the specialized branches of science and did not formulate these concepts in a way suitable for the needs of any branch of science. In contrast to the variability and hierarchy of the forms of motion, space-time is treated as extremely rigid and constant; this is due to the survival of the Newtonian absolute space-time. The organic relation of space and time is not traceable to motion and moving matter and by appealing to experience the most we can achieve is the assertion of this interconnection. At the same time very little is stated about the relation of space and time. In their present form the concepts of space and time are suited to a physical object, have quite a few contingent features and are characterized by clarity.

The second part of the article attempts to formulate a more exact concept of space-time suitable for philosophy. Time is defined as an objective relation of things and processes to themselves while space as an objective relation to other things and processes. An effort is made to trace their organic connection to moving matter. In the last part of the article the author tries to interpret on the basis of the given definition the most universal concepts related to space and time, as for instance, dimension, reversibility and irreversibility.

The article also touches upon methodological questions when pointing out that 1. motion must be treated as the contradicition of matter in order to correctly understand space-time, and 2. without the methodical application of deduction the concepts formulated by induction cannot be completely freed from the irrelevancies originating from sensuous observation.

Javaslat a minőségi változás deduktív tárgyalására

PERNECZKY GÁBOR

A szovjet szakirodalomban kiterjedt vita folyik a dialektika kategóriái mint tisztázandó kérdés körül. Sok szerző hiányosnak, itt-ott hibásnak érzi a dialektika jelenlegi tárgyalásmódját, és javaslatokat tesz új definíciók és új fogalmak bevezetésére. A megoldásra váró problémák közül megemlíthetjük pl. a minőség-tulajdonság viszonyát, vagy a többminőségűség kérdését. E témakör vajúdó állapotának legfrissebb bizonyítéka A. I. Ujemovnak a Szovjet Akadémia kiadásában nemrég megjelent összefoglaló jellegű könyve: Tárgyak, tulajdonságok és viszonyok (1). Véleményünk szerint Ujemov új definíciói sem kielégítőek. A tárgyat tulajdonságok (illetve a „lényeges tulajdonságokkal" azonosított minőségek) rendszerének tekinti (l.: 21. o.), s több helyen azonosítja a tárgyról alkotott általános *fogalmat* az anyag egy *konkrét részével*. A minőség mint lényeges tulajdonság, (l.: 39. o.) Ujemov tárgyalásában erősen szubjektív kategória, mert a „lényeges"-re nem nyújt a szerző semmi objektív kritériumot. Kétségtelen, hogy a tárgyak „sokminőségűsége", melyet egyre több szerző hangsúlyoz, valami új, eddig elhanyagolt igazságot hordoz magában, de még nincs kellően kifejtve. Ujemov minőségfogalma sikertelenül próbálja tükrözni ezt az igazságot, és holtvágányra vezet. A viszony meghatározása: „az, ami az adott elemekből tárgyat képez", (l.: 51. o.), helytelen. Ez ugyanis a struktúra definíciója. Alapjaiban nem értünk egyet az Ujemov könyvének IV. fejezetében követett tendenciával. Szerintünk a dialektika fejlődésének a fogalmak pontos, szabatos körülhatárolása és minden sallangos mellékfogalomtól való megtisztítása felé kell tartania, s nem az amúgy is szétfolyó körvonalú fogalmak további felhígítása felé, mint azt a szerző teszi, a címfogalmak „egymásba való átmenetének" rossz helyen alkalmazott dialektikai jelszava jegyében.

Jelen dolgozat a fent említett vitához kapcsolódva a minőség, tulajdonság, mennyiség témakör bevezetésére, alapdefinícióira tesz új javaslatot. Kitartunk a minőség hagyományos, a tárggyal azonos totális értelmezésénél, s bevezetjük a tudatban kialakult képére az „elméleti modell" fogalmat. Hogy a sokminőségűséget se veszítsük el, javasoljuk a „lényeges tulajdonság" helyett az objektívebb „elemi minőség" fogalmát, melyet meg kell különböztetni a „minőség" fogalmától. (Az elemi minőségek összessége: a modell felel meg a „totális" minőségnek.)

Ellentétben a dialektika jelenleg elterjedt tárgyalásmódjával, amely a dialektikát úgy tekinti, mintha az az alapvető kategóriák elemző-értelmező szótára, s a természet általános törvényeinek leíró tudománya lenne — így tárgyalják a dialektikát az utóbbi években pl. a következő szakkönyvek: (5—17) —, e dolgozat igyekszik a dialektikát mint *deduktív elméletet* tárgyalni.

(Emlékeztetünk arra, hogy már Engels is hangsúlyozta a dialektika deduktív jellegét.) A javasolt kissé formális tárgyalásmód a fizikai és kémiai minőségek vizsgálatánál ígérkezik a leghathatósabb módszernek, kétségtelen, hogy a társadalom- és a biológiai tudományoknál nehézségekkel találkozik. Engedtessék meg e nehézségeket azon ténynek tulajdonítani, hogy e tudományokban az egzakt, matematikai módszerek még nem nyertek teljes polgárjogot. Ezért példáinkat a mennyiségileg legjobban ismert fizikai jelenségek köréből merítjük.

A dolgozatban a hangsúlyt a paraméter, elemi minőség, elem, struktúra, modell, minőségi különbség és minőségi változás fogalmára fektetjük, a minőség (meghatározottság) továbbra is problematikus marad.

Az objektum és a meghatározottság

A régi definíciók tárgynak neveznek mindent, ami térben és időben körülhatárolható. A modern fizika eredményei arról tanúskodnak, hogy a világ egy egységes egész, s abszolút értelemben lehetetlen a részekre, a fenti értelemben vett „tárgyakra" bontás. Hiszen minden tárgy határán áthat a hőmozgás csapongása, a mikrovilágban pedig minden kontúrt bizonytalanná tesz a kvantumos fluktuáció, minden pontos izolációt lehetetlenné tesz a helyzet és az impulzus, a tömeg és az élettartam kölcsönös bizonytalansága. A mikroobjektumok mezői kölcsönösen egymásba olvadnak. Mivel az anyagi világ objektumai térben nem határolhatók el tökéletesen egymástól, az objektum meghatározását sem lehet puszta térbeli körülhatárolással kimeríteni.

Igazat kell viszont adni a régi definícióknak a tekintetben, hogy makroszkopikusan, a közvetlen emberi megismerés szintjén — a tapasztalat alapján igen jó közelítéssel — a világ térben és időben elhatárolható részekre, tárgyakra, testekre, folyamatokra, jelenségekre oszlik. Ezeket hívják általában objektumoknak. *A tárgy valójában csak makroszkopikus közelítő fogalom.* A mikrofizika a klasszikus „tárgy" fogalmának használhatatlanságával találkozik. Ez annak a következménye, hogy a tárgy fogalma feltételezi a térbeli és időbeli körülhatárolás lehetőségét. Ebből kifolyólag a szemléltető makroszkopikus fogalmak alkalmazása a mikrovilág objektumaira nagy nehézségekbe ütközik, többnyire lehetetlen. Hisz a mikrovilágban sem a részecske, sem a hullám makroszkopikus szemléltető fogalmát nem használhatjuk. Itt más a helyzet: kvantummezők vannak, melyek viselkedését kvantált (diszkrét) sajátértékekkel rendelkező hullámegyenletek írják le. A kvantált mező mutat hullám- és részecske*szerű* tulajdonságokat, de egyikkel sem azonosítható. A mikrovilágot csak a mező fogalmával közelíthetjük meg, a tárgyéval azonban nem, mert feltétlenül paradoxonhoz jutunk. A tárgy fogalma itt csődöt mond, ez okozza azokat a filozófiai jellegű problémákat is, melyeket a „szubjektum (műszerek) és a vizsgálandó tárgy elvileg szétválaszthatatlan volta" okoz. Itt is arról van szó, hogy a mikrovilág nem ismer tárgyakat, csak folyamatos teret, mezőket, melyeknek egyes paraméterei kvantálódnak. Így természetes a vizsgálandó „tárgy" mezőinek és a „műszer"-t képező mezők kölcsönös folytonossága. A mező fogalmát csak a nagyobb hatókörű objektumfogalommal ölelhetjük fel, melyet Ujemov helyes megállapítása szerint: nem kielégítő csak a tér és idő szempontjából meghatározni, hanem *elsősorban minőségileg kell értelmezni.* De ez csak az objektumokról alkotott általános fogalmakra vonatkozik, nem pedig a konkrét objektumokra. *Egy konkrét objektumot fel lehet ismerni*

bármely jel alapján, ehhez a minőségnek ismerete nem szükséges. Ujemovnak annyiban van igaza, hogy az objektumról alkotott *fogalmat* valóban csak minőségileg írhatjuk le.

Az objektum definíciója gyakorlati: fogalomkialakító (lásd később). Alapfogalomként vesszük fel, mint matematikában a pontot. Mondhatnánk, hogy objektum minden létező, amire szóban vagy konkréten rá tudunk mutatni, meg tudjuk határozni. A „meghatározni valamit" aktusában azonban benne rejlik a meghatározás tárgya, a „valami", ami tulajdonképp azonos az objektum fogalmával. Tehát egy ilyen meghatározás tautológiát rejtene magában. Az objektumot egészen általánosan értelmezzük, úgy hogy nemcsak a klasszikus tárgy fogalmát, de a kvantummezőét is tartalmazza.

Az objektumok elkülönítését és azonosítását különböző helyzetekben való különböző viselkedésük — esetleg (a makroobjektumoknál) térbeli és időbeli elhatároltságuk — teszi lehetővé. Mondjuk a meghatározottság definíciójaként: az objektumok *meghatározottságuk* következtében ismerhetők fel, azonosíthatók önmagukkal, és különböztethetők meg más objektumoktól. Az objektumok, illetve meghatározottságuk különbözősége kölcsönhatásaik sokféleségében nyilvánul meg. A kölcsönhatások megfigyeléséből az objektumok meghatározottságáról információt nyerünk. Az objektum megismerése az ilyen információk rögzítése, analízise, logikai feldolgozása útján történik. Azt mondjuk: egy objektumot teljesen megismertünk, ha meghatározottságát rekonstruálni, modellálni tudjuk, vagyis ha bármely kölcsönhatását — ismerve a ráható okokat és ezek törvényszerű hatásait — előre le tudjuk írni. A meghatározottság azonos a *minőség* kategóriájával. Azért használtuk az előbbit, mert alapfogalomként közvetlenebbül érthető, s mert a minőség fogalmát csak a meghatározottság, azonosság, különbözőség fogalmával írhatjuk le.

Az objektumok meghatározása

A megfigyelés alá vett már lényegében megismert *anyagi* objektumok meghatározásának — mint Markov a kibernetika meghatározásáról a moszkvai egyetemen tartott előadásaiban kifejtette — két típusa van.

A meghatározások első típusa a *gyakorlati meghatározás*. Ezt rendszerint a még kevéssé ismert, vizsgálat alá veendő *objektumokra* alkalmazzuk. Ez konkrét *objektumok megjelölésével, elnevezésével, egyéniségük jelzésével, rámutatással történik*. — Így határozunk meg pl. egy számozott fiolába tett vizsgálandó anyagot, egy megjelölt tárgyat, házat, számozott leltári cikket, egy adott földrengést vagy megnevezett történelmi eseményt. A rámutatás történhet szó nélkül, egyszerűen ujjal. Idetartoznak a Markov által gyakorlatinak nevezett *fogalom*meghatározások is. Itt, ellentétben a fenti esettel, nem konkrét tárgyak kijelöléséről van szó, hanem *egy fogalom*nak — a *kialakítása* útján történő — meghatározásáról. Markov ilyennek tartja pl. a matematikában a pont meghatározását, a pontnak ui., mivel alapfogalom, nincs, és nem is lehet logikai definíciója, csak gyakorlati. Az elemistáknak megmutatjuk, hogy két vonal metszése pont, vagy a testek csúcsai is pontok, tehát kialakítjuk a pont fogalmát a gyermekben, s utána — ha matematikus lesz — öregkoráig e fogalommal fog dolgozni, minden egyéb meghatározás nélkül. Ugyanígy van a vonallal, síkkal, számmal stb., s — dolgozatunkban — az objektum fogalmával is. Tehát az ilyen meghatározásnak az a lényege, hogy a fogalmat

a szemléletető tárgyak sokaságának bemutatásával alakítjuk ki, hogy belőlük a tanuló a közöst, a fogalom objektív tartalmát kivonja, absztrahálja, s magában kialakítja az új fogalmat. Az ilyen fogalomkialakító gyakorlati meghatározások kapcsolják össze genetikailag az elméletet és a gyakorlatot: minden elméletet a gyakorlat indukál. Egy témakörben lassan kialakulnak az alapvető fogalmak és az axiómaszerű alaptörvények — melyek meghatározása mindig ilyen gyakorlati, fogalomkialakító —, s ezekre épül a logika szabályai szerint — formálisan a gyakorlattól elszabadulva, „önálló úton" — az elmélet. Fogalomkialakító meghatározásuk általában azoknak a tudományos *alapfogalmaknak* van, amelyeket az egyes tudományágak bevezetőül definíció nélkül elfogadnak.

A második fajú meghatározások az *elméleti meghatározások*. Ezeket a valamilyen fokon megismert objektumok, helyesebben a róluk kialakult tudományos *fogalom*nak meghatározására használják. A meghatározás mindig szóbeli. Ilyenkor a *gyakorlati meghatározású alapfogalmak segítségével közvetlenül vagy — más így definiált fogalmakon át — közvetve az egyes fogalmakat gyakorlati alapfogalmakra vezetjük vissza.* Sok leíró tudomány — a logikai definíciót mellőzve vagy hiányosan, nem szabályosan alkalmazva — beéri fogalmainak egyszerű leírásával. Mindenesetre a fogalmaknak más fogalmak által való leírását, meghatározását elméleti meghatározásnak nevezzük. Az ilyen meghatározások lényegükben a meghatározottság szóbeli rekonstruálását jelentik: felsoroljuk az objektum tulajdonságait, leírjuk a minőségét. Minden leíró tudomány a kialakult fogalmait így vezeti be, mintegy nominálisan definálja őket a leírással. Ezek az egyes fogalmak a dialektikai szempontgból vett minőségek modelljei; pl. élő anyag, emlősök, H_2O, benzol, cseppfolyós anyag, mágneses erőtér, elektron, foton stb. *Az objektumok fogalmi meghatározása tulajdonképpen az illető objektumnak az adott fogalom tartalmába való besorolását jelenti.* Így az ilyen meghatározás valójában a megismert objektum tudományos fogalmának a meghatározása, nem pedig magáé a konkrét objektumé. Ez azért is így van, mert egyrészt az objektumokról alkotott fogalom csak közelítés, másrészt a fogalom tudatunkban van, míg az objektum a valóságban.

A paraméter

Tételezzük fel, hogy egy tudomány tanulmányoz egy objektumot. Megismeri egyes kölcsönhatásainak mechanizmusát, s erre egy elméletet épít. Az elméleten belül *paraméternek nevezzük* az objektumok meghatározottságáról kialakuló fogalom azon részletét, mely:

1. az objektum egyes megismert kölcsönhatásait az adott elmélet értelmében leírja; az elméletnek megfelelő kísérletek alapján *gyakorlatilag* kimutatható, közvetlenül, vagy közvetve elvileg mérhető;
2. a kölcsönhatások folyamán a változó objektumot *folyamatosan* jellemzi (ha egy t_0 időpontban jellemzi, akkor $t_0 \pm dt$ időpontban is);
3. ez a *jellemzés* a tulajdonság „pillanatnyi állapotának" megadásával *teljessé* válik.

A paraméter a fenti definíció értelmében *absztrakció:* a változó meghatározottság pillanatnyi állapotainak — ezek sorozatának — közös oldala, kivonja belőlük a közöset, és elvonatkoztat a különbözőtől. Az objektumok meghatározottsága magában rejti a paraméterek értelmezésének, bevezetésének *lehető-*

ségét, amennyiben az objektumokon a mennyiségek jelen vannak. A paraméter objektivitása attól függ, mennyire adekvát megfelelési viszony áll fenn az értelmezett paraméter értékei és az objektum mennyiségei közt. A tudomány fejlődése kimutatta, hogy nem minden értelmezhető paraméter objektív, vannak hamis paraméterek is, mint a mágneses tömeg vagy a test állapotától függő hőmennyiség.

A paraméter logikai szempontból tulajdonság, vele jellemezni lehet az objektumokat, de terjedelme a tulajdonságénál szűkebb. Rokon a „fizikai mennyiség" fogalmával is, de terjedelme szélesebb, mert magábanfoglalja a kémiai, biológiai mennyiségeket is. Az ellenkező előjelű azonos dimenziójú tulajdonságok is paraméterek, mert köztük a nulla érték szakadást, minőségi változást okoz. (Lásd később az elemi minőség definícióját.) A paraméter definíciójához több alapfogalmat használtunk fel. Lehetett volna az egyszerűség kedvéért magát a paramétert is alapfogalomként felvenni, de úgy nem lett volna elég világos sem tartalma, sem terjedelme.

Egységnek nevezzük az objektumon a paraméter egy tetszőlegesen *kiválasztott* pillanatnyi állapotát.

Mennyiségnek nevezzük az adott objektum állapotának azon részletét, amely a paraméter pillanatnyi állapotának felel meg. Az egység is mennyiség (mindig különös a többi általános mennyiséghez képest). *A mennyiség*, habár nem objektum, mégsem absztrakció: *reálisan létező objektumok állapota.* Mivel az objektum meghatározottsága időben változik, az objektumon a mennyiség minden időpillanatban más és más. A paraméter az ilyen különböző mennyiségek sorozatának absztrátuma, ahol a különböző állapotoktól (különböző értékektől) elvonatkoztatunk, s megmarad a közös, a dimenziószerű paraméter. A paraméter fogalmi tartalmát azok a különböző mennyiségek képviselik, amelyek lehetővé teszik egy elmélet felállítását és az elméleten belül szereplő paraméter különböző értékeinek, a mennyiségek sorozatának definíciószerinti mérését. Mint ahogy a tömeg fogalmának tartalmát azok a mérések, pályaszámítások stb. szolgáltatják, melyek különböző tömegek esetén különböző eredményekhez, azonos tömegek esetén azonos eredményekre vezetnek. Ezek a kísérletek és jelenségek mutatják ki a paraméter tartalmának, a mennyiségeknek létét az adott objektumon. A paraméter objektív tartama nem abban rejlik, hogy az illető paraméter „mint olyan", vagyis mint absztrakció létezik magán az objektumon. Mint mondottuk, a paraméter absztrakció, és csak a mennyiség a konkrét, a valóságban létező. A paramétert az emberi elme a megismerés, a leírás tömörségének fokozására dolgozta ki (végtelen sok állapot összefogására). Novobátzky mutatott rá arra, hogy a fizika egyes ugrásszerű fejlődési szakaszainak kiindulópontja mindig egy-egy új paraméter, új fizikai mennyiségi felismerése és bevezetése volt. (2: 13—15. o.)

Értéknek nevezzük egy paraméter bármely objektumon levő mennyiségének és a kiválasztott egységnek azt a *viszonyát*, melynek ismeretében a mennyiség egyértelműen meghatározható, rekonstruálható. Ha egy paraméter az adott objektumon nincs jelen, az adott objektumra nem jellemző vagy rajta kimutathatatlan, egyezményesen mondjuk azt: értéke az objektumon nulla. Az ilyen nullponttal rendelkező mértékskálákat *„természetes"* mértékskálának nevezzük, mert a nullának valóban a jelen-nemlét felel meg, pl. a Celsius hőmérsékleti skála nem természetes mértékskála, viszot a Kelvin-féle abszolútskála igen. Az érték magában foglalja a szám fogalmát, de terjedelme tágabb, mert érték a vektor, a tenzor is.

Paraméternek csak olyan meghatározottságot nevezünk, amelyen a fent definiált értékfogalom értelmezhető, és amely a nulla értéket a fenti értelemben veszi fel.

Az egység és az érték segítségével valamilyen mértékrendszerben minden mennyiséget, vagyis az objektumok összes állapotait kifejezhetjük. „Ha „A" paraméter egységét „a"-val jelöljük, az értéket pedig „a'"-val, akkor *a mennyiség fogalmi tükröződését* az „$a\alpha$" szorzat képviseli pl.: 15 m. Ha egy paraméternek van ellentétes párja is, úgy megkülönböztetésül előjelet is írnak. Míg a mennyiség valóságos állapotot jelent, addig az ilyen fogalmilag rekonstruált mennyiség az előbbinek a tudatban való tükröződése, tehát nem realitás.

Míg a konkrét mennyiség az objektum állapota, s a paraméter ilyen állapotok sorozatának közös absztrátuma, addig az érték már szubjektív jellegű: mindig feltételezi a mérő szubjektumot, amely kiválasztja az egységet, a mennyiség és az egység közt absztrakt viszonyt értelmez. Az érték relatív jellege az egység kiválasztásában és a viszony értelmezésében fejeződik ki. Más egység, más viszony értelmezésekor az érték is más lesz. Ugyanakkor az érték a valóságban létező mennyiségek egyértelmű viszonyát tükrözi. Tehát amilyen arányban állnak a kiválasztott különböző egységek, épp olyan arányban fognak állni (az értelmezett viszonynak megfelelően) az ugyanazon mennyiségről kapott különböző értékek is. Ez fejezi ki az értéknek az egységhez kapcsolódó objektív tartalmát.

Példák: A tömeg az elemi részecskék (objektumok) paramétere, mert 1. bizonyos kölcsönhatásaikat meghatározza, ezeken a kölcsönhatásokon keresztül a részecskék tömege mérhető (tömegspektrográf); 2. a kölcsönhatások folyamán egymásba átalakuló részecskéket folyamatosan jellemzi, vagyis a részecskék minden pillanatban rendelkeznek tömeggel; 3. az elektron nyugalmi tömegéhez mint egységhez való arányával (az értékkel) a tömeg pillanatnyi állapotát (a tömeg mennyiségét) kimerítően jellemezni lehet (pl.: a proton tömege kb. 1836,11 elektron tömegével egyenlő).

Hasonlóan az elemi részecskék paramétere a töltés, spin stb., a testek „fizikai mennyiségei" általában paraméterek.

A kémia is paramétereket használ a kémiai anyagok és kölcsönhatásaik jellemzésére. Pl.: reakció-sebesség, hidrogénion koncentráció, kémiai potenciál. Ezeken kívül a kémia sok, lényegében fizikai „állandóval" is jellemzi az anyagokat, ezek az „állandók" a különböző kölcsönhatások során *változnak*, különböző körülmények közt más-más értékekkel rendelkeznek, mérhetők, tehát paraméterek (forrpont, fagypont, keménység, viszkozitás, színelnyelő, színvisszaverő stb. képesség). A biológiában már bonyolult paraméterkomplexumokkal (egyszerre sok paraméter külön névvel jelölt összefüggő egészével) jellemeznek, és mérés helyett egyszerű megfeleltető — összehasonlító — módszerekkel ismerik meg, rekonstruálják az egyes biológiai testeket. De hogy a szervek stb. fogalma szintén paraméterek és részminőségek halmazának kombinációja, azt az is mutatja, hogy pl. az ősleletek meghatározását pontos mérések — paraméterek mennyiségének megállapítása — útján végzik, ezek ismeretében rekonstruálják a leletet. A biológia sajátos jellemzői, mint az anyagcsere, vitalitás stb. szintén jellemezhetők paraméterekkel, mint pl. a vér és a sejtállományok mennyiségi vegyi összetétele, vitaminok, hormonok eloszlása stb.

Az orvos is mérések, paraméterek (hőmérséklet, vérnyomás, fehérvérsejt, pulzus stb.) mennyiségének meghatározása segítségével ad diagnózist, azaz rekonstruálja a beteg meghatározottságát, állapotát.

A társadalomtudományok is paraméterek — „statisztikai adatok" — útján állapítják meg a társadalom, a közgazdaság pillanatnyi állapotát, meghatározottságát (bizonyos anyagok termelése, termelékenység, népsűrűség, egyes osztályok aránya, hatalmuk absztrakt nagysága, forradalmi aktivitás stb.). A társadalom természetesen nemcsak statisztikai adatokkal jellemezhető, de elvben minden jellemzője paraméterek értékeire vezetők vissza.

A paraméter meghatározásának első pontja biztosítja a paraméter objektív jellegét. Ui. minden — a mennyiségek —, ami kimutatható, mérhető, objektív eredetű. A 2. pont biztosítja, hogy paraméter alatt ne egyszerű adatot, hanem változó mennyiségű, folytonos vagy diszkrét lehetséges értékekkel rendelkező jellemzőt értsünk. Pl. az, hogy „x tárgy nagy", nem lesz — a definíció értelmében — a tárgy paramétere, mert összezsugorodva nem feltétlen marad a tárgy „nagy". Viszont a tárgynak a nagysága, vagyis hosszanti stb. mérete már paraméter, mert folytonosan jellemzi a zsugorodó tárgyat. A „nagy" egy bizonyos értelemben vett *érték*. Ugyancsak ez a pont biztosítja, hogy a változékony objektumokat, folyamatokat egyáltalán le lehessen írni, mert ezzel a módszerrel az objektumok különböző állapotainak végtelen sorát összefogjuk egy viszonylagos állandóságot biztosító fogalommal, a paraméterrel. A 3. pont biztosítja, hogy a tulajdonság állapotát más tulajdonságoktól függetlenül — önmagának egy másik állapotához. ti. az egységhez való viszonyával — egyértelműen meg tudjuk határozni. Ez biztosítja, hogy paraméter alatt ne értsünk olyan bonyolult tulajdonságkomplexumot, melynek különböző állapotai közt több minőségi különbség is van. Pl. hogy ne legyen paramétere — a definíció szerint — az ebihalnak, hogy kopoltyúval lélekzik, mivel az átalakult ebihalnál a béka tüdejét nem jellemezhetjük absztrakt módon a kopoltyúhoz való puszta viszonyával. Ilyen kimerítő jellemzéshez sok tulajdonság együttes összehasonlítása volna szükséges.

Elemi minőség

Elemi minőségnek nevezzük az objektumokon bármilyen mennyiséggel jelenlevő paramétert. (A 0 értékű paraméter nincs jelen az objektumon, ezért nem is mennyiség.)

Mivel a paraméter absztrakció, az elemi minőség is az. A kételőjeles paramétert alkotó tulajdonságok tetszőleges értékű mennyiségei két elemi minőséget alkotnak. Minden minőségpárhoz tartozik az objektumoknak egy harmadik minőségi állapota, amikor az adott paraméter nem értelmezhető a tárgyon, vagyis értéke nulla. A csak előjelben különböző paramétereket az előjel megadásáig azonosaknak tekinthetjük, s a „paraméterpárt" a későbbiekben is csak egy matematikai változóval jelöljük, de ennek előjelét konkrét esetben mindig ki kell tenni.

Azt mondjuk, *egy objektum az adott elemi minőség állapotában* van, ha a megfelelő paraméter tetszőleges értékkel mint mennyiség jelen van a tárgyon.

Pl.: a testek paramétere pozitív vagy negatív elektromos töltésük nagysága. Eszerint a testek három elemi minőségi állapotban lehetnek: vagy pozitív, vagy negatív töltése van a testnek, vagy elektromosan semleges. A testeknek elvileg minőségük az is, hogy térfogatuk, felületük, pozitív értékkel rendelkező térbeli méreteik *vannak* (itt ellentétes minőség nincs, éppúgy mint negatív tömeg sem létezik).

Mennyiségi változásnak nevezzük azt a folyamatot, amikor egy objektum egyes (de legalább egy) paraméterei különböző mennyiségek során haladnak át.

Minőségi változásnak nevezzük azt a folyamatot, mikor egy elemi minőség mennyisége (tehát paraméterének értéke) nullára csökken vagy nullától különböző értékkel megjelenik a tárgyon, *vagyis ha egy paraméter eltűnik, vagy megjelenik* az objektumon.

Elem, modell, struktúra

Elemnek nevezzük egy elméleten, egy objektumot leíró gondolatsoron belül az egyszerűen csak megnevezett vagy a csak gyakorlatilag meghatározott objektumról alkotott fogalmat. Meghatározottságát nem írjuk le, vagy azért nem, mert nem ismerjük, vagy azért nem, mert máshol már leírtuk, ismertnek feltételezzük, vagy mert ismerete az adott gondolatkörben nem lényeges. Az objektumnak egyszerűen csak egyediségét jelöljük meg egy névvel. Az elemnek ezzel bizonyos stabilitást tulajdonítunk, különböző mennyiségi, esetleg minőségi állapotokat vehet fel, miközben egyediségét nem veszti el, meghatározottsága ugyanis nincs szoros határok közé szorítva, s az elem addig megmarad elemnek, míg változásai, átalakulásai folyamán a gyakorlati meghatározás ismertető jegyét magán viseli. Így lesz az elem a tárgyakról alkotott fogalmaink stabil építőkövévé. Az elem a rész fogalmával rokon. Részekből építjük fel gondolatban az objektumokat. Ez az objektumokról alkotott tudományos fogalmak egyik fő jellemvonása. A matematikában elem a szám, a változó mennyiség vagy a pont, melyekből a matematikus felépíti mennyiségtani és geometriai alakzatait. Az elem viszonylagosságát példázza a vonal esete, mely pontokból mint elemekből épül fel, de ugyanakkor a síkidomok geometriájában a vonal, illetőleg a szakasz elemeként lép fel. Ugyanígy a testek geometriájában a síkidomok és a vonalak az elemek.

Modellnek nevezzük az elméletileg meghatározott objektumot (anyagi objektumok meghatározottságáról alkotott fogalmat). A modell tehát egy vagy több elemnek — az elemi minőségeik, esetleg paramétereik értékei által meghatározott — állapota. Így azonos elemekből teljesen különböző modellek keletkezhetnek, ha az elemek egymáshoz viszonyított állapotai minőségileg különbözőek. Végső soron az objektum modellje alatt az elemek és az őket összekötő, állapotukat megadó elemi minőségek és paraméterértékek összességét kell érteni, le egészen az alapelemekig, vagyis az elemeket mint modelleket is tovább kell bontani, amíg csak lehetséges. Modellek pl. az egyes szaktudományok által definiált H_2O, gáz, kőzet, He atom, ferrit, ízeltlábú stb. Az egyes modellek a konkrét minőségek egyszerűsített tudati tükröződései, mint ilyenek sohasem egyeznek meg az eredeti minőséggel. Míg a modellt nominálisan definiáljuk, tehát tökéletesen „ismerjük", addig a minőséget sohasem ismerjük teljes egészében. Az utóbbinak a megismerése csak a befejezett megismeréssel válnék teljessé.

A modell szó hétköznapi értelme tágabb az általunk használtnál, s csupán azért használjuk a helyesebb „elméleti modell" kifejezés helyett, mert ez nehézkes.

Struktúrának nevezzük az elemek egyediségétől elvonatkoztatott (szimbolizált elemekből álló) modellt. Így különböző elemekből álló, különböző objektumoknak is lehet azonos struktúrájuk. A struktúra ilyen meghatározása

után magyarázatot nyer Szvigyerszkij azon kijelentése, hogy a minőség az elemek és a struktúra egysége, illetve helyesebb a minőség helyett modellekről beszélni. Szvigyerszkij megfelelő definíciói:

1. Elem alatt az összességükben adott jelenségeket vagy folyamatot alkotó tetszőleges jelenségeket, folyamatokat, szintúgy az egészükben valamely új tulajdonságot adó jelenségek tetszőleges tulajdonságát, végül az új viszonyt alkotó tetszőleges viszonyok bármelyikét értjük.

2. A struktúra fogalma alatt az egész elemei kapcsolatának módját, elvét, törvényét értjük; az elemek viszonyainak rendszerét az adott egész keretén belül. (3: 13., 18., 60. o.) Mint látjuk, Szvigyerszkij az elem fogalmát a rész fogalmával azonosítja. Ez véleményünk szerint helytelen. Az elem és a rész fogalmak terjedelmei ugyanis csak átfedik egymást, de nem azonosak. Pl. a több elemből (részből) álló egység, mely még nem adja ki az egészet, szintén rész, de nem elem, hanem modell. A fordított esetre a továbbiakban adunk példát.

Az elmondottak szemléltetésére vizsgáljuk meg az objektumokat pl. elektromos töltésük szempontjából. Mikor egy testről megállapítjuk, hogy elektromos töltése pl. negatív (ezzel a testről bizonyos minőségi képet alakítunk ki), hallgatólagosan a következőkép építjük fel az adott objektumról kialakuló modellt: A testek atomokból mint elemekből tevődnek össze. Az atomok a maguk részéről szintén elemekre bomlanak, atommagra és elektronokra. Az atomokból kiszabadulhatnak az elektronok. A negatívan töltött elektromos test nem más, mint olyan atomok összessége, melyeken több az elektronok száma, mint az atommagokban levő pozitív töltések összege. Mivel figyelmünk csak az elektromos töltés jelenlétére irányul, a test minőségéről kialakított fogalomban nem szerepel közvetlenül az atomok belső felépítettsége, és nem szerepel az atomok egymáshoz való kapcsolódásának módja, szintúgy az elektronok jelenlétének magyarázata sem. Az adott objektum modelljét csak az elektromos töltés szempontjából vizsgáljuk meg, és figyelmen kívül hagyjuk a tárgy meghatározottságának többi oldalát. Így fogalmunkban elemként szerepelnek az atomok és az elektronok, struktúraként szolgál az atomok elhelyezkedésének a tapasztalatból ismert képe, vagyis az adott tárgy külső alakja. Az elektronok elhelyezkedését pedig úgy fogjuk fel, hogy az atomok között vannak. A negatívan töltött test ezen leírt minősége a valóságnak nagyon durva, első megközelítése. Ugyanezt a meghatározottságot a fizika módszereivel fokozódó pontossággal „modellálhatjuk". Először a klasszikus mechanika molekula-térrács szerkezetének, valamint a hőmozgás fogalmának segítségével közelíthetjük meg a valóságot, majd a kvantummechanika módszereivel, mely a testet már mint mozgó atommagok, hozzájuk csatolt elektronok és a szabad elektronok úgynevezett felhőjének együttes harmonikus mozgását írja le, figyelembe véve a legpontosabb mozgástörvényeket. Ez az utóbbi kép adja a tudomány mai fejlettségi fokán a legpontosabb képet egy elektromosan töltött testről. Már nem statikusan szemléli az adott testet, hanem mint a természet törvényei által szigorúan megszabott bonyolult állandó mozgást a tér egy részletében.

Ez a modern tudomány fogalomalkotásának tipikus esete, amikor az objektum minőségét fokról-fokra haladva ismerjük meg. E fokozatok során az elemeket rendszerint újabb elemekre bontjuk, s a struktúra mind komplexebb, összetettebb lesz, és egyre inkább a tárgy meghatározottságának megfelelően írjuk le. A fizikában a mozgások leírására rendszerint az első, második stb.

közelítő számítást végzik el egymás után, ahol a második közelítés kiinduló adataiként az első közelítés eredményeit használjuk fel, de az alkalmazott törvényszerűségek (mozgásegyenletek vagy más képletek) egy fokkal mélyebbre hatoló, a modell struktúráját nagyobb pontossággal feltáró módszerek. Az objektum megismerésének ez a lépcsőzetes, egyre mélyebbre hatoló, mind nagyobb közelítéssel érvényesülő módja a tudományos fogalomalkotás legfontosabb módszere.

Egy negatívan töltött test akkor szenved *minőségi változást*, mikor elektromos töltése az elektronok elveszítésével fokozatosan csökken, túlhaladva a semleges állapoton (nulla töltés), pozitív töltést vesz fel. A minőség változását olyan jelenségek mutatják, mint az elektromos vonzás és taszítás megszűnése, majd a másik minőségi változást az ellenkező elektromos töltéssel rendelkező testekkel való kölcsönhatás megváltozása: az eddigi vonzás taszítássá, a taszítás pedig vonzássá változik.

Másik példaként tekintsük az égitestek mozgását. Ha két égitest összenergiája negatív, vagyis a vonzásban megnyilvánuló potenciális energia nagyobb, mint a röpítő erőben megnyilvánuló kinetikus energia, úgy a két test egymás körüli mozgást fog végezni, állandóan egymás közelében maradva. Ilyenkor kör- vagy ellipszispályán mozognak. Ha a test kinetikus energiája fokozódik, az összenergia pozitívvá válik, a mozgásban minőségi változás áll be, a tehetetlenség legyőzi a vonzást, s a két test egymástól eltávolodik, egymástól függetlenné válik. Az eddig egységes rendszer két különálló egyedre bomlik. A testek pályája egymáshoz képest hiperbola lesz. Ezzel az esettel találkozunk a bolygóközi rakétáknál, mikor is kellő sebességre téve szert, a Földtől mindörökre eltávoznak, s nem a Földdel rendszert alkotó szputnyikok (mesterséges holdak) lesznek, hanem a Földtől független, önálló, mesterséges bolygóvá válnak a naprendszerben. A két határeset közt a nullaenergiához tartozik a parabola alakú pálya esete, amikoris elvben a két test egymástól a végtelenbe távolodik, sebességük lassan nullára csökken. Az égitestek mozgási állapotának változásával párhuzamosan figyelemmel kísérhetjük a pályaalakot megtestesítő geometriai görbék „minőségi változását" a síkgeometrián belül. Mint tudjuk, az ellipszis, parabola, hiperbola — gyűjtőnevükön kúpszeletek — olyan pontok mértani helyei, melyeknek egy egyenestől és egy ponttól (fókuszpont) mért távolságuk aránya állandó. Az ellipszisnél ez az arány kisebb, mint 1, a hiperbolánál nagyobb, a parabolánál pedig. 1. Az utóbbi határeset jelenti tulajdonképp a *dialektikai* értelemben vett nullát, ebben az esetben ui. egyik távolság sem nagyobb a másiknál, mindkettő egyforma. Az arány mint paraméter tulajdonképp akkor rendelkezik „abszolút értékkel", amikor az egyik mennyiség nagyobb, mint a másik, s így az összehasonlítás valamelyik mennyiség javára eldől. Mikor ez az arány átbillen a túlsó oldalra, a másik mennyiség lesz a nagyobb, ebben az esetben történik a minőségi változás, a domináns szerep megváltozása, s ekkor lép át az arány a „természetes nullpontján", mely az 1 arányszámmal fejeződik ki. Tehát „k" arány paramétere a „log k", mely $k = 1$ esetén 0. A parabola esetében az elemeket, melyekből a modell felépül, a pontok képezik, a struktúrát a ponttól és az egyenestől mért távolság aránya jelzi, s a modell elvi definíciója így hangzik: azon pontok összessége, melyeknek egy ponttól és egyenestől mért távolsága azonos.

A kúpszeletek minőségi változását figyelemmel kísérhetjük a térgeometriában is. A kúpszeletek természetes keletkezési módja a kúp és a sík kölcsönös metszete. Ha a kúp palástja és a sík közötti szög a kúpon kívül helyezkedik el

(pozitív), úgy kört vagy ellipszist kapunk metszésvonalként. Ha a kúpon belül (negatív szög) helyezkedik el, úgy hiperbolát kapunk. Az átmenetnek, a nullafokos szögnek, a parabola felel meg. A sík és palást szöge tehát minőséget jelölő paraméter, mely előjelének megváltozásával vagy abszolút értékének megjelenésével minőségi változást idéz elő az illető objektumon, a metszésvonalon. Elemek a sík és a kúp — ezek felépítettségéről nem beszélünk; a struktúrát a „közös pontok" vagy „metszésvonal" fogalma adja. Modell a kész kúpszelet. Látjuk, hogy ebben az esetben az elemek (kúp, sík) nem részei a modellnek, hanem épp fordítva, az elemeknek része a modell. Ez is mutatja, hogy Szvigyerszkij elem-meghatározása nem mindenütt használható. Az elem és a rész fogalma csak átfedik egymást, de mindkettő terjedelmének van a másikétól eltérő része. Mert a kúp nem része a kúpszeletnek, s mint láttuk, az elemekből felépített részek nem elemek.

A bolygóközi rakéták példája elvezetett bennünket a matematika területére. Szemléletesen láthattuk, mily szoros kapcsolatban van egy-egy valóságos tárgy minősége a matematikai modellekkel: utóbbiak az előbbi szimbolizált képei. Ellentétben az elterjedt felfogással, a matematika is tele van minőségi különbségekkel, problémái sok esetben minőségi természetűek. Ha megnézzük a struktúra fentebb adott definícióját, akkor a matematika meghatározását a következő alakban adhatjuk meg: A matematika azon tudomány, *mely a szimbolizált elemekből felépített lehetséges modellek struktúráját logikailag analizálja.*

A matematika a meghatározottsággal a szó teljes mennyiségi és minőségi értelmében foglalkozik, nem pedig csak mennyiségi viszonylatban (mint azt a filozófiai és matematikai könyvek állítják Engelstől indíttatva). Erre élő bizonyíték a két különböző előjel és a nulla mint elemi minőségek létezése; pl. a másodfokú matematikai egyenleteknél a diszkrimináns mint előjelével minőséget jelző paraméter (mely a kúpszeletek, az algebrai és parciális differenciál-egyenletek stb. különbségeit jelzi), továbbá az első és a második differenciál-hányados előjele vagy *nemléte* mint a függvények menetének összes minőségi különbségeit jelző elemi minőségek (monoton emelkedés, csökkenés, konkáv-konvex görbület; maximum, minimum, inflexiós-különleges-szakadáspont stb.), valamint az egyenletrendszerek determinánsának nulla- vagy ettől eltérő értéke stb. Természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy a matematika az *anyag minőségi* különbségeit tükrözi; hanem azt, hogy az anyag *struktúrájának* minőségi különbségeit.

A biológiai és a társadalmi modellek is struktúrával rendelkeznek. Mikor e tudományok eljutnak arra a fokra, hogy e struktúrákat szimbolizált elemek segítségével egzaktan tudják tárgyalni, akkor — a definíció értelmében — ezek a tudományágak is a matematika új ágai lesznek. Ez a tény támasztja alá a hitünket abban, hogy valamikor a biológiai és a társadalmi tudományok is — általános értelemben vett paraméterek és értékek segítségével — a matematika valamilyen új eszközeivel fogják leírni vizsgált objektumaikat.

A fizika, megismerve a vizsgálatai tárgyát képező objektumokat, egyre kisebb elemekre bontotta őket. Ez a fokozatos lebontás két ágra válik. Az egyik a molekulákon, atomokon, atommagokon, elektronokon keresztül az elemi részecskékhez vezet. A mai fizika legnagyobb problémája éppen az, hogy az elemi részecskék milyen elemekre bonthatók. Egyesek véleménye az, hogy ezek is további részecskékre bomlanak. Azok a tudósok, akik a gravitációs, elektromágneses jelenségek és magjelenségek egységes elméletét akarják képletbe

foglalni, tulajdonképpen amellett törnek lándzsát, hogy az elemi részecskék közvetlenül a fizikai mezők egy bonyolult mozgásban levő viszonylag állandó állapotai, vagyis elemeik azonosak a mező elemeivel. Az elemekrebontás másik vonala épp ide, a mezőhöz vezet. A fizika jelenlegi álláspontja szerint a mezők elemei a térerősséggel rendelkező pontok, melyekről semmi egyebet nem tudunk, csak hogy térerősségük értékeinek tér- és időbeli elrendeződése bizonyos egyenleteknek van alávetve (pl. az elektromágneses teret a Maxwell-egyenletek írják le).

A minőségi változás definíciójából látható, hogy ezt a jelenséget csak olyan folyamatokra értelmezzük, ahol a kiinduló és végső elemek ugyanazok. Helyesebben mondva minden minőségi változást — hogy megleljük *lényegének hordozóját:* a jelzőtulajdonságot (lásd a definíciót lejjebb) — azon a szinten kell elemezni, ahol a kiinduló és végelemek ugyanazok. Pl.: egy uránvegyület átalakulását ólomvegyületté nem vizsgálhatjuk kémiai szinten, mert a változás lényegét magfizikai jelenségek hordozzák. Továbbmenve: a kémiai változások jelzőtulajdonságát sem találjuk meg a legtöbb esetben a kémiában, mert ez fenomenológikus elmélet, csak a kiinduló és végtermékekkel foglalkozik, de nem írja le magát a folyamatot. A változás lényegét a fizikai kémia vagy még inkább a molekuláris kvantumechanika tárja fel, mert ez írja le a folyamatot változatlan elemek, atommagok és elektronok különböző állapotainak segítségével.

Minőségi különbség fogalma. Lehet minőségi különbség két objektum közt, ha ezek azonos elemekből állnak, de az elemek kapcsolatát jelző tulajdonságok mennyiségei csak minőségi változás útján tehetők egyenlőkké (vagyis a nullát át kell lépni). De minőségi különbséget kell tulajdonítani azon objektumoknak is, amelyek eleve különböző elemekből, esetleg azonos, de különböző számú elemekből állnak.

A mennyiség-minőség átmenet tétele

A mennyiség-minőség kapcsolat közismert tétele (a mennyiségi változások felhalmozódása során bizonyos értékek elérésekor minőségi változás lép fel) tulajdonképp nem a minőségi változás kritériumának általánosítása, mikor a minőségi változás pillanatát nem azon a paraméteren figyeljük, amelyik a változást elszenvedi, hanem egy másik, vele függvényszerű kapcsolatban levő paraméteren. Összetévesztések elkerülése végett azt a paraméterpárt, amelyik a minőségi változáson megy át (amelyik az értékének nullára csökkenésével vagy nullától különböző értékkel való megjelenésével a változást jelzi), az adott minőségi változás *jelző tulajdonságának* nevezzük.

Tétel: Minőségi változás következik be, és csak akkor következik be, ha egy tetszőleges, de valamely jelzőtulajdonsággal egyértelmű függvénykapcsolatban levő paraméter mennyiségi változások során eléri vagy átlépi az illető minőségi változás adekvát csomópontját. A minőségi változás adekvát csomópontjának nevezzük az adott paraméter azon értékét, mely az adott körülmények között az egyértelmű függvényszerű kapcsolat alapján a jelző tulajdonság nulla csomópontjának felel meg (ezzel egy időben lép fel a mennyiségi változás során).

Hogy a tételt bebizonyíthassuk, egzakt logikai nyelven is meg kell fogalmazni. Először a minőségi változás kritériumát ültejük át logikai nyelvre:

Minőségi változás következik be egy objektum A paraméterpárján, és csak akkor, ha a paraméterpár értéke a megfigyelés elején a_1, a megfigyelés végén a_2, A értéke a megfigyelés alatt monoton változik és $\mathrm{Sg}\, a_1 \neq \mathrm{Sg}\, a_2$. . . .(1)

Mivel Sg x az a függvény, melynek értéke $+1$, ha $x > 0$; 0, ha $x = 0$; és -1, ha $x < 0$; a fenti egyenlőség tagadása azt jelenti, hogy a_1 és a_2 előjele soha sem lehet egyforma, vagy nem lehet mindkettő egyszerre nulla.

A tétel logikai megfogalmazása kevésbé általános alakban:

Tegyük fel, hogy egy objektum A paraméterpárja függvényszerű kapcsolatban áll az objektum B, C, D stb. paramétereivel: $a = f(b, c, d. . .)$; és ugyanakkor pl. $b = F(a, c, d. . .)$ egyértékű monoton függvény a szerint. Konstans c_0, d_0, . . . értékek mellett *minőségi változás következik be, és csak akkor következik be, ha a megfigyelés* elején és végén észlelt b_1 és b_2 értékekre áll:

$$\begin{aligned} &\mathrm{Sg}\ (b_1 - b_0) \neq \mathrm{Sg}\ (b_2 - b_1). \ldots\ldots \text{ ahol} \qquad (2)\\ &b_1 = F(a_1, c_0, d_0, \ldots)\\ &b_0 = F(O, c_0, d_0, \ldots)\\ &b_2 = F(a_2, c_0, d_0, \ldots) \end{aligned}$$

Bizonyítás: Elégségesség. Ha (2) fennáll, úgy vagy $b_1 - b_0 \neq 0$, vagy $b_2 - b_0 \neq 0$, vagy mindkettő. Nem megy az általánosság rovására, ha feltételezzük, hogy pl.: $b_1 - b_0 \neq 0$. Ebben az esetben vag $b_1 < b_0 \leq b_2$, vagy $b_1 > b_0 \geq b_2$; vagyis $a_1 \neq 0$. Mert F monoton és egyértékű a szerint, valamint $b_0 = F/0, c_0, d_0 \ldots)$ és $b_1 = F/a_1, c_0, d_0 \ldots)$. Ha $a_1 < 0$, úgy $a_2 \geq 0$, és fordítva, ha $a_1 > 0$, úgy $a_2 \leq 0$ az előző egyenlőtlenségek és $b_k = F/a_k, c_0, d_0, \ldots)$ alapján. Tehát $Sg\ a_1 \neq Sg\ a_2$.

Szükségszerűség. Ha $Sg\ a_1 \neq a_2$, úgy vagy $a_1 \neq 0$, vagy $a_2 \neq 0$, vagy mindkettő. A bizonyítás általánosságát nem sérti, ha feltesszük, hogy pl. $a_1 \neq 0$. Ha $a_1 > 0$, úgy $a_2 \leq 0$, ha $a_1 < 0$, úgy $a_2 \geq 0$. Mindkét esetben, mivel F függvény monoton és egyértékű a szerint: vagy $b_1 > b \geq b_2$, vagy $b_1 < b_0 \leq b_2$. Tehát teljesül a tétel egyenlőség-tagadása (l. a (2) képletet).

A leírt tételnél a b_0 csomópont nem rögzített, mint az A paraméterpár 0 csomópontja, hisz más-más $c_0\, d_0 \ldots$ értékek mellett azonos $a = 0$-nál b_0 is más és más lesz. A tétel érvényes változó $c, d. . .$ értékek mellett is, ha $b = F(a, c, d. . .)$ függvény egyértékű és monoton $a, c, d. . .$ stb. szerint. Ekkor a csomópont függvényre folyik szét: $b_0 = F(0, c, d, \ldots)$. A tétel egzakt formáját általánosabban is meg lehet fogalmazni, de ez már tisztára matematikai felkészültség és alaposság kérdése. Filozófiai szempontból lényeges a tétel puszta létezése, helyes volta, akár szűk feltételek mellett is, hisz bizonyítja a filozófiai tételt: a mennyiség változása bizonyos értékek túllépésekor minőségi változáshoz vezet. A bizonyos értékek közelebbi meghatározása matematikai kérdés, de filozófiailag mindig adekvát csomópontról van szó. Ez a bizonyítás logikai hibamentességével döntő bizonyíték a materialista dialektika és a mennyiség-minőség átmenet tagadói ellen, akik Dhüringtől kezdve napjainkig (pl. G. A. Wetter jezsuita atya) nem győzik bizonygatni a fenti tétel helytelenségét.

A bizonyítás után a tételt egy szemléltető példán is bemutatjuk:

Az anyag fajlagos paraméterei (az objektumnak a bizonyításban szereplő D, E stb. tulajdonságai) és a hőmérséklet (B tulajdonság) a folyadékokban egy ún. P_t telített gőz nyomást határoznak meg (ez a folyadék apró gőz- és gázbuborékait a víz nyomása ellenében megtartó túlnyomás). A harmadik befolyásoló

körülmény a p_k külső nyomás (a C paraméter) és a p_t telített gőz nyomás eredője lesz. Ez az eredő (az A paraméterpár) az összes befolyásoló körülmény pillanatnyi állapotát képviseli az adott minőségi változás szempontjából. Ezért az eredő $p = p_k - p_t$ nyomás lesz a minőségi változás jelzőtulajdonsága. Ha a külső nyomás nagyobb, mint a belső, akkor p pozitív, és a folyadékban a buborkékok összenyomódnak, összeszorulnak, a test megtartja folyékony halmazállapotát, vagy a gőz összesűrűsödve lecsapódik. Ha a belső nyomás nagyobb ($p_t > p_k$), akkor a folyadék vagy az eredeti gőz megmarad gőznek. A folyékony és a gáznemű halmazállapot közötti minőségi változás jelzőtulajdonsága ez az eredő p nyomás (A paraméterpár), a változás *külső körülményei* a külső nyomás és a hőmérséklet (B, C). Hogyha a minőségi változást szabad levegőn, állandó nyomáson figyeljük meg (760 hgmm), akkor a hőmérséklet és p közt egyértelmű függvényszerű kapcsolat van, tehát amikor $p = 0$, vagyis a folyadékot forraljuk vagy a gőzt lecsapatjuk, akkor adott anyagnál a hőmérséklet egy adott t_p értékkel (b_0 csomópont) rendelkezik. A minőségi változás (forrás vagy lecsapódás) ezen a t_p „forrponton" mint dialektikai *csomóponton* megy végbe. A víz esetében s a fenti nyomás mellett ez 100° C (ill. a hőmérsékleti skála mai definíciója mellett nem is pont 100° C). Fizikailag elég helytelen a filozófiakönyvek kijelentése: 100° C-on forr a víz, s ez szép példa a mennyiségi változások minőségi változásba való „átcsapására". Sokkal helyesebb azt mondani, hogy a folyadékok akkor forrnak, amikor a melegítés folyamán a telített gőz nyomása eléri a külső nyomás nagyságát, mert ez elvileg mindig igaz (különleges eseteket képeznek az ún. metastabil állapotok). Ez a meghatározás azt a paramétert ragadja meg, mely a minőségi változást elszenvedi, tehát amelynek mennyiségi változása a nulla pontnál minőségi változást okoz. A hőmérséklet csak befolyásoló körülmény, melynek változása visszahat a jelző tulajdonságra is, de adekvát csomópontja nem egy állandó érték, függ a többi körülménytől (külső nyomás) is.

Az „elég nagy" és „elég kicsi" mennyiségek dialektikája

A modern fizika szerint a mikrofizikai mennyiségeknek elvben soha sincs abszolút pontos értékük. Bármely A paraméter értékét — a jelenség természetétől függő — Δa hibán belül megadni értelmetlen, és ennél pontosabban mérni lehetetlen. A makrojelenségek világában a mikroszkopikus fluktuációk miatt szintén minden paraméter rendelkezik valamely Δa kis hibával; ennél pontosabban lehetetlen értelmezni és mérni a paraméter értékét. (Planckot követve a fizikusok szerint minden fizikai mennyiség definícióját, értelmezését a mérésére kidolgozott eljárás, esetleg gondolatkísérlet jelenti.) Például az N molekulából álló gáz hőmérséklete állandó nyomás mellett csak $\frac{\Delta t}{t} = \frac{1}{\sqrt{N}}$ viszonylagos pontosságig rendelkezik fizikai értelemmel. Ugyanis a gázban a hőmozgás miatt állandóan ekkora nagyságrendű térfogat-, következésképp hőmérsékletingadozás van jelen (t jelzi a hőmérsékletet, Δt a hőmérséklet hibáját). Általában a vizsgált objektum méreteinek (a részecskék számának) növelésével, mint a fenti példában is, a relatív $\frac{\Delta a}{a}$ hiba csökken, a makroszkopikus jeleségeknél. Ez a hiba rendszerint nagyságrendekkel kisebb, mint a mikrojelenségeknél. A mérési eredmények közepes hibája még a mérendő mennyiség Δa határozatlanságánál is nagyobb, hisz a mérőeszköz is rendel-

kezik saját ingadozásokkal, s a mérési kölcsönhatásnál is fellépnek a mérendő mennyiséget megváltoztató hatások.

Tulajdonkép minden, a természetben lejátszó kölcsönhatási folyamatot „mérésnek" lehet tekinteni, olyan mérésnek, amelynek eredményét senki sem jegyzi fel, hanem a folyamat ilyen vagy olyan kimenetele „mutatja" a kölcsönhatásban szerepét játszó paraméterek értékét. Vagyis minden makroszkopikus folyamat a benne szereplő paraméterekre csak bizonyos pontosságig (rendszerint állandó *relatív* $\delta_0 = \frac{\Delta a}{a}$ hibával) „érzékeny".

Tegyük fel, hogy a folyamatra egy olyan külső körülmény hat, amely rendszerint az egyik A paraméter értékét $\Delta a'$ kis értékkel megváltoztatja. Ha A értéke „elég nagy" ahhoz, hogy a $\Delta a = \vartheta_0 a$ (Δa arányosan nő a-val) bizonytalanság nagyobb, mint a $\Delta a'$ kis hatás, akkor a folyamat makroszkopikusan éppúgy zajlik le, mintha ez a zavaró hatás nem is lépett volna fel, hisz a Δa-nál kisebb $\Delta a'$ eltérés eleve értelmetlen. Viszont, ha $\Delta a' > \Delta a$, vagyis a „nem elég nagy", úgy a hatás feltétlenül befolyásolja a jelenséget, minőségileg új helyzet áll elő: a $\Delta a'$ zavaró effektus megváltoztatja a folyamat eddigi jellegét.

Habár egyes folyamatoknál kimutatható valamely kis zavaró effektus, ez azonban a folyamat lényegét képező „nagy" effektushoz képest gyakorlatilag elhanyagolható, s a fizikus vagy a mérnök nem követ el nagy hibát, ha számításaiban a kis hatást nem veszi figyelembe, mintha nem is léteznék. Jóllehet abszolút szempontból minőségi különbség van a valós és a leírt folyamat közt, mégis a folyamat leírása mennyiségileg és minőségileg is *gyakorlatilag* helyes. Az ilyen számítások alapján épített berendezések a követelmények szerint dolgoznak.

Mindebből arra következtethetünk, hogy *gyakorlatilag* a minőségi változás nem akkor lép fel, amikor *abszolút* szempontból: amikor az illető paraméter értéke „kilép" a nullpontból, illetve „belép", hanem amikor gyakorlatilag „elég kicsivé", illetve „elég naggyá" válik a jelenségben szereplő azonos dimenziójú paraméterhez képest ahhoz, hogy a minőségi különbség *gyakorlatilag* is érzékelhetővé, kimutathatóvá váljék.

Ez az egyik magyarázata annak, hogy minőségi különbség van az „igen kis" és „igen nagy" mennyiségű objektumok között.

A másik jelenség azzal kapcsolatos, hogy az objektumok egyes paraméterei közt rendszerint nem lineáris függvénykapcsolatok állnak fenn, de kis változások esetén a nem lineáris függvény gyakorlatilag mint lineáris (minőségileg más) függvény viselkedik.

Tegyük fel, hogy objektumunk valamely két, A és B paramétere közt nem lineáris $b = f(a)$ függvénykapcsolat áll fenn, és hogy a nulla környezetében az f függvénynek véges deriváltjai vannak: $f'(0)$, $f''(0)$, stb. Ekkor f, Taylor tétele alapján, a hatványai szerint sorba fejthető: $b = f(a) = f(0) + a\, f'(0)\, \frac{a^2}{2}\, f''(0) + \frac{a^3}{6}\, f'''(0) + \ldots$ (ahol $f'(0)$, illetve $f''(0)$,... rendre az $f(a)$ függvény első, második stb. diferenciál-hányadosának értéke a nulla pontban. A matematikai analízisben részletes bizonyítást nyer a következő tétel: nullához tartozó a esetén az f függvény felírható a $b = f(0) + af'(0) + a^2R$ alakban (ahol R egy szám), és bármely rögzített Δb mellett megadható egy olyan a_0 érték, hogy az összes a_0-nál kisebb „a" értékekre az a^2R tag értéke kisebb, mint Δb. Ez azt jelenti, hogyha objektumunk változásai folyamán a B paraméter gyakorlati bizonytalansága Δb, akkor az olyan folyamatok esetén

ben, ahol a elég kicsi, vagyis mindig kisebb a_0-nál, az f függvényt lineárisnak tekinthetjük, s elhanyagolhatóak a sorbafejtésnél a lineárisnál magasabb rendű tagok, hiszen az ezáltal elkövetett hiba kisebb, mint amekkora hibára az adott jelenség gyakorlatilag „érzékeny". Tehát felírható, hogy $b \approx f(0) + af'(0)$.

Viszont ha $a \geqslant a_0$ és f valóban nem lineáris, úgy $f'(a)$ és $f(a)$ közt lényeges különbség van, s ilyenkor a „lineáris közelítés" nem írja le kielégítően a rendszert, sőt a négyzetes és többi magasabb fokú tagok minőségileg új jelenségeket okoznak. Például nagy sebességek esetén a klasszikus mechanika törvényeihez képest minőségileg új relativisztikus effektusok lépnek fel, s ugyanakkor a klasszikus mechanika nem más, mint a relativisztikus mechanika sebesség szerinti lineáris közelítése. Az ilyen minőségi különbségek azzal magyarázhatók, hogy a lineáris és a nem lineáris függvények közt minőségi különbség van. De hol itt a jelzőtulajdonság? Mi az, ami eltűnik vagy megjelenik (az adekvát csomópont megvan: a_0)? Ez: a sorbafejtés nem lineáris tagjainak összege.

A jelzőtulajdonság a négyzetes, illetve a többi magasabbrendű tag, melyeknek jelenléte (gyakorlatilag el nem hanyagolható nagysága) jelzi a nem linearitást, és hiánya (gyakorlatilag elhanyagolható volta) a linearitás elégséges feltétele. Hangsúlyozni kívánjuk, hogy a hiányt és a jelenlétet nem abszolút értelemben kell érteni, hanem gyakorlatilag: az illető kis mennyiség jelenléte elhanyagolható-e, vagy pedig figyelembe kell venni.

Az egyes tudományágaknak a feladatuk az, hogy az általános törvényszerűségek mellett megállapítsa, milyen folyamat milyen Δa vagy Δb hibára érzékeny, s a felismert törvényszerűségek milyen a_0-nál kisebb vagy nagyobb mennyiségek esetén érvényesek (vagyis kielégítő közelítést adnak). A fizika mozgásegyenletei kivétel nélkül csak közelítések, s a bennük szereplő paraméterek csak valamely a_0-nál nagyobb, illetve kisebb értékek mellett érvényesek. Így a klasszikus mechanika csak a fény sebességénél sokszorta kisebb sebességeknél érvényes. A relativisztikus mechanika csak kis potenciálisenergia-gradiens esetén nyújt kielégítő eredményt; a kvantummechanika és az elektrodinamika az elemi részecskék átmérőjénél kisebb térrészben lejátszódó folyamatokra nem alkalmazhatók, a termodinamika és a statisztikus mechanika értelmét veszti a kevés részecskéből álló rendszerek esetében.

Az általános törvények közelítő voltán túlmenően az egyes konkrét problémák megoldásánál a szakemberek az esetek többségében további linearizálást kénytelenek elvégezni a számítások leegyszerűsítésére, s szinte minden gyakorlati számításnál a kis véletlen effektusok tömegét hanyagolják el. A technika és a tudomány lenyűgöző sikerei bizonyítják, hogy az ilyen elhanyagolások, linearizálások — ha a megfelelő feltételeket kielégítik — teljesen reáisak, a gyakorlat igazolja őket.

Ha az „elég kis" és „elég nagy" mennyiségek közt nem lenne gyakorlatilag minőségi különbség, a tudomány, a technika és az egész emberi civilizáció még ma is az ókori fokon állna. De még a tudomány mai fejlettsége mellett is, ha nem lehetne elhanyagolásokat végezni, úgy puszta számolástechnikai nehézségek miatt egyetlenegy gyakorlati számítást sem győznének a szakemberek végigszámolni.

A végesség axiómája és az ellentétek harca

A természettudomány minden ága arról tanúskodik, hogy semmilyen mennyiség sem növekedhet monoton a végtelenségig anélkül, hogy előbb vagy

utóbb valamilyen minőségi változás elő ne állna az illető objektumon. A hegeli „rossz végtelen" soha sem áll elő a valóságban. A reális végtelenek nem lehetnek homogének, nem állhatnak azonos minőségű részekből, mint pl.: matematikában egy sorozat: $xo = 1, 2, 3, \ldots n \ldots$ Ezt a törvényszerűséget mint megfigyelési tényt így fogalmazhatjuk meg: Egy objektum bármely A paraméterén van legalább egy adekvát csomópont, amelytől kezdve a nagyobb értékek felé vagy értelmét veszti az A paraméter, vagy utána újabb adekvát csomópont következik, amelyre ugyanez vonatkozik. Így pl. a sebesség értelmét veszti c értéke után, a távolság — jelenlegi ismereteink alapján — az $R = \frac{c}{H}$ távolságnál (ahol c a fénysebesség, H pedig a Metagalaxis tágulásának ún. Hubble-féle állandója). A hőmérséklet, a nyomás növekedése is értelmét veszti, mikor a részecskék az anyag más, egyelőre ismeretlen formáivá alakulnak át, de ugyanígy lehetetlen bizonyos rendszámnál nagyobb rendszámú elemek elkészítése (habár még nem érték el a határt); egy adott berendezésnek mindig van maximális teljesítőképessége (amelyet elérve vagy túllépve a berendezés rendszerint tönkremegy), bizonyos típusú testeknek maximális méretük, egy hídnak maximális teherbírása, egy állatfajnak maximális méretei, a társadalomban határa van a különböző áruk termelésének, a gazdaságnak, az emberi teljesítőképességnek, életkornak, a népesség növekedésének stb.

Nevezzük a fenti törvényt a dialektika végességi axiómájának. Ezen axiómának nyilvánvaló következménye az alábbi állítás: Egy objektum bármely A paraméterének értéke, ha növekszik, mindig egy a_0 adekvát csomópont felé tart. Következésképp létezik egy másik, B paraméter, amely a nulla értékhez tart, ahhoz a nullponthoz, amelynek adekvát csomópontja az a_0 érték. Ez azt jelenti, hogy bármely paraméter értékének növekedése egy másik paraméter értékének csökkenését idézi elő, vagy másképp: Ha egy A paraméter növekedése közelít az a_0 csomóponthoz, akkor mindig létezik egy másik, B paraméter, melynek növekedése eltávolítja az A paramétert az a_0 értéktől. Nevezzük az ilyen paraméterpárokat ellentétes tulajdonságoknak, a megfogalmazott törvényszerűséget pedig az ellentétes tulajdonságok tételének. E törvényt a fejlődésre alkalmazva kapjuk: Ha egyes paraméterek változása közelít a fejlődés következő fokozatához, akkor feltétlenül léteznek más paraméterek, melyek növekedése viszont regresszív fejlődést eredményez. Azt a tényt, hogy ezek az ellentétes tendenciát megtestesítő paraméterek egy objektum sajátjai egyszerre, az ellentétek egységének nevezzük. Ha ezek az ellentétes paraméterek intenzív jellegűek, úgy beszélhetünk az „ellentétek harcáról" is. Az ellentétek harcára a legszabatosabb példa a termodinamikában az ún. Onsager-féle kereszteffektus, mely szerint egy zárt rendszerben bármely intenzív paraméter növekedése (csökkenése) egy másik intenzív paraméter csökkenését (növekedését) idézi elő.

Látható, hogy a minőségi változás általunk adott definíciója a végesség axiómájának segítségével *logikai következtetés útján* elvezet a dialektika magjához: az ellentétek egységének és harcának tételéhez.

Berecz György hívta fel a figyelmet arra, hogy a dialektika következetes alkalmazásának, s mint könnyű belátni, a javasolt végességi axiómának is érdekes következménye, hogy a világegyetem, amennyiben objektumnak tekinthető, a *newtoni értelemben* nem lehet végtelen. Ezt látszik igazolni Paál György legújabb kozmológiai munkája, mely kimutatja, hogy milliárd fényév nagyságrendű távolságban a galaxisok látható felülete nem csökken a távol-

sággal arányosan, hanem közelítőleg állandónak látszik. (4) Ez arra utal, hogy vagy a téridő szerkezete tér el a Newton-félétől, vagy az anyag tulajdonságai abban a távolságban és abban az elmúlt időpontban mások, mint jelenleg a mi Galaxisunk környezetében.

IRODALOM

[1] А. И. Чемов: Вещи, свойства и отношения. Москва, 1963.
[2] Novobátzky K.: A fizikai megismerés uttörői. Bp., 1959.
[3] В. И. Свидерский: О диалектике элементов и структуры. Москва, 1962.
[4] Paál György: Some remarks of empirical tests of cosmology. Mitteilungen der Ungarischen A. der W., Nr 54. Bp., 1964.
[5] A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1963.
[6] Диалектический материализм. Под редакцией А. Р. Макарова. Москва, 1960
[7] Философическая энциклопедия I—II. Москва, 1960., 1963.
[8] М. М. Розенталь: Принципы диалектической логики. Москва, 1960.
[9] И. Д. Андреев: Основные категории и законы материалистической диалектики. Москва, 1962.
[10] Воробев: Основные категории и законы материалистической диалектики. 1962.
[11] М. Корнфорт: Диалектический материализм. Москва, 1956.
[12] В. Г. Арансев: Основы материалестической философии. Москва, 1960.
[13] С. Т. Мелюхин: О диалектике развития неорганической природы. Москва, 1960.
[14] М. И. Руткевич: Диалектический материализм. Москва, 1960.
[15] Ризобин: Закон перехода количественных изменений в качественные. 1962.
[16] Зорин: Закон перехода количественных изменений в качественные. 1960.
[17] Краткий философский словарь. Москва, 1955.

ПРЕДЛОЖЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО ДЕДУКТИВНОГО ИЗЛОЖЕНИЯ КАЧЕСТВЕННОГО ИЗМЕНЕНИЯ

Габор Пернецки

В настоящей работе автор, исходя из основного понятия объекта и определенности (качества), стремится дедуктивным путем изложить проблематику качественного изменения. Подробной дефиницией автор вводит понятие параметра, родственное понятию физического количества данного знака, но обладающего более широким содержанием, обозначая носителя количественного изменения во всех отраслях естествознания. «Элементарное качество» определяется следующим образом: объект находится в состоянии данного элементарного качества A, если для него характерен параметр A какого угодно отличного от нуля значения. В связи с этим определением само собой разумеющимся кажется осмысление качественного изменения как момента появления и исчезновения элементарных качеств. Измерительная шкала параметров должна быть избрана таким образом, чтобы нулевое значение находилось после исчезновения и до появления этих качеств. В этом смысле качественное изменение происходит в момент уменьшения величины параметра до нуля и оставления им нулевой точки.

В работе демонстрируется доказательство положения о переходе количества в качество, производимое с помощью математического аппарата. Согласно этому доказательству, в процессе количественных изменений в момент достижения определенных величин (так называемых адэкватных узловых пунктов) наступает качественное изменение. Механизм таких качественных изменений становится понятным, если принять во внимание, что адэкватный узловой пункт представляет собой не что иное, как величин функционально соответствующую на данном параметре нулевой точке другого параметра.

В работе дается также определение понятий «элемента» и «теоретической модели». Под элементом автор понимает понятие отдельных объектов, взятых в качестве основных понятий при описании сложных объектов, под теоретической моделью — понятие объектов, теоретически построенных из элементов при учете значений элементарных качеств и параметров. Структура осмысливается автором как модель, состоящая из символизированных элементов. В связи с этим автор подвергает критике понятие элемента, данное Свидерским.

Автор определяет математику как науку, логически анилизирующую и конструирующую возможные структуры объектов, и обращает внимание читателя на то, что математика описывает не только количественную, но и качественную сторону структуры.

Далее, в той части работы, которая посвящена «довольно малым» и «довольно большим» количествам, автор показывает, что макроскопические качественные изменения практически происходят не в момент выхода параметров из нулевой точки и совершения обратного процесса, а лишь тогда, когда эти количества переступают малое критическое значение, характерное для данного конкретного явления. Т. е. практически качественное различие между объектами — носителями «довольно малых» и довольно больших» величин.

Для наглядного демонстрирования введенных понятий и описанных закономерностей в работе приводится несколько примеров из физики и математики.

В заключительной части работы автор вводит «аксиому конечности», согласно которой, в действительности возрастание параметров при конечных значениях причиняет качественное изменение объекта или уничтожение смысла параметра. С помощью этой аксиомы и дефиниции качественного изменения путем логического умозаключения автор выводит закономерность единства и борьбы противоположностей.

PROPOSAL FOR THE DEDUCTIVE TREATMENT OF QUALITATIVE CHANGE

by *G. Perneczky*

Beginning with the concepts of object and determinateness (quality) the treatise employs a deductive method in an attempt to encompass the subject-matter of qualitative change. The author introduces the concept of parameter and gives a full definition of it. Although it is related to the physical quantity with a given sign it has a broader meaning as the depository of quantitative change in all branches of natural science. He defines the „elementary quality" as follows: an object is in the state of the given elementary quality A if the parameter A having an arbitrary value different from zero is included in it. Understandably the author interprets qualitative change as a moment in the appearance and disappearance of qualitites. The scale of parameters must be chosen in such a way that the zero value is stated after the disappearance or before the appearance. Thus qualitative change takes place when the value of the parameter is reduced to zero or when it rises from zero.

The study illustrates the proof of the law of the transformation of quantity into quality by using a mathematical apparatus in which qualitative change occurs upon reaching certain values (the so-called adequate nodal points) in quantitative change. The mechanism of such qualitative changes becomes clear if the adequate nodal point is treated as the functionally corresponding value of the zero point of another parameter on the given one.

The work briefly treats the definitions of „element" and „theoretical model". By element the author means the concept of individual object taken as a basic concept in the description of complex objects and by theoretical model he means the concept of objects theoretically constructed from the elements by the aid of elementary qualities and the values of parameters. Structure, in his view, is a model composed of symbolized elements. Here he criticizes Svidjersky's concept of element.

The author defines mathematics as a science logically analyzing and building the possible structures of objects. He calls attention to the circumstance that mathematics describes not only the quantitative, but also the qualitative side of the structure.

In the section devoted to the concept of littel enough and large enough quantities the author shows that macroscopic qualitative changes actually arise not in the moment

of the parameters rising from or descending to zero, but only when these these quantities intersect a small value crucial and characteristic for the the concrete phenomenon. In other words there is a practical qualitative difference between the objects representing the little enough and large enough quantitites.

Several illustrations of the concepts and laws introduced and described by the author may be found in physics and mathematics.

Finally the author introduces the „axion of finity" in which the increase of parameters causes in reality the qualitative change of the object (in case of finite values), or destroying the meaning of parameter. With this axiom and the definition of quantitative change the study deduces the law of the unity and strife of opposites.

A világegyetem termodinamikájának problémájához. Miért tarthatatlan a világmindenség hőhalálának hipotézise?

A. POLIKAROV

Cikkünkben a *világmindenség ún. hőhalálának* kérdésével foglalkozunk. Ez a végkövetkeztetés, amely látszatra a termodinamika második főtételének a világmindenségre való kiterjesztéséből (Clausius) adódik, már több mint egy évszázada létezik és időszerűségéből mind a mai napig semmit sem veszített.[1] Engels, Boltzmann és mások[2] beható kritikának vetették alá, amely kritika nagy jelentőségű volt a helyes kérdésfelvetés és a szóban forgó végkövetkeztetések cáfolata szempontjából egyaránt. Cikkünkben a következő paradoxonnal foglalkozunk: ha a hőhalál bekövetkeznék, akkor már be kellett volna következnie. Erre az ellentmondásra Engels, Csernisevszkij és mások hívták fel a figyelmet.[3] A probléma a második főtételnek a világmindenségre vonatkozó alkalmazhatatlansága (illetve a korlátozott érvényessége).

Az a módszer, melyet e probléma megoldásánál alkalmazunk, analitikus módszer: Következetes elemzés alá vesszük a második főtételnek (megfogalmazásának) minden alkotórészét abban a vonatkozásban, hogy megengedhető-e a világmindenségre való kiterjesztése (általánosítása). Vita tárgyává tesszük ezenkívül, hogy a világmindenségre való kiterjesztése esetén melyek a törvénytől való eltérés különböző lehetőségei. E feladat megoldásakor ki kell küszöbölnünk az álmegoldást, nevezetesen azt, hogy a második főtétel nem alkalmazható a világmindenségre, meg kell vizsgálnunk az e téren mutatkozó elemi félreértéseket éppen úgy, mint az elgondolkoztató megfontolásokat és érveket. Megkíséreljük, hogy az utóbbiakkal megfelelő ellenérveket állítsunk szembe. Munkánkban tekintetbe vesszük a témánkkal foglalkozó irodalmat.

A hőhalál-hipotézis cáfolatáról

A második főtétel, mint ismeretes, azt állítja, hogy az *entrópia* állapotfüggvény ciklikus folyamatoknál zárt rendszerekben monoton nem-csökkenő.

[1] R. Clausius: Pogg. Ann., 125. 400 (1865). A mai irodalomból említsük meg az ezt a felfogást képviselő következő műveket: C. F. v. Weizsäcker: Die Geschichte der Natur. Göttingen, 1956. 38. o.; W. Westphal: Physik. Berlin—Göttingen—Heidelberg, 1953. 725. o.; A. Whitakker: Der Anfang und das Ende der Welt. Stuttgart, 1955.; N. Wiener: Mensch und Menschmaschine. Frankfurt, 1958. 23. és más oldalak.; W. Pons: Steht uns der Himmel offen? Wiesbaden, 1960. 47—48. o.

[2] F. Engels: A természet dialektikája. Marx—Engels Művei. 20. k. Budapest, 1963. Bevezetés.; L. Boltzmann: Vorlesungen über Gastheorie. II. rész. Leipzig, 1923. 90. §.

[3] F. Engels: A természet dialektikája. Bevezetés. Id. kiad.; N. G. Csernisevszkij: Válogatott filozófiai művek. III. köt. 535. o. (oroszul).; W. Nernst: Das Weltgebäude im Lichte der neueren Forschungen. Berlin, 1921. 32. o.

A második főtétel logikai analízise azt mutatja, hogy az két, egymástól független állítást tartalmaz, mégpedig az egyik az entrópia függvény *létezése*, a másik a függvény *növekedése* (vagy legalábbis konstans volta).[4] A második főtételnek a világmindenségre való alkalmazhatósága ellen *főként* olyan érveket használtak fel, melyek explicite a világmindenség (térbeli) *végtelenségére* épülnek. (Már itt világosan látható ennek a problémának és megoldásának a világmindenség mint egész szerkezetére vonatkozó általánosabb kozmológiai problémával való összefüggése.) Ezeket az érveket a következőképpen rendszerezhetnők:

Kérdésessé teszik, hogy *létezik* a világmindenség entrópiája. Kérdésessé teszik, hogy *növekszik*, és főként, hogy a végtelen világmindenségben az entrópia növekedése a maximum felé törekszik. Megállapítják, hogy a végtelen világmindenségben a rendszer zártságának feltétele nem teljesül. Különösen a világegyetem *végtelen energiakészleteire* hivatkoznak, melyeknek képeseknek kell lenniök arra, hogy a hőhalált legyőzzék. Megállapítják, hogy a törvényt véges rendszerekre mondották ki, s ennél fogva, hogy úgy mondjuk, hogy már eleve nem terjeszthető ki a világmindenségre. Ide tartozik az a próbálkozás is, hogy olyan folyamatokat fedezzenek fel, amelyekben nem érvényesül a második főtétel.[5]

Az érvelés egy másik fajtája *a termodinamika első és második főtétele közötti alárendeltségi viszony* fejtegetésén alapszik, illetőleg bizonyos kozmológiai felfogásokon, mint pl. a világmindenség stacioner felfogásán (általában anélkül, hogy annak térbeli végtelenségét *explicite* felhasználnák). A továbbiakban megkíséreljük annak bizonyítását, hogy az összes érvek — a legutóbb említett kivételével — nem helytállóak, illetőleg nem oldják meg a kérdést.

Találkozhatunk a következő megfontolással: Ha létezik a világmindenség entrópiája, akkor végtelennek kell lennie; de akkor mi az értelme annak, hogy növekszik?[6] Ez nem kiút, hiszen bevezethetjük a *specifikus* (térfogategységre vonatkozó) *entrópia* fogalmát,[7] és ennek segítségével ismét megfogalmazhatunk egy törvényt a specifikus entrópia világmindenségben való növekedéséről. Putyilov hangsúlyozza, hogy az elszigetelt rendszer, az entrópia és az egyensúlyi állapot fogalmának tartalma a világmindenségre való alkalmazásukkor minőségileg megváltozik[8]. A termodinamikában feltételezzük a rendszerre gyakorolt külső hőhatás realizálásának lehetőségét, de ez nem vonatkozhat a világmindenségre. Putyilov számára a világ izolált rendszer a szónak filozófiai értelmében, de nem az termodinamikai értelemben. Annak alapján, hogy a szokásos termodinamikai rendszerek és a világmindenség mikroszkopikus és makroszkopikus szemlélete között párhuzam áll fenn, Putyilov úgy véli, hogy a világ minden tárgyának entrópia összege (a totális makroentrópia) nem jelenti a világentrópiát(szuperentrópiát). Ezért nem tehető egyenlővé a szupertermodinamikai egyensúly a hőhalál fogalmával.

Hasonló gondolatmenetet találunk Milne-nél is. Abból az eljárásból kiindulva, amellyel az entrópia növekedést irreverzibilis folyamatoknál meghatározzuk (egy reverzibilis folyamattal való összehasonlítás és a környező

[4] T. Afanaszjeva—Erenfeszt: Zsurnal Prikl. Fiziki, 5(3—4), 3(1928) (oroszul)

[5] Az idézett (fenomenológiai) megfogalmazás emellett megsérti a második főtételt: nem a statisztikai megfogalmazásra vonatkozik, amely az eltéréseket is magában foglalja.

[6] Vö. J. D. van der Waals — Ph. Kohnstamm: Lehrbuch der Thermostatik· Leipzig, 1927. 43. §.

[7] H. Reichenbach: The Direction of Time. Berkeley—Los Angeles, 1956. p. 133.

[8] Putyilov, K. A.: A fizika tankönyve. I. köt. Moszkva, 1952. 708. o. (oroszul).

testekben való entrópiaváltozások megállapítása), ahhoz a végkövetkeztetéshez jut, hogy a világmindenségben entrópia növekedésről csak akkor beszélhetünk, ha minden benne lezajló folyamatnak van egy *olyan része, amelyet nem érint a folyamat*. Ezen a módon azonban kizárjuk a kozmikus folyamatokat, éppen azokat a folyamatokat, amelyek a kozmológia szempontjából a legérdekesebbek. Ezért van Milne azon a véleményen, hogy semmit sem állíthatunk a világmindenség (minden test) entrópiájáról. A kérdés, hogy az entrópia növekszik-e vagy sem, nyitva marad.[9]

Néhány szerző megpróbálja elkerülni a világmindenség hőhalálára vonatkozó végkövetkeztetést anélkül, hogy a premisszát — a második főtétel abszolút érvényességét — elvetné. Így Bavink arra a lehetőségre utal, hogy a világmindenség hőhalálának állapota valószínűleg csak aszimptotikusan következik be.[10] Maga F. Auerbach, ennek a felfogásnak a fő képviselője és előfutára állapítja meg: „Ez a meggondolás természetesen cseppet sem megnyugtató".[11] Ehhez még hozzá kell fűznünk: Alapjában véve ez a felfogás egy *kvázistacionárius* állapotot feltételez különleges átmeneti időszakkal, amely éppen a mi korunkkal esik egybe. Ez nyilvánvalóan fölöttébb valószínűtlen és képtelenség. Itt — úgyszólván ezeknek a szerzőknek az akarata ellenére — nyer bizonyítást felfogásuk tarthatatlansága. Ezeket az elgondolásokat ismétli néhány dialektikus materialista[12] is anélkül, hogy észrevenné: ezen a módon olyan álláspontokat képvisel, amelyek nagyon közel járnak a világmindenség hőhalálának felfogásához, sőt ettől csak néhány lényegtelen pontban különböznek. Hogyan lehet ezt a megállapítást a világegyetem felfelé fejlődésével összeegyeztetni? Vajon a világmindenség hőhalála felé fejlődés egy felfelé fejlődés?

A folyamatok sebességének és ennek következtében az egyensúlyi állapot helyreállítása relaxációs idejének a kérdése nem az általános termodinamikának, hanem a kinetikának a hatáskörébe tartozik. Ez a kérdés távolról sem olyan egyszerű, mint egyes szerzők gondolják. Elfelejtik azt a premisszát, hogy az érintett rendszer főképp *kifelé sugárzik*. Valójában minél nagyobb a rendszer, annál önállóbb, és annál inkább döntőek lesznek a belső hőátadás folyamatai is.

Az általános relativitáselméletből kiindulva, R. Tolman (1934) arra a következtetésre jutott, hogy lehetségesek olyan irreverzibilis folyamatok, amelyek nem érik el az entrópia maximális *értékét*.[13] De egyben azt is meg kell említeni, hogy ez a következtetés egy térben véges világmindenség modelljére támaszkodik. Tolman maga írja, hogy „a tartós változásnak ez a lehetősége abból a kozmikus modellből is előre látható, amellyel az előző fejezetben foglalkoztunk. . ." Itt egy *oszcilláló modellről* van szó, amely a világot két határ között állandóan kiterjedőként és összehúzódóként ábrázolja, mint

[9] E. A. Milne, Modern Cosmology and the Christian Idea of God. Oxford, 1952. p.149.

[10] B. Bavink: Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Leipzig, 1944. S. 283—284.

[11] F. Auerbach: Die Weltherrin und ihr Schatten. Jena, 1913. S. 57. — Azzal a próbálkozással szemben, hogy a hőhalálra vonatkozó következtetések érvényességét csak a térbeli-véges világmindenségre korlátozzák, joggal állapítják meg, hogy a fejlődésfolyamatnak végtelen térben sem kell szükségszerűen végtelen hosszú időt igénybe vennie. (J. Seiler: Philosophie der unbelebten Natur. Olten, 1948. S. 489.)

[12] G. Klaus: Jezsuiták, isten, anyag. Kossuth,' 1960.

[13] R. Tolman: Relativity, Thermodynamics, Cosmology. Cambridge, 1946. 131. §.

egy rugalmas ballont, amely homogén folyadékkal (gázzal) van megtöltve.[14] Ilyen feltevések mellett megmutatható, hogy elég egyszerű folyadék esetében (olyanéban, amelynél a belső folyamatok saját entrópiájuk növekedése nélkül zajlanak le), ideális reverzibilis folyamatok mennek végbe, és a világmindenség a kiterjedés- és összehúzódás ugyanezen állapotain fog keresztülmenni. Ámde összetett folyadék esetében a modellt képező elemek kiterjedését és összehúzódását entrópia-növekedés kíséri. Ezzel egyidejűleg fennáll a folyadékenergia növekedésének a tendenciája is (a gravitációs tér rovására), ami a modell-kiterjedés felső határának emelkedéséhez vezet. És itt fordul Tolman a kozmológiai modellek felé, amelyek *összes saját energiájának nincs határa*, és ennek következtében nincs összentrópia határuk sem; végül azt a következtetést vonja le, hogy el kell fogadnunk a vég nélkül lejátszódó irreverzibilis folyamatok lehetőségét. Ez semmiképpen sem megnyugtató megoldása a problémának, mert ellentmondásban van az energiatétellel. Ebben az értelemben egy kiváló perpetuum mobile tervezetre emlékeztet.

A maximum nélküli állandó entrópianövekedésre vonatkozó felfogást újabban a relativisztikus kozmológiától függetlenül igyekeznek a végtelen nem stacionárius világmindenség keretein belül megalapozni. Így K. P. Sztanjukovicsnak az a véleménye, hogy egy maximális entrópia állapot a világmindenségben az anyag strukturális formáinak a gazdasága miatt nem realizálható.[15] Posztulátumként mondják ki, hogy a világmindenségben mindig a különböző „részecskék" megszámlálhatatlan tömegű osztálya létezik. „Részecskén" tetszés szerinti önálló formációt (fotont, molekulát, csillagot, csillagrendszert stb.) értenek. Ekkor azonban az „abszolút egyensúly" fogalma (vagyis az egyensúly-állapotoknak egymástól csak egészen kis mértékben különböző sora) elveszti értelmét. Ezen a módon ténylegesen fennálló kölcsönhatások valószínűbb állapotokhoz vezetnek, miközben a világmindenségben levő anyag állapota megváltozik.

A világmindenség egyirányultságú fejlődésének ez a felfogása elfogadhatatlan, elsősorban a világmindenség klasszikus szemléletének a tarthatatlansága miatt. A szerző maga is hozzáfűzi: „Világosan látható, hogy a folyamat abszolút egyoldalú lefolyásának tételezése értelmetlen, és ellentmond annak, ami a valóságban megfigyelhető." Ami a végkövetkeztetését illeti, hogy „az entrópianövekedés a világmindenség látható területén nem olyan tény, amely a világmindenségnek az egyensúlyra való törekvését bizonyítaná, hanem eredménye az ‚előrehaladó' fejlődésre való törekvésnek (! — a szerző), a fejlődés során az anyag egyes formái és minőségei elhalnak, és helyükön újak keletkeznek", így az egész világmindenségre nem alkalmazható. Nemcsak a hőhalál hipotézisét tagadja, hanem az anyag mozgásformáinak minőségi állandóságát is világméretekben.[16]

[14] Uo. Kozmológiai modellje alapján Milne is azon a véleményen van, hogy a világmindenségben nem létezik végső állapot. (Milne: Id. mű.)

[15] K. P. Sztanjukovics: Az entrópia növekedés a végtelen világmindenségben. DAN SZSZSZR, 69, 795 (1949) (oroszul); A kozmológia kérdéseiről tartott konferencia jegyzőkönyve. VI. köt. Moszkva, 1959. (oroszul).

[16] Nem ok nélkül teszi fel a kérdést a marxizmus néhány bírálója, hogy vajon az entrópia növekedés Sztanjukovics felfogásában valóban felfelé ívelő fejlődési vonalnak tekinthető-e, és nem inkább degradációs jelenségként határozandó-e meg. (Vö. J. Boor: Das Problem der Entropie des Weltalls und der dialektische Materialismus. Osteuropa. Naturwissenschaft. 1959. Heft 2., S. 115.)

Vizsgáljuk meg R. Havemann megfontolásait is.[17] Havemann 1. az átviteli folyamatok véges sebességét és 2. a nyugalmi tömeggel összefüggő energiakészleteket emeli ki. Ezek a megfontolások komolyan elgondolkoztatnak. Ami az elsőt illeti, hallgatólagosan előrebocsátja, hogy a világmindenségben mindig vannak (keletkeznek) új csillagok, ill. létezik egy mechanizmus, amely az egyensúlyi állapotot megsérti. Ebben az esetben azonban egy petitio principiivel van dolgunk. Ezenkívül ezzel kapcsolatban még meg kell jegyeznünk: A csillagok elektromagnetikus sugárzása nem vezet kihűlésükhöz, hanem állandó hőmérsékleten történik (milliárd évek leforgása alatt). A kibocsátott sugárzás sorsa és ennélfogva terjedési sebessége is messzemenően irreveláns ezeknek a folyamatoknak a beszüntetésére. A második ponttal kapcsolatban azt kell mondanunk, hogy (eltekintve attól az állítástól, hogy a tömeg energiává alakul) ezek mellett a feltételek mellett a hőhalált csak olyan játéknak tekintjük, melyben a tömegnek semmi szerepe nincsen.[18]

A továbbiakban rámutatunk egy széles körben elterjedt félreértésre a „zárt" rendszer kifejezéssel kapcsolatban, amelyet a véges rendszerekkel azonosítanak.[19] A fogalom tartalmából (a definícióból) kell kiindulni, és nem a külső momentumokból. Zárt rendszeren olyan rendszert értünk, amely a környezettel nincsen semmiféle kölcsönhatásban. Egy ilyen rendszernek (az elmúlt és a jövőbeli) történetét törvények határozzák meg, és története egyértelműen adódik egy adott kezdeti állapotból.

Egyrészt a „zárt" és „nyitott", másrészt a „véges" és a „végtelen" fogalompárok éppenséggel nem esnek egybe. A „zárt" fogalom nem mond semmit a rendszer geometriai kiterjedéséről.[20] A végtelen világmindenség zárt rendszer, mert a világmindenségen kívül nincs semmi, ami ezzel a rendszerrel kölcsönhatásban állhatna.[21] Egyébként ugyanis nem érvényesek a megmaradási törvények. Ez azt jelenti, hogy nincsenek kiapadhatatlan energiakészletek, amelyek beáramlanak a világba. Ha elfogadjuk azt, hogy a világ nem zárt rendszer, ez azt jelenti, hogy „a világmindenség története (különösen a múltja) nemcsak a természeti törvények, hanem valami más által is meghatározott",[22] azaz, hogy elfogadjuk egy anyagon túli erő beavatkozását, ami nem lenne más, mint isten másfajta elnevezése. Ehhez hasonló nézetet képvisel Weyl „A nyitott világ" című könyvében.[23] A világmindenséget mint nyitott rendszert

[17] R. Havemann: Einführung in die chemische Thermodynamik. Berlin, 1957. S. 163—164.

[18] Hasonló megfontolást találunk Spülbecknél (O. Spülbeck: Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Berlin, 1957. S. 123.). Megfontolásának „csekély" hiányossága az, hogy általa a dolog lényege semmit sem változik.

[19] Lásd pl. B. Kienle-t, idézi Mayer „Kraft ist alles" c. művében. 59. o.; A. Viszlobokov: Az anyag és a mozgás elválaszthatatlanságáról. Moszkva, 1955, 45. és köv. oldalak (oroszul).; G. Klaus: Id. mű; A. Wenzl: Der Grenzebegriff „materia prima"... Sitzungsbericht der Bayrischen Akademie der Wissenschaften — Philosophisch-historische Klasse. 1958. Heft 1. S. 6. Ezt a kérdést helyesen világítja meg pl. R. Havemann (Einführung in die chemische Thermodynamik. S. 164—165.

[20] Ajánlatos észrevenni a különbséget, amelyet az orosz nyelv a „zamknutij" — egy megmaradási tétel értelmében zárt, izolált — és a „zakritij" — a riemanni geometria értelmében zárt — fogalma között tesz.

[21] Vö. H. A. Lorentz: Előadások a termodinamikáról. Moszkva, 1950. 32. §. (oroszul).

[22] M. P. Bronstein: A világ mint egész lehetséges elméletének kérdése. Megjelent a „Kozmikus fizika alapproblémái" c. gyűjteményes kötetben. Harkov—Kiev, 1934. 195. o. (oroszul).

[23] H. Weyl: The Open World. New Haven, 1932.

szemlélni szerinte annyit jelent, mint az anyag képződésének és eltűnésének folyamatait mint lehetőségeket elfogadni. Ebben az értelemben olvashatjuk H. Siedentopfnál a következőket: „Csupán az anyag folyamatos újraképződése, melynek lehetőségére fent már rámutattunk, tudná az entrópiatételt részben megszüntetni, minthogy a világ ebben az esetben nem zárt rendszer."[24] Ilyen „kiút" nem egyeztethető össze a materializmussal.

A legradikálisabb és egyben legmegalapozatlanabb kritikája a hőhalálnak az energiamegmaradás törvénye általánosérvényűségének explicit vagy implicit tagadásán alapszik.[25] Sahparonov ténylegesen minden véges tartományon belül végtelen energiakészletet tételez fel, amikor elutasítja a zárt rendszer létezését.[26]

A zárt rendszer fogalma tulajdonképpen szigorúan (stricto sensu) csak a világmindenségre érvényes. Eredetileg csak erre vezették be, és csak később terjesztették ki a véges zárt rendszerekre. „A világegyetemben — írja Leibniz — mindig ugyanaz az erő létezik, mert a világegyetemben a testek nem tudnak más erőkkel kapcsolatban állni."[27] Minden véges rendszer csak elvontan zárt, ténylegesen csak közeledik a külső kölcsönhatásoktól való elszigeteltség követelményéhez. Ez a közeledés annál nagyobb fokú, minél nagyobb részét fogja át az illető rendszer a világmindenségnek, és a tökéletes izoláltság ideális esetét akkor éri el, ha egybeesik a világegyetemmel. Ezt a tényállást Eddington mint a konvergencia elvét formulázza meg.[28]

Azt a helyes megállapítást, hogy a második főtétel nem abszolút törvény, néhány szerző tévesen indokolja, mégpedig empirikus-agnosztikus megfontolások alapján. Megállapítják, hogy ez a törvény a véges zárt rendszerekre vonatkozik, és „ennek következtében" a világmindenségre nem érvényes.[29] Az ilyen bizonyítás túllő a célon, mert eszerint minden általános érvényű törvény kérdésessé válik. Hasonlóképpen próbálják a teológusok az anyagmegmaradás tételének érvényességét kétségbevonni. Valójában a megmaradási tételek megsértése csak akkor lehetséges a végtelenségben, ha egy meghatározott zárt rendszerben is megsérthetők; mert megsértésük meghatározott helyen történik (nem pedig a téren kívül), ahol viszont megkonstruálható egy zárt rendszer.

A második főtétel általánosérvényűsége hogy úgy mondjuk empirikus cáfolatára irányuló próblkozásánál entrópia csökkenéssel járó konkrét (kozmikus) folyamatokra mutatnak rá: a csillagképződés folyamataira, különösen a csillagasszociáció kialakulására.[30] Ez azonban nem cáfolata a hőhalál hipo-

[24] H. Siedentopf: Entwicklung im Weltall. München—Düsseldorf, 1953, 23. o.

[25] N. A. Kozirjov: Kauzális vagy nem-szimmetrikus mechanika lineáris megközelítésben. Pulkovo, 1958. (oroszul).

[26] M. I. Schachparanow: Gegen idealistische Hypothesen über die Zukunft des Weltalls und gegen Entstellungen des II. Hauptsatzes der Thermodynamik. Sowjetwissenschaft. Naturwissenschaftliche Abteilung. Heft 3/1954. Vö. még G. Klaus: Id. mű.; S. T. Meljuhin: A szervetlen természet fejlődésének dialektikája. Gondolat, 1963. Azt a felfogást, hogy képtelenek vagyunk felülvizsgálni, vajon a világmindenségben az entrópia növekszik-e vagy értéke csak ingadozásoknak van kitéve, képviseli H. Reichenbach is (The Direction of Time. p. 133.).

[27] G. W. Leibniz: Werke. B. VI. S. 440.

[28] M. Planck: Vorlesungen über Thermodynamik. Berlin, 1954. §. 66.

[29] Vö. H. Helmholtz: Wissenschaftliche Vorträge. II. Heft. Braunschweig, 1871. S. 117. f.

[30] Sz. T. Meljuhin: A mező és az anyag összefüggésére vonatkozó modern felfogás filozófiai értékelése a „Dialektikus materializmus és korunk természettudománya" c. kötetben. Moszkva, 1957. 114. o. (oroszul).

tézisnek, mert e hipotézis szerint új csillagnemzedékek egész sora lehetséges. Egy nemrég megjelent tanulmányban az a merész elképzelés látott napvilágot, hogy a második főtétel minden olyan esetben sérülést szenved, amikor minőségi átalakulások mennek végbe.[31] Ebben az esetben a második főtétel meg nem értésével van dolgunk, mert ez a zárt rendszerek ciklikus folyamataira nyert megfogalmazást. Ebből a felfogásból az adódik, hogy az entrópiának pl. mind a párolgásnál, mind az erre következő kondenzációnál csökkennie kell, ami azonban határozottan ellentmond a tényeknek.

Az entrópiatétel jelentését teleologikus álláspontról is támadják. Ez főként a skolasztikus filozófusokra jellemző. Ilyen jellegűek pl. A. March megfontolásai: „Már az élettelen természetben léteznek organizmusok, melyekkel szemben a hőmozgás tehetetlen, s ebből kiderül, hogy ezeknek az organizmusoknak a létezése egy fizikai alapjelenség: csak ez teszi lehetővé az atomok önálló életét. Sokszínű világunk egy pillanat alatt szürke sivataggá változnék, ha egy principium nem gondoskodnék arról, hogy az atomok lázadásaik közben, ami állandó jellemzőjük, azok maradjanak, amik".[32] Ugyanezt az álláspontot, azt ugyanis, hogy az egészbeni felépítés erősebbnek mutatkozik, mint az entrópia, képviseli a skolasztikus Schöndorfer is.[33] Bizonyos teológiai felfogások szerint isten nem valami a világtól különböző, hanem átjárja az egész világot (panteizmus). Ez elfogadhatatlanná teszi a hőhalál hipotézist, mert ennek eredménye bizonyos értelemben isten halálát is jelentené.[34]

Ha a második főtétel abszolutizálása a világmindenség hőhalálának tételezéséhez vezet, vagyis a fejlődés tagadásához, az még messze nem azt jelenti, hogy fel kell tételeznünk egy másik, antientrópia-törvény létezését.[35] Ténylegesen a fejlődés a második főtétel értelmében következik be, és az ennek értelmében törvénye a fejlődésnek. (Erre néhány szerző felhívja a figyelmet.)[36] Ennek a törvénynek abszolutizálása következtében a fejlődés tagadásához jutunk. Más szóval, itt egy sajátos dialektikával van dolgunk: e törvény egyrészről a fejlődés törvénye is és — ha abszolutizáljuk — annak tagadása is, vagyis a dolog lényege éppen az abszolutizálásban és nem a törvényben van. Ha nem abszolutizáljuk, önmagában hordja az entrópiacsökkenés feltételeit (lehetőségét).

Putyilov szerint a termodinamika törvényei addig érvényesek, amíg el nem érjük a hő-, a diffúziós és a kémiai egyensúlyt. A továbbiakban azok a spontán mag- és egyéb, még ki nem kutatott átalakulások lesznek a meghatározóak, amelyek a rendszert hőegyensúlyából ki fogják vezetni.[37]

[31] J. Segal: A dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 1962.

[32] A. March: Der Weg des Universums. Bern, 1948. S. 18.

[33] U. Schöndorfer: Philosophie der Materie. Graz—Wien—Köln, 1954. S. 206.

[34] Az irodalomban még azt a felfogást is megtaláljuk, hogy a hőhalál hipotézis materialista felfogás. Így Dampiers „Geschichte der Naturwissenschaft" (Wien—Stuttgart, 1952) c. könyvében olvasható: „A ‚világmindenség hőhalálá'-t az ateizmus és a filozófiai determinizmus érvének tekintették. Az ellentétes teista tanítás álláspontjáról kiindulva nem egészen érthető ugyanis, hogy isten, ha egyszer képes volt megteremteni — miért nem szüntetheti meg a világot, ha elege van belőle". (354. o.)

[35] Lásd G. I. Naan: A modern természettudományok filozófiai problémái c. kötetben. Bp. Akadémiai Kiadó 1962. 516. o.; Sz. T. Meljuhin: A szervetlen természet fejlődésének dialektikája. Id. Kiad.

[36] G. Pokrovszkij: A termodinamika második főtételéről. „Pod znamenyem marxizma" 3/1935 (oroszul).

[37] K. A. Putyilov: A fizika tankönyve. 714. o.

A második főtétel korlátozott jelentőségének egyetlen helyes megalapozása abban áll, hogy az energiatétel és az entrópiatétel nem lehetnek egyszerre általános érvényűek. Általában átsiklanak ezen és ezt a viszonyt ellentmondásmentesnek ábrázolják.[38] Így azonban nem kerülhető el a hőhalál hipotézis. Ezek a tételek véges rendszerekre nézve ellentmondásmentesen állnak fenn egymás mellett. De nem lehetséges őket ellentmondásmentesen alkalmazni az egész világegyetemre. Ebből ered *alárendeltségi kapcsolataik* problémája, amely a különböző filozófiai irányzatoknál különbözőképpen nyer megoldást. Így Mach azt a nézetet képviseli, hogy az entrópiatétel általános érvényű, az energiatétel azonban nem támaszthat ugyanilyen igényt az általánosérvényűségre. Ezzel ellentétben a dialektikus materializmus álláspontja szerint az entrópiatétel alá van rendelve az energiatételnek. Ez a felfogás megfelel a stacionárius világmindenség álláspontjának. Ehhez a megállapításhoz jut el már Engels is,[39] és nem sokkal utána Boltzmann, az entrópia fogalom és entrópia tétel statisztikus jellegének felfedezése alapján.

Azoknak a szerzőknek, akik ezt a felfogást nem fogadják el, *nincs határozott kiindulási alapjuk a világmindenség hőhalálát tételező hipotézis bírálatakor.* Minden válogatás nélkül halmozzák egymásra az ellenvetéseket, melyek közül egyesek a világmindenség felfelé ívelő fejlődésének tételezésén alapulnak, mások olyan felfogásokon, amelyek igen közel állnak a hőhalál felfogáshoz, érveik harmadik csoportja pedig feltételezi a stacionárius világmindenség felfogást; ezek a felfogások természetesen ellentmondanak egymásnak, és tagadják egymást. Az ilyen kritika nem éri el a célját.[40]

A különböző sebességgel mozgó *molekulák osztályozása lehetőségének* kérdését már Maxwell felvetette. Képletesen egy „démonról"[41] beszél, amely rendelkeznék ezzel a képességgel. Ez a problematika sok szerzőt foglalkoztatott. Valamivel később Helmholtz azt a kérdést tette fel, vajon játszhatnak-e ilyen szerepet a mikroorganizmusok. Ezt az álláspontot képviseli Auerbach, aki a létet mint *ektropiai* (vagyis antientrópiai) folyamatot szemléli. Vernadszkij lehetségesnek tartja, hogy az organizmusok a környezet anyagából szelektíve kiválasztanak meghatározott izotópokat.[42] Míg egyes szerzők, pl. Bertalanffy, úgy vélik, hogy a modern termodinamika felszámolja az élő és élettelen közötti ellentmondásokat, Sinott és mások az entrópiában inkább az életfolyamatok-

[38] R. Plank: Hundert Jahre widerspruchsfreien Bestehens der beiden Hauptsätze der Thermodynamik. Die Naturwissenschaft. 37, 361 (1950)

[39] F. Engels: A természet dialektikája. Vö. még A. Polikarov: Engels az anyagi mozgásformák megmaradásáról. Filosofska Misl. 4/1955, (bolgárul).

[40] Ez a helyzet pl. Klausnál (id. mű). Itt a felfelé ívelő fejlődésfelfogás mellett különböző helyeken implicite a lefelé hanyatló fejlődésfelfogás és a világ stationárius voltának a felfogása is megjelenik.

[41] Szemléletes kifejezése ez a gyors molekulák osztályozása valamiféle sajátos mechanizmusának, vagyis olyan folyamatok megvalósításának, melyek a hővezetéssel ellentétben állnak, illetve entrópiacsökkenéssel járnak együtt.

[42] H. Helmholtz: Wissenschaftliche Vorträge. II. Heft. S. 127.; F. Auerbach: Ektropismus oder die Physikalische Theorie des Lebens. Leipzig, 1910.; V. I. Vvernadszkij: Válogatott művei. 1. köt. Moszkva, 1954. (oroszul); Vö. még I. Prigogine: Bul. Acad. Roy. Belg. Cl. Sc. (5) 31, 600 (1945); S. R. de Groot: Thermodynamics of Irreversible Processes. Amsterdam, 1952. 77. §.

nak azt a sajátosságát látják, ami alapvetően megkülönbözteti őket a nemorganikustól.[43]

A boltzmanni kozmológia-felfogás

Klasszikus munkáiban Boltzmann feltárta az entrópia *statisztikus értelmét*, egy meghatározott eloszlás valószínűségével való összefüggését. Az entrópia törvény *statisztikus törvénynek bizonyul*. Ez korlátozott alkalmazhatóságát és az energiatörvénnyel szemben alárendelt szerepét bizonyítja. Ellentétben az utóbbi törvénnyel, amely feltétlen, a második főtétel azt állítja, hogy az *entrópiacsökkenés nem lehetetlen*, de (széles határok között) rendkívül valószínűtlen folyamat. „Az entrópia nem-kompenzált csökkenésének lehetetlensége szemmelláthatóan valószínűtlenségére redukálandó", mondja egyértelműen Gibbs.[44] Boltzmann megjegyzi, hogy az az idő, melyen belül két gáz megfigyelhető újbóli szétválása várható, rendkívül nagy. Ennek a valószínűsége (1 cm^3-re) $10^{10^{10}}$ nagyságrendben kisebb, mint az egyenletes eloszlás valószínűsége és gyakorlatilag egyáltalán nem különbözik a lehetetlenségtől.[45] Elméletileg viszont ezáltal, mint Boltzmann hangsúlyozza, a második főtétel egészen különleges megvilágítást nyer.

Ezt manapság is jól ismerik és majdnem általánosan el is ismerik. Ismeretes ez olyan szerzők előtt is, mint Eddington, és mégsem gátolja meg őket abban, hogy a hőhalál-felfogást képviseljék és hogy azokat az ellenvetéseket, amelyek a második főtétel statisztikus felfogásából erednek, elutasítsák. Eddington maga is említi a kritikát, melyet felette azért gyakoroltak, mert nem hangsúlyozza eléggé az entrópiatörvény valószínűségi jellegét. Erről a bírálatról ügyesen eltereli a figyelmet azzal a megállapításával, hogy az ezen állítástól való eltérések valószínűsége, illetve az állítás pontatlansága lényegesen csekélyebb, mint sok más tudományos állítás pontatlansága.[46] Ebben az esetben összekeveri a valószínűség fogalmának két különböző értelmezését, éspedig először mint (kvalitatív) objektív lehetőséget, illetőleg (kvantitatíve) e lehetőség mértékét, és másodszor mint meghatározott ismeretek plauzibilitását, illetve igazságát. Ha elhatároljuk magunkat ettől a szofisztikától, ami erre a homonimára épül, akkor könnyen megérthetjük, hogy függetlenül a második főtételtől való eltérések fölöttébb csekély valószínűségétől, illetve gyakoriságától, ez az eltérés a törvénynek alapvetően új jelleget kölcsönöz. A fluktuáció gyakorisága ezenkívül a körülményektől is függ, és nem mindig ilyen jelentéktelenül kicsiny. Az utóbbi eset csak akkor áll fenn, ha az állapot jelentősen eltér az egyensúlyi állapottól. Más a helyzet, ha kicsi az eltérés az egyensúlyi állapottól. Ebben az esetben egy kevésbé valószínű (kisebb entrópiájú) irányban várhatunk eltérést.

[43] E. W. Sinot: The Biology of the Spirit. N. Y. 1959. Idézve W. Pons: Steht uns der Himmel offen? c. könyvéből, 33. o.

[44] J. Gibbs: Conn. Acad. Trans. III, 229(1875).

[45] L. Boltzmann und J. Nabl: Kinetische Theorie der Materie. Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften. Bd. 5. Teil, I. Leipzig, 1903—1921. 494.

[46] A. S. Eddington: Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen, Braunschweig, 1935. S. 57—58.

A statisztikus fluktuációk elméletét, amely Boltzmann elgondolásának továbbfejlesztése, A. Einstein és M. V. Smoluchovski dolgozták ki egymástól függetlenül.[47] Elsősorban azt a feladatot oldották meg, hogy miképpen kell meghatározni egy adott rendszer kiindulási állapotba való visszatérésének idejét, s ez maradéktalanul alátámasztotta Boltzmann elképzeléseit. Az irreverzibilis folyamatok a valóságban csak hosszadalmasan reverzibilisek. Vagy a Smoluchovski által megfogalmazott szabály szerint: „Irreverzibilisnek (ill. reverzibilisnek) tűnik számunkra egy folyamat, ha az illető állapot egy, a megfigyelési időhöz viszonyítva hosszú (ill. rövid) visszatérési idővel rendelkezik."[48] Csak ha *a fluktuáció keletkezésének a lehetőségét* (a nullától különböző valószínűségét) szem előtt tartjuk, van értelme annak, hogy egy adott rendszer egyensúlyi állapotában energiájáról beszéljünk.[49] Jegyezzük még meg, hogy a kvantummechanika, mint M. Born kimutatta, a második főtétel statisztikus értelmezéséhez semmit sem fűz hozzá.[50]

Rá kell mutatnunk még arra, hogy a termodinamika továbbfejlődése a második főtétel további korlátozásához vezetett. Nernst tételének megfelelően, az abszolút nullapont közelében az összes folyamatok az entrópia változása nélkül mennek végbe. Eltérések következnek be a második főtételtől az erőteljesen diszperz rendszerekben (gázok), valamint a nagyon hasonló anyagok (izotópok) összekeverésénél is.[51] A második főtétel és a szervezet biológiai elve közötti alapvető különbségre J. Needham hívja fel a figyelmet. Gibbs az entrópiának mint összekeveredettségnek (mixed-up-ness) a definíciójából kiindulva hangsúlyozza, hogy *az összekeveredés ellentéte az elválasztódás, nem pedig a szervezettség*.[52]

Különösen érdekes Boltzmann *kozmológiai felfogása*, amelyet a második főtétel statisztikus értelmezésének alapján fejtett ki. Feltételezte, hogy *a hőhalál hátterében tetszés szerinti időben a (végtelen) térben az egyensúlyállapot körül nagyobb vagy kisebb fluktuációk következnek be, melyek ritmikus jellegűek*.[53] A csillagvilág, melyben a mi csillagrendszerünk található, ennek a felfogásnak megfelelően, éppen egy ilyen gigantikus fluktuáció. Fontos kiemelni, hogy az egyensúlyállapot Boltzmann kozmológiai felfogásának értelmében nem egyedüli állapot, hanem egymáshoz közel álló állapotok végtelen tömege.[54] Általában megjegyzik, hogy Boltzmann koncepciója nem óv meg bennünket a hőhalál következményétől.[55] A valóság azonban nem ez. E két felfogás között a leg-

[47] A. Einstein: Theorie der Brownschen Bewegung. Berlin, 1922.; M. v. Smoluchowski: Abhandlungen über die Brownsche Bewegung und verwandte Erscheinungen (Ostwalds Klassiker).

[48] M. v. Smoluchowski: Molekulartheoretische Studien über Umkehr thermodynamisch irreversible Vorgänge und über Wiederkehr abnormaler Zustände. Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften. Wien. Mathematische-naturwissenschaftliche Klasse. Abt. II/a 365. (1915).

[49] V. G. Levics: Bevezetés a statisztikus fizikába. Moszkva, 1954. 34. §. (oroszul).

[50] M. Born: Die Quantenmechanik und der zweite Satz der Thermodynamik. Annalen der Physik. 3, 107 (1948).

[51] E. A. Guggenheim: Thermodynamics. Amsterdam, 1957. § 1. 62.

[52] J. Needham: Integratives Levels; a Revaluation of the Idea of Progress. Oxford, 1937. p. 224. Idézi: F. Meyer: Problématique de l'évolution. Paris, 1954. p. 205.

[53] L. Boltzmann: Vorlesungen über Gastheorie. II. Teil, § 90.

[54] Az egyensúlyt a mozgás egy formájának kell tekinteni. (A. G. Szamojlovics: Termodinamika és statisztikus fizika. Moszkva, 1953. § 1. (oroszul).

[55] M. P. Bronstejn: A világ mint egész egy lehetséges elméletének kérdéséhez. 197. p. (oroszul); vö. még: Sz. Meljuhin: A véges és a végtelen problémája. Budapest,

fontosabb elvi különbség az, hogy az egyik esetben a világmindenség egyirányultságú (lefelémenő) változásával van dolgunk, míg a fluktuációs-hipotézisnek megfelelően a világmindenség *stacioner*. Egy egyértelmű hozzárendelés áll fenn azok között a területek között, amelyeken a folyamatok az egyensúlyállapot felé törekednek (amelyekben az entrópia növekszik), és azok között, amelyeken az egyensúlytól eltérnek (melyekben az entrópia csökken). A fluktuációk egyik helyen való eltűnése természetesen nem oka egy másik helyen való keletkezésüknek, de ez nem jelenti azt, hogy nincs közöttük statisztikus összefüggés. A változásnak ciklikus jellege van, azzal a különlegességgel, hogy a körforgásban az anyagnak csak egy fölöttébb jelentéktelennek tekintendő része vesz részt.

Boltzmann szerint ez a felfogás az *egyetlen*, amely szerint az ember a második főtételt, minden egyes világ hőhalálát az egész világegyetemnek egy meghatározott kezdeti állapottól egy végleges állapotig történő egyoldalú változása nélkül elképzelheti. Tehát *Boltzmann felfogása ugyanabba az osztályba tartozik, mint Engels felfogása.* Ebben az értelemben összeegyeztethetők, és Boltzmann felfogását *Engels filozófiai nézetének konkretizálásaként* tekinthetjük.

Ami e felfogás keretében az idő megfordítását illeti, a nehézség már az „idő" fogalmában rejlik. Véleményünk szerint az időről az absztrakció különböző fokain beszélünk. Minden idő reális folyamatokból absztrahált. Az az idő, mellyel operálunk, a föld forgásából vagy más periodikus mozgásból elvonatkoztatott, majd azután ezzel az ideálisan egyenletes mozgással hasonlítjuk össze a többi mozgást. Az absztrakció legmagasabb fokán már eltekinthetünk a folyamat lezajlásának irányától is. Ekkor jutunk el az idő filozófiai fogalmához. Ennek az időnek csak egy iránya van. Ha mi a fizikában az idő leforgását a folyamatokkal szorosabban össze akarjuk kötni, úgy olyan folyamatoknál, melyek különbözőképpen mennek végbe (a termodinamikában) két irányról beszélhetünk. Még tovább konkretizálhatjuk ezt, és így sokféle időt kapunk, mint ahogy a relativitáselmélet szerint is minden rendszernek megvan a maga ideje. Ha negatív időről beszélünk, ezen csak azt értjük, hogy minden folyamat, ha a mi folyamataink kal hasonlítjuk össze, ellentétes irányú. Itt nagyon jól alkalmazható az antipódusok példája. Bizonyos nézőpontból minden fordítottnak látszik, éspedig objektíve. Itt nem a tudat, hanem a különleges helyzet a mérvadó, egyszer a földön elfoglalt, másodszor a folyamat összlefolyásában elfoglalt helyzet.

Bronstejn szerint az aszimmetria a múltra és a jövőre vonatkoztatva karakterisztikus tulajdonsága a világmindenségnek. Amennyiben a létező kozmológiai elméletek szimmetrikusak, úgy, vonja le a végkövetkeztetést: a világegyetemnek mint egésznek a magyarázata a létező elméletek keretén belül lehetetlen. Egyben jogosan emeli ki, hogy a világmindenség aszimmetriája stacioner voltával összeegyeztethető.[56]

1959. 250. o. Itt megállapítást nyer, hogy e mellett a felfogás mellett nincs fejlődés, csak egy sor véletlen eltérésről beszélhetünk. Ezzel nem érthetünk egyet. Mint összeg, vagy, helyesebben mondva, totalitás, ezek az eltérések törvényszerűek, és a fejlődés különleges formáját képviselik. Következésképpen nem kell itt egy meghatározott, előre kitervelt séma szerinti fejlődést kitalálni, sőt éppenséggel nem-fejlődést kell keresni.

[56] M. P. Bronstejn: Id. mű 198. és 213—215. o.

Az információ és az entrópia csökkenése

Új szemponttal járul hozzá a problémához Wiener. Hangsúlyozza a démon maxwelli eszméjének jelentőségét. „Könnyebb visszautasítani a Maxwell által feltett kérdést, mint válaszolni rá", írja Wiener. Rámutat az ilyen démonok létezésének lehetőségére, amelyek a molekuláktól szerzett információ alapján működnek. Ez az információ egy negatív entrópia. Ebből vonja le a végkövetkeztetést, hogy metastabil démonok létezése elfogadható. Ezek lehetnek például az enzimek.[57] A valóságban e kérdés vizsgálata Scillard-nál (1929), Demers-nél (1944), Brillouin-nál (1949—1951), Gabornál (1951) ahhoz az ellentétes végkövetkeztetéshez vezetett, hogy a maxwelli démon képtelen csökkenteni a rendszer entrópiáját.[58]

Wiener utal arra, hogy amennyiben léteznek olyan csillagok, amelyek ellentétes irányban fejlődnek, úgy azok nem megfigyelhetők, mert akkor az összes égitestek sugárzását elnyelték volna. A világmindenség általunk látható részein belül a múlt és jövő között olyan kapcsolatnak kell lennie, amely a Földön létezőkkel összhangban van. Maga az a tény, hogy egy csillagot látunk, azt jelenti, hogy a termodinamikája ugyanaz, mint a mienk. Mi csak olyan világokkal tudunk érintkezni, melyek ideje ugyanolyan irányú, mint a mienké. Ez azt jelenti, hogy a második főtétel érvényességi területe egybeesik a látható világgal. Feltehető tehát a kérdés: Ha a direkt és a fordított folyamatok nem gondolhatók el szimmetrikusaknak (mint ahogy Wiener is hangsúlyozza), akkor milyen alapon várható efféle szimmetria a termodinamikáktól?

Fluktuációk a gravitációs térben

A boltzmanni kozmológia további kidolgozásában jelentős lépéseket tett Terleckij.[59] Hozzájárulása egyike a legkomolyabb ellenvetéseknek a nagy fluktuációk jelentéktelen valószínűségének (azaz gyakoriságának) hipotézisével szemben. Terleckij kimutatta, hogy itt az ideális gázokra vonatkozó fluktuációs képlet érvényességét hallgatólagosan feltételezik. Ugyanakkor, ha a gravitáció hatását tekintetbe vesszük, kiderül, hogy a metagalaxis kiterjedésű rendszerekre vonatkozóan igen nagy a valószínűsége a nagy fluktuációknak; ez a valószínűség az egyhez közeledhet. Ebből vonja le Terleckij a végkövetkeztetést, hogy a világmindenség inkább egy olyan rendszerre emlékeztet, amely *kritikus állapotban*[60] van, mint egy ideális gázra; továbbá hogy a világmindenség tetszés szerinti nagy része nem az egyensúly állapotában van, miközben ez a rész közeledik bizonyos egyensúly felé vagy távolodik ettől, és ennek megfelelően a világmindenség egyes hatalmas részeinek az entrópiája a külső

[57] N. Wiener: Cybernetics. Paris, 1948, Chp. 2.

[58] L. Brillouin: Science and Informationstheory. New York, 1956. Chp. XIII.

[59] J. P. Terleckij: Boltzmann „fluktuációs hipotézis"-éről, Zsur. Ekszp. Teor. Fiziki, 22, 506 (1952); vö. még 29. köt. 237 (1955). A kozmológia kérdéseiről tartott konferencia jegyzőkönyve, VI. köt. (oroszul).

[60] Ez a „folyadék-gőz" zárt rendszer állapota megfelelő hőmérséklet, nyomás és térfogat mellett, amely nagy összehúzódó képességgel és a sűrűség nagy fluktuációival tűnik ki.

körülményektől függően vagy növekszik, vagy csökken.[61] Hasonló végkövetkeztetéshez, történetesen ahhoz, hogy bizonyos kozmikus területek megkülönböztetett mozgásállapotban (kiterjedésben) vannak, juthatunk el a vöröseltolódással kapcsolatban.

Az elemi részecske szimmetriájának elvéből végső fokon az következik, hogy a világmindenségben az antirészecske és egyáltalán az anti-anyag éppoly sűrűn van képviselve, mint az az anyag, amely közönséges részecskékből áll. Amennyiben azonban az anyagi (stofflich) világban az anti-részecskék nem tudnak tovább létezni, természetes, ha feltételezzük, hogy létezik egy anti-anyagi világ vagy egyszerűen antivilág (Dirac), ill. hogy sok világ és antivilág létezik. Az utóbbiakban a részecskék ugyanabban a viszonyban állnak, mint az antirészecskék a mi világunkban. (Ténylegesen ez a szimmetria attól függ, hogy mely mikroobjektumokat tekintjük részecskéknek és melyeket antirészecskéknek).

Ez azt a gondolatot ébreszti az emberben, hogy ezek között a folyamatok és a mindenkori területek között, melyeken belül ezek lejátszódnak, megkeressük az összefüggést. Például Terleckij úgy gondolja, hogy a metagalaxis expanziója egy, a mi világunkban lejátszódó Boltzmann-féle fluktuációval kapcsolatos,[62] Ivanyenko pedig összefüggést sejt a kiterjedés és az antivilágok között.[63] Mindkét hipotézisből a fluktuációs folyamatok és az antivilágok összefüggésének a lehetősége adódik. Egyáltalán, ha a kozmikus fluktuációk területét Boltzmann (B) zónának, a kiterjedési területet Hubble (H) expanziós zónának, a mi világunk területét (az anti-világtól eltérően) Dirac (D) zónának és a látható világot Wiener (W) zónának neveztük el, akkor az a gondolatunk támad, hogy ezek egybeesnek vagy legalábbis szoros összefüggésben vannak egymással.

Végtelen rendszerek és egyensúlyállapot

Más irányúak Plotkin[64] hozzájárulásai a hőhalál-hipotézis cáfolatához. (Itt lényegesen ki van használva a végtelenség). Sztanjukovics (fent vázolt) álláspontjától eltérően Plotkin úgy véli, hogy a második főtétel nem érvényes a végtelen világmindenségre, függetlenül a világmindenség konkrét struktúrájától. Az egyensúlyállapotnak e szerint a felfogás szerint csak a véges rendszerek vonatkozásában van értelme. Olyan rendszer, amely végtelen sok ré-

[61] Ami Sahparanov ellenvetéseit illeti, azok hamis filozófiai és tudományos feltevéseken alapulnak. (Zsur. Ekszp. Teor. Fiziki. 27 646 (1954) és 30 1144 (1956) (oroszul); 1. A boltzmanni kozmológiai felfogást hamisan értékeli. Idealistaként fogja fel. 2. A zárt rendszert tévesen fogja fel (lásd 26. jegyzet). 3. A termodinamika II. főtételének fenomenológiai és statisztikai megfogalmazásai között nem tesz megkülönböztetést (5. jegyzet). 4. Tévesen úgy véli, hogy Gibbs képlete *a)* nem pontos, hanem megközelítő, *b)* hogy nagy térfogatra nem alkalmazható. 5. Nem veszi itt tekintetbe Terleckij IV. modelljét (Zsur. Ekszp. Teor. Fiziki, 29 237 (1955) (oroszul).

[62] I. P. Terleckij: Boltzmann kozmológiai felfogása, ennek jelentősége és továbbfejlődése. Gyűjteményes kötetben: A dialektikus materializmus és a szaktudományok kérdései. Szófia. 1961. (bolgárul).

[63] D. D. Ivanyenko: Az elemi részecskék fizikájának fejlődése. Voproszi Filoszofii, 5/1958. (oroszul).

[64] I. R. Plotkin: Az entrópia növekedéséről a végtelen világmindenségben. Zsur. Ekszp. teor. fiziki. 20 1051 (1950) (oroszul); A kozmogónia kérdéseiről tartott konferencia jegyzőkönyve. VI. köt. (oroszul).

szecskéből áll, nem lehet egyensúly-állapotban. Ennek megfelelően entrópiája nem növekszik. Ilyen rendszerben az összes állapotok egyformán valószínűek. Ebben az értelemben állítja Plotkin, hogy a világmindenség minden egyes állapota „tökéletesen új, sajátos és megismételhetetlen".[65] Ezt juttatja kifejezésre, amikor az úgynevezett „kimeríthetetlen lehetőségek törvényéről" beszél.[66]

Véleményünk szerint ez a felfogás ahhoz az általános irányhoz tartozik, ahova Boltzmann hipotézise is; mert a világmindenség, Plotkin szerint, éppenséggel nem egy irányban fejlődik. Amikor a különbségeket hangsúlyozza, Plotkin úgy véli, hogy felfogása tökéletesen eltér Boltzmann felfogásától. Azzal a megállapítással, hogy az alapvető anyagi mozgásformák állandók, Plotkin az állapotok megismételhetetlenségét állítja szembe. Itt két különböző dologról van szó, ahol az utóbbi az előbbit nem zárja ki, sőt egyenesen magába zárja. Az állapot szóban forgó változásai meghatározott általánosabb osztályokhoz és módozatokhoz tartoznak, végső soron pedig az anyag mozgásformáihoz (amelyek változatlanok maradnak). Tulajdonképpen ezeknek az ingadozásoknak az *amplitúdó*-járól van szó. Tisztán geometriai szemszögből nézve ezek az amplitúdók egyértelmű megfelelésbe hozhatók amazokkal (mert ezek kontinuum számosságú ponthalmazok). Az anyag alapvető formáinak szempontjából ez az amplitúdó átfogja Boltzmannál az anyag fejlődésének egész diapazonját.

Plotkin említett megállapításánál a legjobb esetben is csak a nézőpontok összekeveréséről van szó. A világmindenségről mondottak csak az *egyesre* állnak, míg a véges izolált rendszerek vonatkozásában a hangsúly az *általános* irányába tolódik el. Eközben, az egyes nézőpontjából, az egyensúlyi állapotnál is az egyes állapotok ismételhetetlenségével van dolgunk, miközben az általános szempontjából a világmindenségben az ismételhetőség (természetesen nem az egyes állapotoké, hanem a lényeges általános viszonyoké) lép az előtérbe. Tehát a következő dilemma előtt állunk: Ha a világmindenség Plotkin felfogása szerint nem egy irányba változik, úgy felfogása lényegében nem különbözik Boltzmannétól, vagy pedig különbségük abban áll, hogy ezt a nézőpontot nem vezeti következetesen végig. E két nézőpont kibékíthetősége lehetetlen.[67]

Hasonló esetekben gyakran érezhető egy sor filozófus téves hozzáállásának hatása, amelyhez néhány szaktudós is alkalmazkodni igyekszik. A kozmológia, fejlődésének komplikáltsága és zegzugossága ellenére is, a stacioner világmindenség eszméje felé vezet, és erre mint a helyes kérdésfeltevés metodológiai alapjára a kozmológiának szüksége is van, különösen a hőhalálhipotézis radikális cáfolata céljából.

[65] I. R. Plotkin: Boltzmann fluktuációs hipotézise. Voproszi Filoszofii 4/1959. 138. o (oroszul).

[66] Uo. 140. o. Ha ezt szó szerint vesszük, akkor filozófiai szempontból nem értékelhetjük másnak, mint kontingentalizmusnak.

[67] Ezt a kérdést Plotkinnal írásban megvitattuk. A vitát igen hasznosnak tartom. Egyrészt jobban megértettem általa Plotkin felfogását, és ennek megfelelően jobban is tudtam visszaadni. Másrészt Plotkin is korrigálta a boltzmanni kozmológiai felfogással kapcsolatos beállítottságát. Ezáltal felfogásaink bizonyos közeledése következett be, pontosabban mondva, elismertük felfogásunk rokon voltát.

К ПРОБЛЕМЕ ТЕРМОДИНАМИКИ ВСЕЛЕННОЙ

А. Поликаров

Критику гипотезы тепловой смерти автор начинает анализом второго основного принципа термодинамики как физического закона, уделяя особое внимание вопросу возможности, вернее, правомерности распространения теории на бесконечность. В связи с этим он подвергает подробному анализу и критике мысли тех авторов, которые выступают против гипотезы тепловой смерти, ставя под сомнение действительность закона энтропии для бесконечной вселенной. Прежде всего автор указывает на то, что во всех этих рассуждениях так или иначе неправомерно, отождествляются понятия конечного и замкнутого, бесконечного и незамкнутого. По мнению Поликарова, бесконечная вселенная замкнута, так как нет ничего вне ее, с чем она могла бы вступить во взаимодействие. (Если не предполагать существования нематериальной субстанции!) Более того, в строгом смысле только бесконечная вселенная может считаться замкнутой системой, всякая конечная система может рассматриваться таковою лишь приблизительно.

В последующей части работы автор занимается диалектико-материалистической постановкой проблемы, подчеркивая, что закон энтропии играет подчиненную роль в противоположность закону сохранения энергии, обладающему абсолютной значимостью.

Полное решение проблемы автор видит в статистическом характере закона энтропии. В этом смысле физические воззрения (статистического характера) Больцманна понимаются им как конкретизация философских представлений Энгельса. Для того, чтобы показать вероятность статистического характера закона энтропии, автор занимается далее вопросами флюктуации гравитационного пространства, симметрии элементарных частиц и т. д., явлениями, противоречащими пониманию закона энтропии как выражения однолинейного движения вселенной. В заключение автор анализирует соотношение бесконечных систем и равновесия, приходя к выводу о том, что развитие космологии ведет к идее стационарной вселенной, идее, в конечном счете означающей — наряду со статистическим пониманием энтропии — полное опровержение теории тепловой смерти.

CONTRIBUTION TO THE THERMODYNAMICS OF THE UNIVERSE

by *A. Polikarov*

The criticism of the hypothesis of the second main thesis of thermodynamics is analyzed as a physical law, especially as regards its applicability to the infinite. Here the author gives a complete analysis and criticism of the reasoning of those authors who try to reject this hypothesis by denying the validity of the thesis of entropy for the infinite universe. He points out that these trains of thought in one way or another incorrectly identify the concepts of finite and closed, or infinite and open. Polikarov holds that the infinite universe is closed because there is nothing outside of it with which it can interpenetrate, save if we do not presume the existence of a non-material substance. Moreover, only the infinite universe may be regarded as a closed system for every other finite system may be only approximately viewed as such.

In the following section the author attempts to treat the dialectical materialistic aspects of the question, emphasizing that in relation to the absolutely valid thesis of the conservation of energy the thesis of entropy has a subordinate role.

The author attempts to find a final solution to the problem in the statistical nature of the law of entropy. In this sense Boltzmann's (statistical) physical view is regarded as the concrete formulation of Engels' abstract philosophical view. He then discusses the problems involved in the symmetry of elementary particles, the fluctuations of gravitational space, he discusses the plausibility of the statistical features of the law of entropy, etc. These all contradict that view which regards the principle of entropy as the expression of the one-way movement of the universe. He finally examines the relation of infinite systems to equilibrium and concludes that the development of cosmology leads to the idea of a stationary universe. Together with the statistical view of entropy this implies the total rejection of the second main thesis of thermodynamics.

VITA

Néhány gondolat a speciális relativitáselmélet tér- és időszemléletének filozófiai kérdéseiről

1. §. Ismeretes, hogy *Jánossy Lajos* a relativisztikus effektusokat Einsteintől eltérő módon interpretálja, lényegében a Lorentz-elméletet kelti életre, illetve modernizálja. Új fizikai elméletek létjogosultságát kétféle ok indokolhatja:

a) Az egyik ok az lehet, hogy jobban egyeznek a kísérleti tapasztalatokkal, mint a régebbiek. Ismeretes, hogy az Einstein előtti, régi fizika a Michelson—Morley-kísérlet negatív eredményét nem tudja megmagyarázni, a speciális relativitáselmélet viszont igen; ugyanezen kísérlet negatív eredményének egy másfajta magyarázatát tűzte ki céljául a Lorentz-elmélet.

b) Azonos fizikai tartalom mellett is indokolt az új elmélet, ha az előző elmélet idealista tartalmával vagy metafizikus módszerével szemben dialektikus materialista interpretációval párosul.

Tudjuk, hogy a speciális relativitáselmélet ellentmondásmentes, s így semmi olyan kényszerítő körülmény nincs, amely egy másik elmélettel való felváltását indokolná. Ismeretes, hogy Jánossy Lajos elmélete nem is azt tűzte ki céljául, hogy fizikai tartalom tekintetében lépjen túl Einstein elméletén — célja az utóbbi: a relativitáselmélet kiinduló pontjául szolgáló tapasztalatok dialektikus materialista értelmezése.[1] Ennek szükségességét Jánossy és követői azzal indokolják — és ez tagadhatatlan is —, hogy Einstein, amikor a filozófia területére lép, több helyen is úgy fogalmaz, hogy fejtegetéseiben objektív és szubjektív idealista hatások szövegszerűen is kimutathatók.

2. §. A marxista kritikának minden természettudományos elmélet esetében, s így a relativitáselmélet helyes filozófiai értelmezéséért folytatott harcában is rendkívül óvatosan kell eljárnia. Egyrészt valóban meg kell tisztítani azoktól az eszmei sallangoktól, amelyeket idealista és nem következetesen materialista világnézetű fizikusok és filozófusok — sőt maga az elmélet felfedezője, Einstein is — aggattak rá. Másrészt viszont messzemenően ügyelni kell arra, hogy a fürdővízzel együtt ki ne öntsük a gyereket is: azaz a relativitáselmélet idealista *filozófiai interpretációjának* jogos bírálata még nem elégséges annak bizonyítására, hogy a *relativitáselméletnek mint olyannak* a természettudományos tartalma is — lényegében — idealista, s így el kell vetni.

Véleményem szerint Jánossy ez utóbbi módon jár el, az alábbiakban ezt kívánom bizonyítani. Továbbá — ezzel összefüggésben — azt kívánom kifejteni, hogy tévednek azok a szerzők, akik az einsteini elméletet az idealizmus, a Jánossy-félét pedig a dialektikus materializmus megnyilatkozásának tartják. Úgy gondolom, hogy — amennyiben az objektív fizikai mondanivalóra szorítkozik — a dialektikus materialista jelző éppen az einsteini elméletet illeti meg,[2] míg a Lorentz—Jánossy-felfogás az, amely lényegében metafizikus. Felfogásomat Pál Lénárdnak a *Magyar Filozófiai Szemle* 1964/3. számában megjelent *Megjegyzések a tér és idő filozófiai kérdéseihez* c. cikkével polemizálva kívánom alátámasztani. (Minden olyan szöveg, amelyet az alábbiakban Pál Lénárdtól idézek, ebből a cikkből való.)

[1] Vö. pl. Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1963. 21. o.

[2] Amikor a relativitáselmélettel kapcsolatban materializmusról beszélünk, nem Einstein *filozófiai* interpretációjára, hanem az elmélet fizikai tartalmából adódó materialista konklúziókra gondolunk. Megítélésünk szerint Einstein filozófiája eklektikus, ám igazuk lehet azoknak a szerzőknek, akik azt állítják, hogy az objektív idealista jelleg dominál benne.

3. §. E cikkében Pál Lénárd, egyik kiváló kísérleti fizikusunk – az elméleti fizikusok felfogásával ellentétben — lényegében magáévá teszi a Lorentz—Jánossy-elvet.

Pál Lénárd szerint „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. (Itt a szerző lábjegyzetben ironikusan hozzáfűzi: „És a kigondolt világ természetesen engedelmeskedik is." — *Sch. T.)* 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." (414—415. o.)

A fenti idézetet olvasva az, aki nem jártas a modern elméleti fizikában, azt hihetné, hogy Einstein — a „belső tökéletességre" törekedve — pusztán valamiféle intuició alapján egy csupán elméleti, racionalista konstrukciót alkotott meg, amelynek csak valamiféle „kigondolt világ" engedelmeskedik, a valóságos világ tapasztalati tényei azonban, éppen ellenkezőleg, ellentmondásban állnak vele.

Egyébként: még ha Einsteint nem is a „tapasztalat közvetlen ereje" vezette volna, hanem egy *minden tapasztalattól független* zseniális intuició (amennyiben ilyen egyáltalán elképzelhető), ez sem vonna le semmit elmélete értékéből. (A materialista elemző kritika azonban kiindulópontul sem tehet magáévá ilyen feltételezést; egyik feladata éppen annak bizonyítása-kifejtése, hogy minden elmélet, ha torzultan is, de az objektív valóságot tükrözi, még akkor is, ha maga a megalkotója sincs ezzel tisztában s ennek az ellenkezőjét állítja.)

A valóságban azonban másképpen áll a dolog: Einsteint elmélete kialakításánál „a tapasztalat közvetlen ereje" vezérelte. Vajon létrejött volna-e a speciális relativitáselmélet, ha a Michelson—Morley-féle és más hasonló kísérletek negatív eredményei nem követelték volna kényszerítő erővel az elméleti magyarázatot? Mi más ez, mint a „tapasztalat közvetlen ereje", amit Pál Lénárd hiányol az elmélet megalkotásánál?

Továbbá: az einsteini elméletnek nem valamiféle „kigondolt világ" „engedelmeskedik". Ezt pedig nemcsak az bizonyítja — amit egyébként félreérthetetlenül le kell szögezni —, hogy jelenlegi ismereteink szerint egyetlen olyan kísérleti-tapasztalati tény sincs, amely az einsteini koncepciónak ellentmondana, hanem a legcsattanósabb bizonyíték az, hogy számos olyan tényt „megjósolt", „előre látott", amelyet későbbi kísérletek igazoltak.

Egy *fizikai* elméletet mindenképpen megillet a materialista jelző, ha jól tükrözi a reális világ objektív törvényeit — márpedig az einsteini elmélet teljes mértékben kielégíti ezt a követelményt.

4. §. Hogyan értékelhető Pál Lénárdnak az a megállapítása, hogy „Az Einstein által teremtett tér-idő konstrukció. . . az anyagtól és mozgásától megfosztott tér-idő"? (414. o.)

A speciális relativitáselmélet köztudomás szerint inerciarendszereket, egymáshoz képest állandó sebességű transzlációs mozgást végző rendszereket tárgyal. Az állandó sebességű transzlációs mozgás a mozgások egyik speciális esete, mondhatjuk, a legegyszerűbb mozgás, de mégis mozgás! Ha Pál Lénárd azért nevezi az einsteini tér-időt „anyagtól megfosztott" tér-időnek, mert a speciális relativisztikus kinematika nem veszi figyelembe az erőt, márpedig a reális anyagi tömegpont elválaszthatatlan a gravitációs erőtértől, akkor hasonló módon az Einstein előtti kinematikát is el kellene marasztalnia, mert hiszen mindenfajta kinematika idealizált, erőmentes anyagi tömegpontok mozgástörvényeivel foglalkozik. Hiszen mi más a kinematika, mint az erőtől és a tömegtől s így az „anyagtól megfosztott mozgás" tudománya? Ha ez az idealizálás, ez az absztrakció megengedhetetlen, akkor *a kinematika mint olyan általában megengedhetetlen*, akkor egyáltalán nem lenne szabad vizsgálni a mozgás törvényeit az erő törvényeinek vizsgálata nélkül. Ismeretes azonban, hogy a kinematika a fizikának az a része, mely összes fogalmait két alapfogalomból, a térből és az időből származtatja. Ilyen értelemben tehát mind az einsteini, mind pedig az ezt megelőző kinematikát joggal nevezhetjük a térrel és az idővel foglalkozó tudománynak.

5. §. Pál Lénárd szerint „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." (419. o.)

Mondjunk a „megdönthetetlen kinyilatkoztatás" helyett *axiómát*. Az einsteini elméletnek a relativitás elve, tehát az az elv, amely szerint az inerciarendszerek ekvivalensek, valóban egyik axiómája, alappillére. Ebből az axiómából levezethető a Lorentz-transzformáció. A kísérletek a Lorentz-transzformációt igazolták a Galilei-transzformációval szemben.

A Lorentz—Jánossy-elmélet szintén axiómákból indul ki. A Lorentz-transzformáció érvényét tagadni lehetetlen, mert különben ellentmondásba kerülünk a tapasztalattal. Jánossy (és Pál) tehát kénytelen kimondani, hogy „a természeti törvények olyan jellegűek, hogy ha Q egy valóságos fizikai rendszert ír le, akkor a Q bármely $Q' = L_w(Q)$ transzformáltja ismét egy a természeti törvényeknek megfelelő rendszert ír le." (Uo.) Mi más ez, mint az einsteini elméletben egy jóval egyszerűbb axiómának, a relativitási elvnek csupán következményét képező Lorentz-transzformáció axiómának való posztulálása?

Valójában azonban a Jánossy-elmélet leglényegesebb axiómája a kitüntetett koordinátarendszer létének posztulálása.

Kitűnően foglalja össze Jánossy elméletének fő mondanivalóját Nagy Károly, az elméleti fizika professzora: „A relativitáselmélet szerint minden inerciarendszer ekvivalens, a jelenségek ugyanúgy mennek végbe mindegyikben. Így tehát Jánossy, amikor ezen lehetséges rendszerek közül egyet kiválaszt és azt használja, persze, hogy nem jut a tapsztalattal ellentmondásra, hiszen abban is úgy mennek végbe a jelenségek, mint a többiben. Azonban igen lényeges különbség van a két felfogás között! Einstein elméletének alappillére az inerciarendszerek egyenértékűsége. Kitüntetett vonatkozási rendszer nincs. Jánossynál viszont van. *Ezáltal olyan dolgot kényszerít az anyagi világra, amire semmilyen tapasztalat nem utal. A relativitáselmélet ezzel szemben az anyagi világot tekinti a természetleírás kiinduló pontjául, megkötések és megszorítások nélkül. Ez felel meg a dialektikus materialista felfogásnak, míg az előbbi a metafizikus felfogásra jellemző.* A tapasztalat analíziséből Jánossy is eljut a természettörvények Lorentz-invarianciájához. Innen már csak egy lépés a speciális relativitás elvéhez eljutni. Ezt a lépést azonban nem teszi meg, mert ezzel lelépne az éterfogalom és a kitüntetett rendszer talajáról. Ehelyett inkább visszakanyarodik és saját maga megnyugtatására megkonstruálja a Lorentz-elvet, ami nála a relativitás-elvet helyettesíti."[3] (Kiemelések tőlem. *Sch. T.*)

A dialektikus materializmusnak az az ismérve, amelyet Nagy Károly a fentiekben körvonalaz, tökéletes összhangban van Engels megállapításával: „... elhatároztuk, hogy a valóságos világot — a természetet és a történelmet — úgy fogjuk fel, ahogyan az mindenkinek magától adódik, aki előre megalkotott idealista rigolyák nélkül közeledik hozzá; elhatároztuk, hogy könyörtelenül feláldozunk minden olyan idealista rigolyát, amely a tényeket fantasztikus összefüggésekbe hozza és nem egyeztethető össze a saját összefüggésükben felfogott tényekkel. És ennél többet a materializmus egyáltalán nem is jelent".[4]

Véleményem szerint az éter még abban az esetben is ilyen idealista rigolya, ha „az elektromágneses hullámok anyagi hordozójának" nevezik.

R. Ja. *Stejnman* szovjet filozófus a *Tér és idő* c. munkájában úgy jellemzi az Einstein- és a Lorentz-féle koncepció közötti különbséget, hogy Einstein a relativitási elvet *alapfeltevésnek* tekinti, Lorentz pedig ennek az elvnek *megalapozására* törekszik.[5]

Ez a megállapítás helyes, de rá kell mutatni arra, hogy a fenti mondatban a „törekszik" szóra kell tennünk a hangsúlyt. Ez a „megalapozásra való törekvés" ugyanis sem Lorentz, sem Jánossy részéről nem járt sikerrel.

Igazat kell adni a fizikusok túlnyomó többségének, akiknek véleménye szerint a relativitási elvet nem is szükséges megalapozni, hanem axiómának kell tekinteni.

*

[3] Nagy Károly: A relativitáselmélet filozófiai tartalmáról. — Hozzászólás Elek Tibor cikkeihez. — Magyar Tudomány 1962/12. sz. 775. o.

[4] Engels: *(Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása.* Marx—Engels: Vál. Mű II. köt. Kossuth, 1963. 349. o.

[5] A könyv recenzióját a Magyar Filozófiai Szemle 1964/3. száma közölte. (566. o.)

Tanulságos egymással párhuzamba állítani az Einstein- és a Jánossy-féle koncepciót a tér- és időszemléletet illetően. Az alábbiakban kísérletet teszek mindkét szemlélet mondanivalójának tömör megfogalmazására, élesen kidomborítva mindkét felfogás filozófiai lényegét.

Az Einstein-féle koncepció:

Egyes kísérletek azt bizonyítják, hogy a Galilei-transzformáció az anyagi objektumok mozgástörvényeit nem írja le teljesen adekvát módon. Ha a relativitás elvét összekapcsoljuk a fénysebesség állandóságának elvével — más szóval: ha az összes inerciarendszereknek minden szempontból való egyenértékűségét axiómaként posztuláljuk —, akkor levezethetjük a Lorentz-transzformációt, amely magyarázatot ad a Michelson—Morley-kísérlet és más kísérletek eredményére.

Igaz ugyan, hogy a Lorentz-transzformációnak az a következménye, hogy néhány olyan kategória, amelyet a fizika tudománya nem tartott a sebesség függvényének — hosszméret, időtartam, egyidejűség, tömeg stb. — az új felfogás szerint sebességfüggő, és ez a körülmény eddigi szemléletünknek ellentmond.

De a régi szemlélet nem más, mint a régi megfigyeléseket leíró Galilei-transzformáció tudatunkban való tükröződése. Ezek a régi megfigyelések azonban a megismerés új szintjén pontatlanoknak bizonyultak, noha a mindennapi életben és a műszaki élet legtöbb területén továbbra is kielégítő pontosságúaknak tekinthetők.

Az új felfogás annak a felismerésén alapul, hogy minden olyan törvényt el kell vetnünk, amely a kísérleti-tapasztalati tényekkel ellentmondásban van, még akkor is, ha összhangban van *a priori*nak látszó, szemléletes „igazságokkal", és olyan törvényekkel kell helyettesítenünk, amelyek — ha az ún. józan ésszel ellenkezni is látszanak — a tapasztalati tényeket jól tükrözik.

A Jánossy-féle koncepció:

Egyes mérési eredmények szerint a Galilei-transzformáció nem írja le adekvát módon az anyagi objektumok mozgástörvényeit, a Lorentz-transzformáció viszont igen. Tudomásul kell tehát vennünk, hogy a természettörvények Lorentz-invariánsak.

Ebből azonban nem következik szükségszerűen, hogy el kell fogadnunk olyan észellenes és természetellenes ideákat, mint az egyidejűség fogalmának relatív volta, a fény anyagi közvetítő nélkül való terjedése, a fénysebesség abszolút felső sebességhatár-jellege, az összes inerciarendszerek egyenértékűsége a fényterjedés izotrópiája szempontjából stb.

Mi az oka tehát annak, hogy fizikai megismerésünk jelenlegi szintjén a tér- és időkoordinátákat mégsem a Galilei-, hanem a Lorentz-transzformáció kapcsolja össze? Ennek az az oka, hogy az adiabatikusan felgyorsított anyagi objektum a felgyorsítás előtti állapotához képest Lorentz-deformációkat szenved. Ezek a következők: a távolságkontrakció, az idő-dilatáció és a mozgó órák fáziseltolódása.

A Lorentz-deformációk — ellentétben az einsteini elméletbeliekkel — nem abból adódnak, hogy a különböző koordinátarendszerek megfigyelői különböző tér- és időkoordinátákat *mérnek*, hanem valódi deformációk, amelyek pontos mechanizmusát még nem ismerjük, de éppen ennek megismerése a fizika egyik legfontosabb feladata.

Látható tehát, hogy a Jánossy-elmélet, amely a relativisztikus jelenségek dialektikus materialista magyarázatára tart igényt, kénytelen egy sereg hipotézist felállítani (a Lorentz-deformációkról és az okaikról) azért, hogy alkalmazni tudja a kísérletek eredményével összhangban levő Lorentz-transzformációt — szemben az einsteini elmélettel, amelyben a Lorentz-transzformáció egy egyszerű axiómának természetes következménye.

6. §. Pál Lénárdot éppen ennek az axiómának a kimondása aggasztja. P. G. Kard szovjet filozófussal vitázva a relativitási elvet vallási dogmához hasonlítja: „... kiderül, hogy a relativitáselv szokásos megfogalmazása által nyitva hagyott kérdésre adandó, fizikailag indokolt válasz vezethet magának a relativitáselvnek a tagadásához is. Egy ilyen elv védelmezése eléggé hálátlan feladat, mert lényegében — hasonlóan a vallási dogmákhoz — tilos megkérdezni, miért érvényes a szóban forgó 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 biró 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'."

Kardnak szerintem igaza van. A kérdések láncolatának egyszer meg kell szakadnia — mégpedig éppen az axiómánál. Az axiómára vonatkozó kérdés feltevése nem valami „vallásos" tilalom, hanem egyszerűen arról van szó, hogy minden axiomatikus alapon felépülő tudományban általános elv, hogy az axióma igazsága nem dönthető el az adott tudomány szféráján belül. Az axiómát nem vezetjük le, nem bizonyítjuk be, hanem kimondjuk — ezért axióma.

Ha valaki a fentiek miatt párhuzamot von a relativitási elv és valamilyen kinyilatkoztatott vallási dogma között, akkor akaratlanul is párhuzamot vont általában minden axiomatikus tudomány és a vallás között. Hogy egy ilyen párhuzamnak mennyiben van kétjogosultsága, az más kérdés, de be kell látnunk, hogy Pál Lénárd okfejtése alapján el nellene marasztalnunk például a geometriát is. Miért „nem szabad" például megkérdezlünk, hogy „miért határoz meg két pont mindig csak egy egyenest?", vagy miért kell elhinnünk, ha még soha senki sem bizonyította be? Nyilvánvaló, hogy nincs „megtiltva" a kérdés feltevése — csak éppen nincs értelme a kérdésnek.

A Lorentz—Jánossy-elmélet sem képes minden elképzelhető kérdésre feleletet adni, sőt sokkal több kérdésre nem ad választ, mint az einsteini elmélet, ami azt jelenti hogy még több axiómából kénytelen kiindulni. Ez önmagában véve még nem hibája, mindenesetre azonban szemlélteti, hogy *ebből a szempontból nézve* egyik koncepciót sem, lehet a másik fölé helyezni, mert egyik sem lehet meg axiómák — ha úgy tetszik, dogmák — nélkül.

Vajon azt jelenti-e ez, hogy a két koncepció egyenértékű? Nem, nem jelenti azt. Ha ugyanis az inerciarendszerek egyenértékűségének elvéből indulunk ki mint axiómából, akkor nem érzünk kényszerítő szükséget, hogy feltegyük azt a kérdést: miért egyenértékűek? Hiszen az inerciarendszerben — már meghatározása folytán is — nem léphetnek fel gravitációs, centrifugális vagy Coriolis-erők, a rendszer izotrópiáját tehát nem bontja meg semmi. Kitüntetett irány nem lévén, a fény minden irányban azonos sebességgel kell, hogy terjedjen — mégpedig nemcsak „egy bizonyos K_0-rendszerben", hanem valamennyi inerciarendszerben. Különben — akár természetesnek érezzük a kérdést, akár nem — a kísérletek az inerciarendszerek egyenértékűsége, kitüntetett rendszer nemléte mellett szólnak. Kísérletileg nem sikerül közöttük különbséget tenni, ezért a legcélszerűbb egyenértékűségüket axiómaként posztulálnunk.

Más a helyzet, ha abból az axiómából indulunk ki, hogy az inerciarendszerek *nem* egyenértékűek, hanem van közöttük kitüntetett rendszer. Akkor jogosnak, természetesnek érezzük a kérdést, hogy miért *nem* egyenértékűek, és *melyik* a kitüntetett rendszer? A válasz csak az lehet, hogy azért nem egyenértékűek, mert különbséget tesz közöttük a fényhullámok anyagi hordozójához viszonyított különböző sebességük, és éppen ez az anyagi hordozó a kitüntetett rendszer. Bármily furcsának is tűnt azonban a fizikusok számára a múlt század végén: a kísérletek nem tettek különbséget az egyes inerciarendszerek között, ezért dőlt meg a fény anyagi hordozójába vetett hit,[6] jó egyezésben azzal a szintén tapasztalati ténnyel, hogy az elektromágneses hullámok vákuumban is terjednek, így például az állócsillagok közötti térben.

7. §. A fentiekből két fizikai elmélet képe rajzolódik ki előttünk. Az egyik az einsteini elmélet. Tételeit néhány olyan axiómából vezeti le, amelyek rendkívül plauzibilisek, jól megegyeznek a kísérleti-tapasztalati tényekkel, éppen ilyen tények vezették az elmélet megalkotóját arra, hogy kimondja ezeket az axiómákat, amelyek — bár ellentétben állnak egy sok évszázados és a mindennapi gyakorlatban ma is jól felhasználható elméletben, a Newton-féle mechanikában alkalmazott Galilei-transzformációval — jól összeférnek a logikával. Az elmélet roppant heurisztikus erővel, matematikai eleganciával rendelkezik. Materialista elmélet, mert a természet törvényeit — mai tudásunk szerint — a legjobban tükrözi, és dialektikus elmélet, mert a tér, idő és anyag egymástól való elválaszthatatlanságát tételezi. El kell-e vetnünk ezt az elméletet csupán azért, mert megalkotója személy szerint nem volt a dialektikus materializmus híve, sőt nem volt semmiféle filozófiai diszciplina híve, filozófiai nézetei eklektikusak voltak?

A másik elmélet a Lorentz—Jánossy-féle elmélet. Tételeit szintén axiómákból vezeti le — ezek azonban sokkal nagyobb számúak, mint az einsteini elméletéi, szemlá-

[6] Megítélésünk szerint a fény esetében maga a változó elektromágneses mező anyagi, s nincs értelme valamiféle külön anyagi hordozóról beszélni. Az elektromágneses mező anyagi hordozóját megkívánó felfogás abban a mechanisztikus szemléletmódban gyökerezik, mely az erőteret — ellentétben a testekkel — nem tekintette anyaginak.

tomást „ad hoc" jellegűek. Igaz, hogy jól összeférnek azokkal az „elemi kinematikai meggondolásokkal",[7] amelyeken Jánossy a Galilei-transzformációt érti. Alapfeltevésüket, az éter létét azonban a kísérleti-tapasztalati tények nem látszanak igazolni, ezekkel tehát az elméletet csak úgy lehet összhangba hozni, ha védelmezői néhány segéd*hipotézist* tételeznek fel, amelyeket a fizikának majd csak ezután kell igazolnia — feltéve, ha a fizika megteszi ezt a szívességet. Addig is, amíg a kellő kísérleti igazolás hiányzik, az elmélet igazi, de burkolt alappillére — a kitüntetett rendszer létének axiómája — helyett Jánossy kénytelen axiómának posztulálni egy olyan tételt, amely jóval mesterkéltebb, mint a relativitási elv: azt az axiómát kell kimondania, hogy a „természeti törvények Lorentz-invariánsak". Az eredmény azonban pusztán csak annyi, hogy ez az interpretáció ugyanazokra a matematikai formulákra vezet, mint az einsteini — ezért tekintik Jánossy és elméletének hívei egyenértékűnek a kettőt —, ugyanakkor viszont igényt tartanak arra, hogy elméletüket „dialektikus materialista" jelzővel illessük, az einsteini interpretációt pedig — mint a racionalista, idealista filozófia szülöttét — vessük el.

Véleményem szerint — a fentiekben kifejtettek alapján — ez az igény nem megalapozott, a dialektikus materialista jelző mind ontológiai, mind gnoszeológiai szempontból az einsteini koncepciót illeti meg.

Schück Tamás

[7] Jánossy—Elek: Id. mű 177. o.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Márkus György — Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában[1]

Sokszor használjuk ezt a kifejezést: „hézagpotló". Amikor az ember Márkus György és Tordai Zádor könyvének jelentőségét meg akarja határozni, mégis először ezt a szót kell használnia. El kell ismernünk, hogy a XX. század polgári filozófiájáról nemcsak az érdeklődő közönség nem kapott megfelelő tájékoztatást (sem fordításban, sem ismertetésben, de mégcsak bírálatban sem), hanem sok szakfilozófus érdeklődési körében is túlzottan periferikus helyet foglalt el.

Gondoljuk csak meg: Husserl fenomenológiájáról 1913-ban már terjedelmes tanulmány jelent meg az Atheneumban (Enyvvári Jenő írta). Azóta 50 esztendő telt el, s a mai filozófia e fontos irányzatának alapos, kritikai értékelése azóta is várat magára. Vagy gondoljunk arra, hogy Mátrai László 1938-ban megjelent Modern gondolkodás című könyvecskéjéből akkoriban hányan ismerkedtünk a nyugati filozófia legfrisesebb irányzataival. Ilyen jellegű összefoglalás sem jelent meg azóta. Az antikváriumokban ma többnyire csak olyan könyveket lehet kapni a „modern" filozófiáról, amelyek Nietzschével vagy legfeljebb Bergsonnal zárják le a gondolkodás történetét. Közben azonban felnövekvőben van egy olyan olvasóréteg, amelynek igénye, hogy megismerkedjék a mai nyugati eszmeáramlatokkal is, s ez filozófiai téren ki van szolgáltatva annak, ami ilyen vagy amolyan úton mégiscsak „bejön". Olyan könyvekre, tanulmányokra van tehát szükség, amelyek tárgyilagosan, hűen ismertetnek, mértéktartóan, de bátran és nyíltan bírálnak, tehát eligazítanak és orientálnak.

Márkus György és Tordai Zádor könyve ezt a feladatot, illetve ennek egy részét vállalta magára. Nehezítette helyzetüket, hogy — bár a könyvet a TIT kiadója adta ki — nem maradhattak a szűkebben vett ismeretterjesztés keretei között. Könyvüknek tudományos igényeket is ki kellett elégítenie, a tárgyról nemcsak népszerű tájékoztatás, de tudományos összefoglalás sem jelent meg az utóbbi időben. Így tehát nem is állt módjukban, hogy a könnyebb úton járjanak, hogy a már elért tudományos eredményeket ismételjék el a nagyközönség számára, tárgyukat egyszerre kellett tudományosan feldolgozni, s amennyire lehet, népszerűen megfogalmazni.

A könyv, mint a cím is utal rá, nem öleli fel a mai polgári filozófia valamennyi irányzatát. Nagyon jelentősek maradtak ki, az egész fenomenológiai iskola, a N. Hartmann-féle ontológia, a pragmatizmus és mások. Kimaradtak az olyan érintkező, de a filozófia történetében mégis igen jelentős szerepet játszó területek, mint a különböző pszichológiai, történetfilozófiai iskolák, vagy a természettudományok (elsősorban a fizika) és a kibernetika filozófiai vonatkozásai. Kétségtelen, hogy az egész felölelésére a szerzők nem is vállalkozhattak, olyan feladat az, amelyet csak többek munkájával, együttes erőfeszítéssel lehet elvégezni. Meddő vállalkozás lenne megpróbálni a jelen kötet válogatási elveit kritizálni. Miért pont az egzisztencializmust, a katolikus filozófiát és a neopozitivizmus különböző irányzatait tárgyalják? Erre nincs abszolút megnyugtató felelet, mint ahogy nem lenne arra sem, ha a neopozitivizmust a fenomenológiával, vagy a neotomizmust a modern fizika filozófiai problémáival cserélték volna fel. A válogatásban nagy szerepet játszott a szerzők egyéni érdeklődése és kutatási területe, de a választás végül mégsem csak önkényes. Megegyezik azzal az igénnyel, amelyet az olvasóközönség támaszthat: éppen ez a három filizófiai irányzat az, amely viszonylag a legszélesebb körökhöz jutott el, amelynek szakszerű ismertetése és bírálata a leginkább sürgős.

Az anyag így is rendkívül nagy, s a szerzők — nagyon helyesen — alapos, elem-

[1] Gondolat, 1964. 532. o.

ző munkát kívántak nyújtani. Ilyen körülmények között kétszeres öröm, hogy munkájuk nemcsak relatív eredménnyel járt, tehát nemcsak ahhoz képest mondható sikeresnek, hogy új utat kellett törniük, hanem akkor is igen értékesnek bizonyul, ha a mércét a körülményektől eltekintve emeljük magasra. A könyv mindkét funkcióját betölti: világosságával, logikájával, egyszerűségre törekvő gondolati felépítésével alkalmas a filozófia iránt érdeklődők szélesebb körű igényének kielégítésére, de egyben tudományosan hiteles, meggyőző, sőt helyenkint úttörő. Úgy érzem, sikerült megtalálni a helyes egyensúlyt az ismertetés és a bírálat között is, az olvasó világos képet kap az egyes filozófusok munkásságáról, elméletéről, de megkapja gondolataik marxista kritikáját, méghozzá többnyire olyan szerény, józan hangon, amely módszerével is rokonszenvet ébreszt.

A könyv első fele, az egzisztencializmusról és a katolikus filozófiáról szóló rész Tordai Zádor munkája. A marxista filozófusok az elmúlt évtizedekben az ismertetett irányzatok közül talán az egzisztencializmussal foglalkoztak a legintenzívebben, a könyv tehát itt haladhatott a leginkább járt utakon. Az eddigi vitának azonban volt egy negatívuma is: több kitünő analizis mellett egyes nyilatkozatokban az egzisztencializmus valamiféle „feketepéterré" vált, amit minden elemzés nélkül megbélyegző értelemben lehet használni (legutóbb például olyan tanulmányt olvashattunk, amely egy érzelgős slágert is egzisztencializmusként bírál). Tordai nem akarja követni ezt a módszert, s az a célja, hogy a vitát magasabb fokra emelje. S ez több ponton sikerül is neki. Először is: a lehetőséghez képest teljes áttekintést ad az egzisztencializmus forrásairól (Kierkegaardtól Husserlig), kialakulásáról, irányzatairól. Ezen belül megfelelően ismerteti Sartre filozófiai fejlődését is, ami azért is fontos, mert a köztudatban ez is meglehetősen leegyszerűsödött. Másodszor: jó érzéke van ahhoz, hogy a filozófiai problémákat egyszerűen fogja meg, ezért a könyv elolvasása hasznos bevezetés lehet mindazok számára, akik az egzisztencializmussal közelebbről meg akarnak ismerkedni. A tolmácsolás józan és hiteles. És végül: az az álláspont, amelyről összegez és bírál, mindig a marxizmus álláspontja. Tordai nem akar leegyszerűsített ítéletekkel megelégedni, hanem arra törekszik, hogy felismerje az egzisztencializmus által felvetett problémák valódi magját, és arra adjon feleletet. Így világosan szembesül egymással az egzisztencializmus és a marxizmus. Sajnos, e szándék sikerét némiképpen csökkenti az, hogy Tordai a megoldásban — talán abban a hitben, hogy ezáltal érthetősége növekszik — egy-egy közbeszúrt mondatban túlságosan könnyedén ítélkezik. Ilyeneket olvashatunk: „Igy bosszúlja meg magát az egzisztencializmus" — vagy: „mindjárt baj van a sartre-i módszerrel". Ez a metódus azonban nem visz közelebb a célhoz, ettől sem jobban nem értjük, sem hamarább nem győződünk meg, s ellenkezik Tordai eredeti szándékával is.

A katolikus filozófiáról szóló fejezetnek hasonlók az érdemei, mint amelyeket az egzisztencializmussal kapcsolatban elmondottunk. Itt más a szerepe az ismertetésnek: a neotomizmus ugyan többé-kevésbé ismeretes (hazánkban erre Tordai is hivatkozik), de már pl. Teilhard de Chardin irányzatával most foglalkozik talán először részletesen a hazai marxista irodalom. A neotomizmus ismertetése ennélfogva tömörségével és összefogottságával tűnik ki, míg Wetter, Calvez, Teilhard, Senghor, majd a perszonalizmus ismertetése valamivel bővebb, részletesebb, az első rész legjobb lapjai közé tartozik. Szemléletes és szellemes a leírás, pontos és célbataláló a kritika. Helyenkint talán túlzottan is visszafogott. Erős a gyanúm például, hogyha Descartes-ot, Kantot, Hegelt, Marxot vagy akár Husserlt vagy Sartre-t nevezzük filozófusnak, Teilhard-t nem hívhatjuk annak. Gondoljunk csak arra, ahogy a L'avenir de l'homme-ban egy koordináta-rendszerbe rajzolja fel a hit különböző módjait. A függőleges tengelyen (felfelé) a hagyományos keresztény hit, a vízszintesen (előre) a haladó emberiség hite az ultrahumánumban. És hol van az új, teilhardi keresztény hit? Természetesen ferdén előre. A három irány jelelölése is rendkívül „tudományos" (Oy, Ox, OR), de azért ezt mégsem nevezhetjük filozófiának, inkább valamiféle filozófiai költészetnek. Talán a jelentősége is éppen ebben van?!

A kép, amelyet a katolikus filozófiáról kapunk, mindenesetre gazdag és reális. Megmutatja azt az újat, ahogyan a katolicizmus különböző árnyalatai igyekeznek a ma által felvetett problémákhoz alkalmazkodni, de megmutatja azt is, hogy újszerűségük csak látszat, valójában „a katolikus filozófia minden áramlata a katolicizmus és ezen túlmenően a vallás válságának terméke — függetlenül attól, hogy milyen megoldást keres."

A könyv második része, amely a logikai pozitivizmust, az analitikus filozófiát és Bertrand Russell munkásságát tárgyalja, Márkus György munkája. E fejezetek egyes részeit különböző publikációkból már ismerjük (a Filozófiai Szemlében, a Valóságban megjelent cikkekből, a Wittgenstein-könyv előszavából), most így együtt mégis

újra megragad egységével és kidolgozottságával. A pozitivizmus különböző irányzatainak hatása a jelenkori nyugati filozófiai életben igen nagy, annak a tizenkétezer filozófusnak, aki Bochenski adatai szerint ma a filozófiaoktatásban nyugaton tevékenykedik, jelentős része tartozik ehhez a csoporthoz. Az iskola több csoportra bomlott. Márkus vállalkozik arra, hogy a lehetőség szerint minél többet felöleljen belőlük, differenciáljon az egyes törekvések között, de nem vész el a részletekben sem. Anyagismerete valóban tiszteletreméltó, méginkább az, ahogyan bánik anyagával. Itt valóban többről van szó, mint egyszerű tájékoztatásról vagy akár kritikai ismertetésről. Márkus szinte belülről ábrázolja az egyes irányzatok fejlődését, s a lényeget igyekszik megragadni.

A tárgyalásmód is mintaszerű. Márkus nem tagadja meg az elismerést ott és amikor arra szükség van, sőt nem mulasztja el kiemelni azt sem, ha úgy véli, tanulhatunk is valamit az egyes filozófusoktól. (Szól pl. arról, hogy Feyerabend, Sellars, Nagel munkássága „a tudományos magyarázat logikájáról számos olyan gondolatot és felismerést tartalmaz, amely a dialektikus materilalizmus talaján kidolgozandó tudományelmélet számára is megfontolandó és értékes lehet".) Amikor pedig vitatkozik és bírál, mindig magas fokon és eszmei síkon, következtetéseit azonban maximális élességgel vonja le. Milyen szellemes és erőteljes például az a tanulság, amellyel az analitikus filozófia történetét összegezi: „Ha Marx azért bírálta a klasszikus polgári gondolkodókat, mert azok csupán magyarázták a világot, de megváltoztatására nem törekedtek, akkor az analitikus filozófusok lemondanak az előbbi feladatról is. A polgári gondolkodás ezen áramlatában a filozófia vagy a filozófusok kasztjának üres szertartásává, vagy pedig úriemberek sajátos hobbyjává válik."

Márkus óvatosan mondja ki a bírálatot, de amit kimond, az mindig kiérlelt és marxista alapokon nyugszik. Munkája így eredeti és egyéni is, eredményei pedig túlmutatnak a közvetlen tárgyon , s tanulságokkal szolgálnak a marxista filozófa számára szélesebb körben is.

Különösen jó, ahogy Márkus a szerteágazó témát összefogja és tömöríti. Ebben van a titka annak is, ahogy a legnehezebb témát is maximális érthetőséggel fejezi ki: a megértést a logikus sorrend segíti elő. Gondoljunk például arra, ahogy felvázolja a „verifikáció" elvének kialakulását, majd felbomlását, a tárgyalás itt szinte már dramaturgiai rendet követ, s ezáltal lesz világos. Vagy gondoljunk Russell filozófiai fejlődésének nagyvonalú rajzára: az angol filozófus pályáját összefoglalva egyaránt felvázolja annak változó és viszonylag állandó elemeit.

Ezekután csak sajnálhatjuk, hogy a polgári filozófia egyes irányzatai a könyvben mégis eléggé elszigetelten állnak egymás mellett. Minden irányzatot kielégítően és alaposan tárgyalnak, mégsem szólnak a polgári filozófia általános fejlődési törvényeiről. Márkus György bevezetője (amely pedig „A mai polgári filozófia általános jellemzése" címet viseli) sem igen mond többet a szokványosnál. Ilyen összefoglaláshoz persze a többi irányzat ismertetésére is szükség van, s még alaposabb előmunkálatokra, mégis olyan komoly felkészültséggel, amilyent a könyv mutat, talán már mód nyílhatna, legalább hipotétikusan, a fejlődés általános vonásainak megrajzolására.

Így az olvasónak könnyen támad az a benyomása, hogy bár az egyes irányzatok fejlődése logikus, az azonban teljesen önkényes, hogy konkrétan milyen irányzatok jöttek létre és váltak uralkodóvá. Avval a sémával, hogy „a kapitalizmus hanyatlik, a filozófia is hanyatlik, tehát idealista és metafizikus lesz", ma már nem elégedhetünk meg, még akkor sem, ha végső soron igaz. Most már nemcsak a „végső sor" érdekel bennünket, hanem az is, ahogyan a Marx utáni polgári filozófiák a társadalmi és szellemi élet új jelenségei és eredményei által felvetett kérdésekre felelni igyekeznek.

A polgári filozófia nem fukarkodik e fejlődés felvázolásával, többnyire persze apologetikusan. Többen használják pl. a Galileivel való analógiát, Russell a logikai atomizmust tartotta Galilei forradalmával egyenrangúnak, mások viszont (Karl Schmitz-Moormann) Teilhard de Chardint. Ennél is jelentősebbek azok a párhuzamok, amelyek Hegelt jelölik meg a filozófiai fejlődés fordulópontjául. Jellemző, hogy Hegel „megtagadásának" szükségességéről szólva többen kitérnek a marxizmus szerepére is. Gadamer közös vonásokat talált Heidegger és Marx Hegel-kritikájában, Noack Kierkegaardot és Marxot helyezi egymás mellé mint Hegel tagadását. Sartre pedig így ír „A dialektikus ész kritikájában": „Megdöbbentő, hogy a marxizmus ugyanazt veti Hegel szemére (ti. mint Kierkegaard), csak egészen más szempontból... Marxnak Kierkegaarddal és Hegellel szemben is igaza van."

Ezekre a párhuzamokra most nem érdemi tárgyalás végett hivatkozom, hanem annak illusztrálására, hogy itt még milyen adóságaink vannak. A Marx utáni polgári filozófiának is megvannak a maga fejlődési törvényei, s ezt nemcsak a dialektikus

materializmussal szembeni oppozició határozza meg, hanem a maga érvényességi határain belül a történelmi helyzet egyes közös vonásai is. E törvények feltárása a marxizmus számára különösen fontos, mert segítséget nyújt kérdésfeltevéseink és válaszaink gazdagításához, árnyaltabbá tételéhez.

E törvények teljességre törekvő kidolgozását persze nem kérhetjük számon Márkustól és Tordaitól. Annál inkább nem, mert éppen az ő munkájuk eredményei figyelmeztetnek az igényre is. Éppen ezért, szeretnénk a folytatást látni, mert ez a mű, amelyet most kézbe vehettünk, sokoldalú és alapos. Mindenképpen nagy nyeresége, jó teljesítménye a magyar filozófiai irodalomnak.

Vitányi Iván

Dr. Vigh József: A fiatalkori bűnözés és a társadalom[1]

„A fiatalkori bűnözés problémája az utóbbi években a szocialista büntetőjogi irodalom és a krifninológiai kutatás előterébe került. A monográfiák és tanulmányok, amelyek a témakörben eddig megjelentek, elsősorban a fiatalkori bűnözés jogi, pedagógiai vagy pszichológiai problémáit elemzik, s csak kisebb részben foglalkoznak a bűnözés társadalmi hátterével[. . . . .] e könyvben arra tettem kísérletet, hogy statisztikai adatok és módszerek segítségével tanulmányozzam a fiatalkori bűnözésnek mint társadalmi tömegjelenségnek a társadalom egyéb jelenségeivel való kapcsolatát.'' — mondja a szerző a bevezetésében. E célkitűzés alapján fogjuk végigkísérni a könyv gondolatmenetét.

Az első részben — a történeti szemléletnek megfelelően — a bűnözés okai kutatásának kezdeteitől elindulva a kriminológiai kutatások és nézetek fejlődését taglalja a szerző, különös tekintettel a magyar viszonyokra. Itt talán még nem tartotta szükségesnek, hogy céljának megfelelően a társadalmi összefüggésekkel foglalkozzék, s amennyiben ezzel mégis megpróbálkozott, nem sikerült a legmeggyőzőbben. Megállapítja, hogy az I. világháború után az első szocialista állam létrejöttével megrendült kapitalizmus teljesen elvetette a szociológiai irányzatot, mely még összefüggést keresett a bűnözés okai és a társadalom között, és teljesen a kriminálpszichológiai irányzat vált uralkodóvá, amely jelentős szerepet töltött be a fasiszta büntetőjog kimunkálásában. A kriminálpszichológiai irányzat az I. világháború előtti antropológiai irányzat továbbfejlesztett változata, amely a bűnözést teljesen függetleníti a társadalomtól, és kizárólag az átöröklés általi degeneráció függvényének tekinti. A következő részben pedig megtudhatjuk, hogy a jelenkori kapitalizmus viszonyai között a kriminológiai kutatások terén a szociológiai irányzatok váltak uralkodóvá. Itt bizonytalanná válik az olvasó — ezek szerint a II. világháború után, a szocialista tábor lényeges megerősödésével a kapitalizmus újra visszanyerte egyensúlyát, annyira megszilárdult, hogy immár keblére fogadhatta újra az elveszett szociológiai irányzatot?

Hasonló logikájú érveléssel az első részben még egyszer találkozhatunk. Magyarországon, noha a kriminálpszichológia az egész világon tért hódított, az I. világháború után is a szociológiai elmélet játszott vezető szerepet. Ennek oka — a szerző szerint — egyrészt a háború előtti szociálpolitikai elgondolások hatása, másrészt az ország fokozatos fasizálódása, mely bénítólag hatott a tudományok fejlődésére. Ezek szerint tehát az az elmélet, mely a fasizmus jogi alapja volt, fejlődés ahhoz az elmélethez képest, amely legalább részleges eredményeket ért el a bűnözés és a társadalom közötti kapcsolat felderítésében? S vajon a fasizálódó ország miért zárkózott el a neki annyira megfelelő nézettől? Két igaz megállapítás hamissá válhat attól is, ha pusztán egymás mellé állítják őket.

A következő részben a fiatalkori bűnözés és a jelenkori kapitalizmus viszonyát tekinti át a szerző. A statisztikai adatok megcáfolhatatlanul bizonyítják, hogy a bűnözés dinamikája a kapitalista országokban egyre növekszik. Ugyanakkor megváltozott a bűnözés összetételének struktúrája, az egyensúly eltolódik az öncélú bűnözés felé. A kriminológusok, akik kutatásaikat többféle úton folytatják, bármilyen nézetet is képviseljenek, egyben megegyeznek: a bűnözés a társadalom szükségszerű velejárója. Vigh ismerteti a különböző irányzatokat, de hibás pontjaikra nem mutat rá elég élesen, a megcáfolásukra nem fordít kellő gondot. Voltaképpeni érve: azért növekszik a bűnözés, mert kapitalizmus van, s a burzsoá kriminológusok legnagyobb hibáját abban látja, hogy a felismerés alapján nem jutottak el oda, hogy a növekedés megakadályozásának egyet-

[1] Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1964. 279. o.

len módja a kapitalista társadalmi forma megváltoztatása. E sommás — egyébként helyes — végkövetkeztetés deklarálása azonban a burzsoá nézetek konkrét elemző kritikája híján nem elég ahhoz, hogy hamis voltukról meggyőzzőn.

Ezután a fiatalkori bűnözés és a szocializmus viszonyát tárgyalja a szerző. A szocialista társadalmi rendszerben a bűnözés dinamikája törvényszerűen csökken — ez (egy kivételével) valamennyi szocialista államban kimutatható —, ennek ellenére a bűnözést még társadalmi tömegjelenségnek kell tekinteni. A szocialista kriminológusok között ezzel kapcsolatban vita alakult ki a szocializmus keretei közötti fiatalkori bűnözésnek okairól. Ez igen fontos kérdés, hiszen az okok módszeres elemzése, az erkölcsi züllés valóságos gyökereinek felkutatása a helytelen polgári nézetek leküzdésének, a fiatalkori bűnözés problémája megoldásának egyaránt feltétele.

Elterjedt nézet, hogy az okok kizárólag a kapitalizmusban, a kapitalizmus szellemi maradványaiban keresendők. A szerző igen helyesen ez ellen az álláspont ellen szól: „*Az a felfogás, amely szerint az épülő szocialista társadalmi viszonyok közepette a bűnözésnek csak szubjektív okai vannak* (a kapitalista csökevények, a tudat elmaradása a léttől) *oda vezetett, hogy feltételekké degradálódtak, mondván, hogy a bűnözés objektív okai a kapitalista társadalomban keresendők, a szocializmus viszonyai között a bűnözésnek objektíve csak feltételei vannak.*" Végülis a szerző arra a megállapításra jut, hogy a bűnözést mint társadalmi tömegjelenséget megszüntetni csak a kommunizmusban lehet, addig csak a dinamikáját lehet csökkenteni, mégpedig azzal, hogy egyre nagyobb mértékben kiküszöböljük a kapitalizmusnak a társadalom gazdasági viszonyaiban megtalálható maradványait. „*Valamely bűncselekmény elkövetésének okai nem szükségképpen esnek egybe a bűnözés okaival, A bűnözés okai közé csak azokat a tényezőket sorolhatjuk, amelyek... a bűncselekmény összeségének alakulása szempontjából lényegesek.*" Ilyen lényeges összefüggéseket mindenekelőtt a társadalmi viszonyok körében találhatunk. Természetesen a lényeges társadalmi összefüggések nem közvetlenül hatnak, hanem a bűnöző egyén közvetlen környezetén keresztül, s hatásuk az egyén személyiségétől, múltbeli és jelenlegi életfeltételeitől függ. Azok a körülmények, amelyek a fiatalkorút a társadalommal szembefordíthatják, a következők: családi körülmények, szociális viszonyok, iskolai nevelés, baráti kapcsolat, iszákosság stb.

A körülményeket a szerző statisztikai adatokra támaszkodva, külön-külön elemzi. A családi körülmények vizsgálatakor világosan kitűnik, hogy a széthullott családok, a szülőktől elsajátított viselkedésforma nagymértékben okozója a fiatalkori bűnözésnek. Igen helyes megállapítás, hogy a családi nevelést a társadalomnak kell pótolnia, kiegészítenie, hiszen a fejlődés iránya a társadalmi nevelés egyre szélesebbkörű kiterjesztése. A család felbomlásának, a gyermeknevelés családon belüli elhanyagolásának problémája nemcsak a kapitalizmusban jelentkezik élesen, hanem a szocializmusban is. E tény társadalmi okainak elemzésével a szerző adós maradt, pedig — lévén a család mindenekelőtt a társadalmi hatások közvetítője — izgalmas probléma lett volna megmutatni, hogyan fakad ugyanazon tény különböző társadalmi talajról.

A statisztikai adatokból levonható az a következtetés is, hogy nagy kárt okoz a fiatalok nevelésében a pedagógushiány és egyes pedagógusok tudati elmaradottsága. Itt hiányoljuk annak említését, hogy a csoportos bűnözés nagymérvű elterjedésében szerepet játszik az ifjúsági szervezetek nem kielégítő működése is.

Elkerülhetetlen Vigh munkájának összehasonlítása Huszár Tibor ugyancsak 1964-ben megjelent „Fiatalkorú bűnözők" c. könyvével. A két írás felépítése teljesen megegyezik, s (még sorrendben is azonosan) tulajdonképpen ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik. Noha Huszár nemcsak a fiatalkori bűnözés társadalmi összefüggéseivel kíván foglalkozni, mégis mindazok a kérdések, melyek Vigh könyvében megtalálhatók, nála is megvannak, sőt néhol még részletesebben is kidolgozva. Gondolok pl. a különböző kriminológiai irányzatokkal foglalkozó részre, ahol az egyes iskolák helytelen nézeteinek részletes cáfolatára is sor kerül, vagy a jelenkori kapitalizmus és a fiatalkori bűnözés összefüggésének taglalására.

Végül meg kell állapítanunk, hogy Vigh egyáltalán nem kielégítően közelítette meg a maga által kitűzött célt. Nemcsak, hogy nem szárnyalta túl az eddigi társadalmi elemzéseket, de — mint láthattuk — a már meglevő színvonalat sem érte el.

Péteri Viktória

Selye János: Életünk és a stress[1]

„A belső környezet stabilitása a szabad és független lét első feltétele; az a mechanizmus, mely a belső környezet állandóságát biztosítja, egyértelműen fontos az élet számára[2]" Az élő szervezeteknek azt a képességét, amelynek révén a rájuk ható külső környezet állandó változásai ellenére is megőrzik a „milieu interieur" állandóságát, W. B. Cannon homeosztázisnak nevezte el. Hosszas kísérletei révén Cannon pontos adatokat tárt fel a belső környezet állandóságát megvalósító konkrét mechanizmusokról is. Megállapította, hogy központi és egyben koordináló szervük a vegetatív idegrendszer. Az esetben, amidőn a külső hatások fokozottan veszélyeztetik a szervezet belső egyensúlyát, a vegetatív idegrendszer ún. sympathikus részének működését egy másik szerv, a mellékvesevelőállomány is kiegészíti, emelkedett hormon — adrenalin — elválasztása révén (Cannon-féle „vészreakció", emergency function). Így tehát beszélhetünk egységes, ún. sympatho-adrenalis rendszerről. (Megjegyezzük, hogy az idegrendszer és a mellékvesevelőállomány fejlődéstanilag azonos eredetűek. Ez a rokonság érthetőbbé teszi együttműködésüket.) Fenti tények rövid ismertetése azért látszott indokoltnak, mert a Selye-féle elmélet ezekhez kapcsolódik, illetve ezek továbbfejlesztése.

Selye János Kanadában élő magyar kutató magyarul nem régen megjelent könyvében leírja azt az érdekes utat, amely a stress-elmélet megalkotásához vezetett. Fiatal orvostanhallgató korában feltűnt neki, hogy oktatói a betegek vizsgálatakor és a diagnózis megállapításakor sok olyan tünetre nem fordítanak figyelmet, amelyek pedig minden betegnél törvényszerűen jelen vannak (pl. láz, étvágytalanság, ízületek és izmok tompa fájdalma, általános rosszullét érzése stb.). Megfigyelése nyomán felmerült benne a kérdés, hogy milyen közös tulajdonság alapján képesek a betegséget okozó tényezők ezeket a közös, általános, és az egyes betegségek szempontjából nem specifikus tüneteket előidézni. Vagyis: mi a lényege az „általános betegség-szindromának"?

Ehhez a problémához Selye — kis kerülő után — hamarosan visszatért. Tulajdonképpen más céllal elkezdett kutatásai közben megfigyelte, hogy kísérleti állataiban a legkülönbözőbb külső behatások (hideg, meleg, fájdalom, vérlebocsátás, rtg.-besugárzás, szövetkivonatok vagy formalin befecskendezése, adrenalin stb.) azonos tünetcsoportot hoznak létre. Ez a tünetcsoport a mellékvesekéreg megnagyobbodásából, a lép- és a nyirokmirigyek térfogatcsökkenéséből és a gyomor-bélcsatornában fekélyek kifejlődéséből áll. A kialakult állapotot Selye *stress*-nek nevezte el. Vagyis *a stress egy biológiai rendszer olyan állapota, amely a benne nem-fajlagosan előidézett elváltozásokat foglalja magában.* (Fajlagos elváltozás pl. a tuberkulózis bacilus által kiváltott tbc.-megbetegedés.) Ezt a definíciót akárcsak felületesen is elemezve azonnal láthatjuk, hogy az az általános betegség szindróma lényegét is kifejezi, vagyis a Selye-féle kutatások ennek kísérleti analogonját fedezték fel. A stress azonban nem jelent feltétlenül károsodást. Jellege a beható tényezőtől függ. „... akár egy szenvedélyes csók jelentős stresst okoz a károsodás legkisebb jele nélkül". (68. o.) Más stress viszont betegséghez vezethet. (A stresst kiváltó ágenst szokták „stressor"-nak nevezni.

A döntő ebben a felfedezésben az — most már csak a betegségekre konkretizálva a tárgyalást —, hogy a külső tényezők hatására a szervezetben nemcsak az illető ágensre jellemző specifikus tünetek fejlődnek ki, hanem kialakul egy nem-fajlagos állapot, a stress is.

A betegséget már a klasszikus görög orvoslás nagyjai sem csak mint a szervezet szenvedését (pathosz) fogták fel, hanem egyben mint az egészség helyreállításáért folyó erőkifejtést, küzdelmet (pónosz) is. Erre a „pónosz" fogalomra vezethető vissza a stress is: küzdelem a károsító tényező ellen, az adaptáció, a homeosztázis érdekében. Ezért Selye a nem-fajlagos jelenségek rendszerét általános vagy *generális adaptációs szindrómának* nevezte el (szokásos rövidítése: GAS). A szerző e tünetcsoport három szakaszát különíti el: 1. *alarm-reakció*, az alkalmazkodási folyamat megindulása; 2. *a rezisztencia (ellenállás)* periódusa, melyben a stressmechanizmusok helyreállítják és fenntartják a szervezet homeosztázisát; végül ha a beható inger nagyon erős vagy túl sokáig tart, beáll 3. *az exhaustio (kimerülés)* szakasza. Ebbe a stádiumba azonban csak a legsúlyosabb stressek jutnak el, a legtöbb stressor (fertőzés, testi

[1] Akadémiai Kiadó, 1964. II. kiadás. 328. o.

[2] Claude Bernard: Introduction à la medicine experimentale, Paris, 1856. Idézi: Bálint P.: Az élettan tankönyve. Medicina, 1963. 14. o.

erőfeszítések, komoly lelki igénybevételek stb.) csak az 1. és a 2. fokozat elváltozásait hozzák létre. Egészében véve láthatjuk, hogy az általános adaptációs szindróma megfogalmazás tulajdonképpen a Cannon-féle vészreakció-elv továbbfejlesztése.

A védekezést megvalósító konkrét mechanizmusok után kutatva kiderült, hogy bennük az ideg- és hormonális rendszernek van vezető szerepe, mint ahogyan a maga elméletével kapcsolatban már Cannon is vallotta. Pontosabban körvonalazva: a központi idegrendszer hypothalamus nevű részének a közvetlenül alatta elhelyezkedő agyalapimiriggyel (hypophysis), valamint a mellékvese kéregállományának. A megterhelés — részben közvetlenül, részben közvetve — hat a központi idegrendszerre. E hatás a hypothalamuson keresztül az agyalapimirigy ún. elülső lebenyére tevődik át. Az elülső lebeny ennek következtében fokozza a mellékvesekéreg működését stimuláló hormon, az ún. ACTH (adrenocorticotrop-hormon) elválasztását, ami együttjár a mellékvesekéreg-hormonok fokozott termelődésével. (Ez az oka a mellékvesekéreg stress alatti megnövekedésének.) További kutatások kiderítették, hogy a kéreg-hormonok nagyjából két csoportba oszthatók: vannak ún. gyulladásképző (phlogistikus, pl. aldosteron) és ún. gyulladásellenes (antiphlogistikus, pl. cortison stb., hormonok). Ezeket kiterjedten használják gyakorlatban bizonyos betegségek gyógyítására. (Megjegyezzük, hogy a mellékvesekéreg-hormonoknak a fent említetten kívül más, nagyon fontos funkcióik is vannak, melyekről azonban a szerző jelen könyvében nem beszél.) Az ACTH elsősorban a gyulladásellenes kéreghormonok szekrécióját fokozza; más esetben viszont a kéreg gyulladáskeltő hormonjainak elválasztását növeli. Ha figyelembe vesszük, hogy a gyulladás sok esetben a szervezet alapvető védekező reakciója, akkor megértjük az utóbbi eset fontosságát is. Csak azt nem tudjuk még, hogy az utóbbi működést milyen ún. trop-hormon stimulálja, illetve, hogy a szervezet hogyan „méri fel", hogy konkrét esetben, mely mechanizmusra „van szüksége". Végeredményben a stress-elmélet szerint e két hormoncsoport viszonyától, egymáshoz való arányától függ a szervezet adaptációjának sorsa, az eredményes védekezés, illetve a betegség kifejlődése.

További kísérletekben Selye és iskolája több, emberi megbetegedésekhez hasonló betegséget idézett elő állatokban. (vesegyulladás, magas vérnyomás, szívizom elhalás stb.). Mivel pl. az emberi szívizom elhalásról (infarktus) is ismeretes, hogy létrejöttében a többi között hosszas megerőltető munkának, fokozott szellemi igénybevételnek, lelki izgalmaknak, vagyis stress-állapot kifejlődésének szerepe van, Selye jogosan jutott a következő feltevéshez: A betegségek egy részét nem fajlagos kórokozók, hanem a szervezetet érő stressek hozzák létre. A stress hatására sokszor úgy fokozódik az adaptációban résztvevő hormonok kiválasztása, hogy a köztük levő arány a szervezet számára kedvezőtlen irányban tolódik el. A létrejövő betegségek ily módon tulajdonképpen a kisiklott adaptációs mechanizmus következményei, ezért ezeket Selye és követői adaptációs betegéseknek nevezik. Az adaptációs betegségek közé sorolják a már említett magas vérnyomás betegségen és a vesegyulladáson kívül a fekélybetegséget (emlékeztetünk arra, hogy a kísérleti patkányok bélrendszerében is számos fekély fejlődött ki a stress-állapotban), a reumás megbetegedéseket, bizonyos bőr- és szemgyulladásokat, egyes elhízásokat, ideg és lelki betegségeket. Selye nem állítja, hogy ezen betegségeknek *„a rossz adaptáció lenne egyetlen és kizárólagos oka, viszont az adaptáció hibái sok betegség kialakulásában töltenek be döntő szerepet"*. (217. o.) Meg kell jegyeznünk, hogy felfogását ennek ellenére sem fogadják el általánosan, mivel a hypophysis-mellékvesekéreg rendszernek az adaptációs betegségekben feltételezett megváltozott működéséről nem sikerült bizonyító adatokat gyűjteni.

Selye első közleményének megjelenése óta csaknem három évtized telt el. Ez alatt az idő alatt a stress-elmélet átment az orvosi — sőt lassan az általános — köztudatba. Az orvosi gondolkodásmódba új szemléletet vitt. Kétségtelen, hogy segíti az orvos munkáját, ha bizonyos esetekben számol a szervezet nem fajlagos adaptációs mechanizmusaival. A stress-elmélet azonban még nem lezárt kérdés — máig elmélet maradt. És „mint minden elméletnek, mely ismeretlen eredetű betegségek pathogenezisét kívánja megvilágítani, *értéke annyi, amennyi tényt hoz napvilágra a belőle kiinduló kutatás ;* gátolja a fejlődést, mihelyt bizonyíték nélkül elfogadják olyan betegségek magyarázatára, melyekben csak további kutatás tisztázhatja az aetiológiát és a pathogenesist".[3] Úgy gondoljuk, ennek a megállapításnak a szellemében a stress-elmélet további sorsáról, jövő-

[3] Donhoffer Sz.: Kórélettan, Medicina, 1961. 782. o. Kiemelés tőlem, V. L.

jéről is képet alkothatunk magunknak. Végső értékelését pedig majd csak akkor adhatjuk meg.

A stressre vonatkozó konkrét kutatások és az elmélet ismertetése után, könyve utolsó két fejezetében Selye egy „átfogó elmélet vázlatát", filozófiai nézeteit fejti ki. Könyvének e fejezetei azok, amelyek a filozófust mint szakembert elsősorban érdekelhetik, ezért e résszel kissé alaposabban foglalkozunk.

A Selye-féle átfogó biológiai elmélet kifejtését — mint a szerző írja — „az az általánosan elfogadott elv akadályozza, hogy az élő anyagnak a sejt a végső egysége". (244. o.) Ezzel kapcsolatban a következőket szeretnénk megjegyezni. A dialektikus materialista filozófia — és ennek vonatkozásában is helyes persze Spinoza aforizmája: Ignorantia non est argumentum ! — sohasem állította, hogy „*az élet alapvető egysége*" főleg pedig, „*eredendő egysége*" (247. o.) a sejt lenne. Ha „eredendő egységet" kellene megjelölnünk, akkor Engels alapján azt mondhatnánk, hogy az a fehérje. A főprobléma azonban az, hogy az élet definíciója korántsem egyszerű kérdés. Mégis, talán elfogadható lenne, ha úgy definiálnánk, mint meghatározott folyamatok kölcsönös együtt működését, amelyek az anyag meghatározott komplex struktúrájához kötettek, e struktúra és funkciói egysége; a funkciók közül pedig legjellemzőbbek az anyagcsere és az önreprodukció. Ennek a definíciónak viszont pl. egy fehérjecsomó vagy akár a vírusok (fehérjéből és nukleinsavból állnak) nem felelnek meg. A vírusok sejten kívül nem képesek pl. sem önálló anyagcserére, sem önreprodukcióra. Mindezek alapján, elismerve természetesen azt, hogy vannak bizonyos átmeneti formák, véleményünk szerint *ma* a sejtet kell az anyag azon legkisebb organizációjának tekinteni, amely képes mindazon folyamatok végrehajtására, melyeket együtt életnek nevezünk. Selye szerint „*a sejt* csak strukturális és nem funkcionális egység". (227. o.) Igaz az, hogy a sejt egyes alkotóelemei (pl. a mag, a mitochondriumok) a mai kísérleti technika mellett a sejtből izolálhatók, és így, izolálva is megtartják anyagcsere-tulajdonságaikat. Az ilyen funkció azonban a sejtműködésnek csak torzója. A ma általánosan elfogadott nézet szerint az élő organizmusok olyan alapvető funkciónak, mint pl. az ozmotikus viselkedés, mirigy sekréció, izomkontrakció, ingerületvezetés, *a sejt a funkcionális egysége.*[4] Ugyanakkor persze ma egyre inkább látjuk, hogy ez az egység mennyire bonyolult, és talán igaz az, hogy „When we truly understand the cell, we will undertsand life itself." (D. R. Goddard.)[5]

Ezek után Selye rátér új elméletének kifejtésére: „A sejten belül . . . vannak még kisebb alakzatok, melyeket ugyancsak egységnek kell elfogadnunk . . . ezeket a parányokat *reaktonok*nak neveztem el. A reakton *az a legkisebb biológiai célpont, amely még önállóan képes válaszolni az ingerre.*" (246. o.) Sajnos Selye e ponton egy nagyon fontos, korábban saját maga által is hangoztatott elvről feledkezik meg. „*Nekünk, biológusoknak és orvosoknak, csak olyan általánosítás elfogadható, amelyet ellenőrizhető adatok tömegével lehet alátámasztani.* Ösztönösen visszarettenünk a tisztán bölcseleti megállapításoktól . . ." (239. o.) Márpedig a reaktonelméletet Selye a legcsekélyebb számú ellenőrizhető adattal sem tudja alátámasztani. Hogy a tényektől teljesen elszakadt fantázia hová rugaszkodik, az kiderül a következőkből: „. . . egyetlen megfigyelésem se támasztja alá azt a feltételezést, hogy ezek az elemi célpontocskák feltétlenül *testi építmények, tehát anyagból valók.* Az is elképzelhető, hogy a reakton éppen csak a *kölcsönhatás fókusza*, valamiféle funkcionális tervszerűség vagy sablon, *ami az anyagi organizmuson uralkodik.*" (246-247. o.) Kiemelés tőlem, V. L.) A szerző a fajlagos és nem-fajlagos reakciók mechanizmusát akarta egy közös elméletben összefogni. E célja megvalósítása érdekében a sejtelméletet elvetette, és helyette megalkotta ún. reakton-elméletét. A tudományok fejlődését szem előtt tartva és dialektikus materialista filozófia talaján állva senki sem zárkózhatik el eleve régi elvek, elméletek elvetésétől — akkor, ha jobb tudományos hypotézissel tudjuk helyettesíteni őket. De ködös, idealista, minden objektív alap nélkül felállított elméletek sosem voltak és ma sem lehetnek a tudományos kutatás hasznára. Mivel pedig a reakton-elmélet ilyen talajtalan „tisztán bölcseleti megállapítás", amely a szerző saját kutatásainak is ellenére és nem azokból következve jött létre, a konkrét kutatásokhoz segítséget nyújtani nem tud, ezért azt el kell vetnünk.

„Átfogó elmélete" keretében fejti ki Selye az ún. „*adaptációs energiá*-"ról szóló nézeteit. E szerint minden élőlénynek világrajövetelekor „bizonyos mennyiségű benső *adaptációs energiája, életereje* van". (282. o). Sőt kétféle ilyen „*adaptációs* energia létezik: egyik a felszíni, amely könnyen használódik; a másik mélyebben helyeződik el és az aranyalapot jelenti". (286. o.) „. . . az élet igazi üzemanyaga nem az el-

[4] J. Brachet, A. E. Mirsky: The cell. Academic Press, New York and London, 1959. Vol. I—VI.
[5] Uo.

égő matéria (táplálék), amit elfogyasztunk, hanem az adaptációs energia". (291. o.) Az élet meg pedig nem más, mint „olyan folyamat, amely fokozatosan feléli a szülőktől belénk plántált adaptációs energia készleteit". (285—286. o.) Az egyén élettartama attól függ, hogy hogyan gazdálkodik „készleteivel". Aki pazarolja, előbb meghal, mert ezt az „életerőt . . . csak költeni lehet, növelni nem". (286. o.) Röviden ez a lényege Selye új(?) „életerő-elméletének". De mi a belső tartalma azon túlmenően, amit explicite mond róla? Véleményünk szerint a legteljesebb mechanikus, metafizikus szemlélet. A szerző teljesen szem elől téveszti az élő organizmus és a környezete dialektikus kapcsolatát. Amikor valamely élő szervezet önálló létét megkezdi, magával hozott adaptációs mechanizmusai rendszerint csak elég korlátozott alkalmazkodást tesznek lehetővé. Egy kis igénybevétel — ami egy fejlettebb szervezet alkalmazkodási mechanizmusait esetleg éppen csak hogy mozgásba hozza, pedig hát ennek az organizmusnak a magával hozott „bankbetétből" (uo.) eddigre már egy jó részt fel kellett élnie — számára végzetes lehet. Megfelelő külső körülmények esetén azonban ezek az organizmusok fejlődésnek indulnak, erősödnek, ily módon lehetővé válik, hogy ekkor már akár az előzőnél komolyabb behatást is kivédjenek. A kellemetlen kölcsönhatás ilyen szerencsés kimenetele komoly változást eredményez a szervezet belső állapotában: tovább erősíti, differenciálja alkalmazkodási mechanizmusait, esetleg egészen új képességeket fejleszt ki. Nem szabad figyelmen kívül hagyni a szervezetnek a környezetére való hatását sem, ami az ismételt külvilági visszahatást módosítja, kedvező vagy akár kedvezőtlen irányban; és így tovább. Tehát igen bonyolult dialektikus kölcsönhatásról van itt szó, amelyet részletesen elemezni ez alkalommal nem is lehet feladatunk. A Selye-féle elméletben azonban ezek a viszonyok teljesen leegyszerűsödnek, illetve eltűnnek. Az élő szervezet nála tulajdonképpen nem más, mint egy „adaptációs energiával" megtöltött automata, amelynek a környezetével való kapcsolata abban merül ki, hogy ez az, ami az automatát használja. A külvilág minden „nyomásával", igénybevételével kivált ebből a szervezetből „egy adag energiát", egészen addig, „amíg a készlet tart". A környezetével mereven szembeállított élő organizmusról van itt szó, amit az automatikusan használ. Vagyis nem más ez az elmélet, mint az ún. „fiziológiai idealizmus" egy új formája. Se a gyógyító, se a kísérletes orvosi gyakorlat nem igazolja ezt a felfogást, ezért további munkánkhoz szintén semmit nem adhat, tehát el kell utasítanunk.

Végül Selye felveti a kérdést: „Mi a végcél?" Válasza „röviden abban foglalható össze, amit a *hálaérzet filozófiájának* nevezhetnénk". (292. o.) Ezt a filozófiát biológiai alapokról építi fel. „A racionális értelem korában szinte megörvendeztet, hogy az *emberi magatártást nevelő vallási és bölcseleti doktrináknak* (?) tudományosan feltárható biológiai igazság az alapjuk." (!) (293. o. Kiemelés tőlem, V. L.) Az alapul szolgáló biológiai igazságot — határozottan ezt ugyan nem jelenti ki — úgy látszik a „sejtek altruizmusában" (294. o.) találta meg. Kifejti, hogy „az élet legjellegzetesebb sajátsága az önzés". (Uo.) Amikor a csoportosuló sejtek létrehozták az első kolóniát, ez a „*kollektív önzés*" megjelenése volt (uo.), de ugyanebben a pillanatban megszületett az *altruizmus* is. Ettől kezdve „az egyes sejt szemszögéből nézve, a kolónai többi tagjához fűződő altruizmus lett az önzés formája". (Uo.) Vannak sejtek még ma is, amelyek elfelejtkeznek erről, egy-egy részleg a többiek rovására kitör ebből az altruizmusból. „Ez az, amit ráknak nevezünk. És ebbe nemcsak az egész szervezet pusztul bele, hanem vele együtt a lázadó rész is saját törekvésének áldozatává válik." (!) (295. o.) És mi a helyzet a társadalomban? Ott is fejlődget már az altruizmus, „de ez az együttműködés, legalábbis jelenleg, még távolról sem oly tökéletes, mint azt egy ember szervei között láthatjuk". (Uo.) Társadalmi kapcsolatainkat különben az idegrendszer hozza létre, illetve funkcióinak egyik terméke: a hálaérzet. A hála, és negatív párhuzama: a bosszú, cselekedeteink rugója. Az általuk kiváltott aktív cselekvésben és passzív érzetekben az a fontos, hogy megvalósuljon bennük a „stress-reakció három fázisának befejezettsége . . . az emberi önkifejezésnek és küldetésteljesítésnek ez a biológiai alapja". (309. o.) A kör tehát bezárult. A stresselmélet elnyerte filozófiai funkcióját is.

Nem lehet vita tárgya, hogy az ember, a társadalom alkotója, biológiai lény is. Nagyon fontos, hogy ismerjük teste és különösen idegrendszere strukturális és funkcionális felépítését. De a társadalmat pusztán biológiai lények halmazának tekinteni épp oly lehetetlen, mint amilyen értelmetlen és helytelen biológiai jelenségeket társadalmi kategóriákkal magyarázni. Selye mindkét hibát elköveti, pedig a filozófia egyszer már mindkettőn túljutott. Megfontolásra, és főleg sikeres alkalmazásra viszont csak olyan elmélet számíthat, amely a kor tudományos gondolkodása által elért szintet legalábbis megközeliti. A marxizmus kidolgozása után csaknem egy évszázaddal tehát nem sok értelme van az emberről,

emberi magatartásról, emberi célokról, az ember önkifejezéséről e filozófia figyelembevétele nélkül elmélkedni. Ma a marxizmus az az elmélet, „amely az embert a maga összességében, tehát mibenlétének anyagi feltételeiből kiindulva fogja fel. Senki sem kívánhatja, hogy más kiindulópontot válasszon, mert ezzel azt kívánná, hogy *más embert* tegyen tanulmányának tárgyává".[6] Sajnos, az az ember, akiről Selye filozófál, ilyen „*más ember*": az idealizmus, a vallás embere. A *mi* problémáink megoldásához tehát segítséget nem adhat.

A stress-elméletnek a szaktudományra tartozó részét röviden értékeltük már. Örülünk, hogy ez az orvostudományban egészséges nyugtalanságot okozó és sok hasznos kísérletet inspiráló hipotézis hazánk fiának nevéhez fűződik. Örvendetes, hogy az általános adaptációs szindróma lényegét a magyar olvasók is megismerték, mégpedig a legilletékesebb személy tollából, nivós szinten, érthető és élvezetes stílusban. A stress-elmélet megismerésén túlmenően is érdekessé teszi a könyvet, hogy benne Selye János még több évtizedes kutatómunkájának sok tapasztalatát is elmondja. Beszél a tudományos kutatás nehézségeiről, a kutatás közbeni reményekről, kétségekről, csalódásokról, módszerekről, a kutatás erkölcsi problémáiról, a tudományos vitákról stb. Sorait mindig a gyötrődő embernek segítséget adni akaró orvos szép szenvedélye, igaz humanizmusa hatja át. De mint sokan mások, ő is átmeneti korunk egy nehéz ellentmondását hordozza magában. Tudományán belül, laboratóriumában „kérlelhetetlen materialista".[7] Az ilyen tudósok értékes kémiai, fizikai, biológiai, történelmi műveket alkothatnak, de „ha filozófiáról van szó, *egyetlen szavát sem szabad elhinni egyiküknek sem*".[8] Úgy gondoljuk, még sok intellektuális öröm forrása lenne számukra, ha először legalább csak ezt az egyetlen mondatunkat ők viszont elhinnék!

Vereczkei Lajos

Niels Bohr: Atomfizika és emberi megismerés[1]

A XX. századi atomfizika eredményeinek filozófiai értelmezése a megismeréssel kapcsolatos legalapvetőbb nézeteinket érinti és teszi helyenként problematikussá. Sok olyan tapasztalat merült fel, melyek a klasszikus természettudományok fejlődése során kialakult és meggyökeresedett szemlélet alapján nem értelmezhetők. Elsősorban ez az oka, hogy a mikrofizikával kapcsolatos ismeretelméleti kérdések nemcsak a szakemberek, de a laikus nagyközönség érdeklődését is felkeltették. E problémák népszerű ismertetése két alapvető nehézségbe ütközik. Egyrészt vulgarizálástól mentes kifejtésük alig lehetséges konkrét fizikai meggondolások elemzése nélkül, másrészt a népszerűség követelménye adott esetben a klasszikus fogalmak használatát feltételezi, viszont a mikrofizikai megismerés egyik döntő jellemzője éppen, az, hogy korlátot szab a klasszikus fogalmak, a klasszikus szemlélet alkalmazásának.

Ilyen körülmények között dicséret illeti a Gondolat Kiadót Niels Bohr e tanulmánykötetének kiadásáért, elsősorban azért, mert e kötet Bohr nem fizikus közönség előtt elhangzott előadásait foglalja össze. Kivételt talán a negyedik tanulmány képez. Bár így az olvasók kétségtelenül első kézből ismerhetik meg a komplementaritás elvét — mely a mikrofizika ismerelméleti konkluziónak leglényegesebbike —, kétséges azonban, hogy célszerű volt-e ezeket az előadásokat kommentár vagy még inkább egy alapos kritikai tanulmány nélkül közreadni. Nyilván érezte ezt a Kiadó is, azért csatolta hozzá utószóként V. A. Fok tanulmányát, mely a mikrofizikai megismerés dialektikus materialista értelmezésére törekszik. Bármilyen kiváló is azonban Fok tanulmánya, nem pótolhatja Bohr előadásainak elemzését, részben mert egész más céllal készült, részben és főként pedig azért, mert Fok tanulmánya kimondottan szakemberek számára íródott, nagyon sok előismeretet feltételező, egy önálló tudományos koncepciót összefoglaló munka; így aligha segíti elő az előző tanulmányokban olvasottak kritikai összegezését az olvasó számára.

Természetesen egy fordításként átvett könyv esetén a Kiadó lehetőségei korlátozottak, mégis fel kell vetni a következőket. A tanulmányok időbeli sorrendje, mely talán bizonyos betekintést enged a szerző gondolatainak fejlődésébe, sajnálatos módon a negyedik helyre utalta a Bohr—Einstein-vitát ismertető cikket, melyet pedig tartalmánál fogva kétségtelenül az első hely illetne meg. Ez a cikk

[6] J. P. Sartre: A dialektikus ész kritikája. A „Mai nyugati filozófia (Egzisztencializmus)" c. szöveggyűjteményben. Tankönyvkiadó, 1963. 159. o.
[7] Engels F.: A természet dialektikája.
[8] Lenin,: Materializmus és empiriokriticizmus. Összes művei 18. köt. Kossuth, 1964. 322. o.
[1] Gondolat, 1964. 173. o.

elemzi ugyanis azokat a meggondolásokat, melyek a komplementaritás fogalmát a fizikában megalapozták, s amelyek bizonyos fokig érthetővé és jogossá teszik a szerző törekvéseit, hogy e fogalmat a fizikán túlra is kiterjessze. Ezért tanácsoljuk az olvasóknak, hogy a kötet olvasását a negyedik tanulmánnyal kezdjék.

Rátérve a tartalmi ismertetésre megállapíthatjuk, hogy bár a kötet hét előadást, illetve tanulmányt tartalmaz, ezek valójában két csoportot alkotnak. A Bohr—Einstein-vitát ismertető cikk kivételével ugyanis valamennyi tanulmányt a komplementaritási elv fizikán kívüli alkalmazásainak szentelte a szerző. Ezért ez utóbbiakkal nem is foglalkozunk külön-külön, hanem csak a valamennyiükben közös lényeges gondolatokat ismertetjük.

A könyvnek kétségtelenül legfigyelemreméltóbb fejezete a Bohr—Einstein-vitát ismertető tanulmány. A vita lényege: végleges-e az okozati leírásról való lemondás, vagy csak átmeneti? Más szóval: a kvantumtechnika adott elvei és formalizmusa a valóság teljes leírását adják-e, vagy esetleg további elemzés lehetőséget nyújthat az egyedi folyamatok kimerítő leírására? Mint ismeretes, Einstein az utóbbi lehetőséget vallotta, és különféle gondolatkísérleteket vázolt fel a kvantummechanikai leírás elégtelenségének, illetve a túllépése lehetőségének igazolására. A szóban forgó tanulmány részletesen elemzi azokat a meggondolásokat, melyek alapján Bohr elveti az einsteini felfogást és a kvantummechanikai leírás teljessége mellett foglal állást.

Bohr gondolatainak alapja, hogy a mért részecske és a mérőberendezés egy rendszert alkotnak, így a mikroobjektumot jellemző mérhető paraméterek elválaszthatatlanok a mérőberendezéstől. A különböző klasszikus paraméterek mérése más és más mérési elrendezést kíván, vagyis — Bohr szavai szerint — egyértelmű alkalmazhatóságuk feltételei nem fedik egymást. Ennek következménye, hogy a különböző mérési feltételek között kapott tapasztalatok nem foglalhatók össze egy egységes képbe, ahogy azt a klasszikus fizikában tehettük.

A klasszikus és a kvantumfizika közötti alapvető különbséget Bohr abban jelöli meg, hogy míg az előbbiben az alapvető fogalmak alkalmazhatóságának feltételei egyszer s mindennkorra adottnak tüntek, a mikrofizikában esetenként kell e fogalmak alkalmazhatósági feltételét elemezni, és e feltételek a különböző fogalmakra vonatkozóan nem fedik egymást. Éppen e dilemma megoldását adja a komplementaritási elv, mely szerint a különböző mérési elrendezéssel nyert mérhető értékek ugyan kizárják egymást, de egyaránt az objektív valóság lényeges vonásait tükrözik, és együttesen a mikrofizikai folyamatok teljes leírását adják.

Nyilvánvaló, hogy eddig a pontig Bohr gondolatmenete nem mond ellent a dialektikus materialista felfogásnak. A probléma a mikroobjektumok e komplementer viselkedésének Bohr által adott okával kapcsolatos. Bohr szerint ugyanis a mérőberendezés és a mérendő objektum között fellépő ellenőrizhetetlen kölcsönhatás felelős a mikrofolyamatok statisztikus jellegéért. Ez pedig ilyen formában azt jelenti, hogy ha nem is a mérő szubjektum — és ez ellen Bohr is több helyen határozottan tiltakozik —, de a mérés ténye határozza meg a mikroobjektum állapotát. Ennél a pontnál nagyon világosan látható, hogyan vezet a gondolatmenet a mikrofizikai megismerés szubjektívista értelmezéséhez. Bohr ugyanis — hallgatólagosan — arra a pozitívista álláspontra helyezkedik, hogy ami a mérés számára hozzáférhetetlen, arról a fizikában nincs értelme beszélni. Emiatt nem tudja megtenni azt a kézenfekvő általánosítást, hogy nem a mérés — amely mindig feltételezi a mérő szubjektumot is —, hanem a külső kölcsönhatások általában befolyásolják a mikroobjektom állapotát. A tényleges mérés csupán speciális eset. Lényegében tehát arról van szó, hogy a klasszikus fizikában vizsgált objektumok stabilitását a mérés és általában a külső kölcsönhatások nem befolyásolták lényegesen, a mikrofizikában viszont igen.

A komplementer viselkedés következménye — Bohr szerint, hogy a mikrofizika területén az oksági elv alkalmazásáról le kell mondani. Kiderül azonban, hogy Bohr az okságot lényegében a laplace-i mechanisztikus determinizmussal azonosítja (ami valóban tarthatatlan, nemcsak a mikrofizikában, hanem — szigorúan véve — a klasszikus fizikában is). Pedig ha okság alatt nem egy merev, eleve meghatározott szükségszerűséget, hanem az objektív jelenségek anyagi meghatározottságát értjük (ezen belül lehet a jelenség szükségszerű vagy véletlen is), természetesen nincs szó az oksági elv feladásáról, hiszen a mikroobjektum állapotát befolyásoló külső — esetleg mérési — kölcsönhatás is anyagi jellegű, tehát a folyamat anyagi meghatározottsága nem szenved csorbát.

A második csoportba sorolható hat előadás — mint említettük — a komplementaritási elvet kívánja a fizikán túl kiterjeszteni. Ezekből a tanulmányokból kétségtelenül kiderül, hogy Bohr eljutott ahhoz az általános felismeréshez, hogy a megismerés minden területén szerepet játszik a vonatkoztatási rendszer. (A klasszikus fizikában a koordináta rendszer, a mikrofizikában a

mérőberendezés, a lélektani kutatásokban az „én", míg az emberi kultúrák megismerése terén saját meglevő kultúránk.) Valamennyi tanulmány alapvető kérdése, hogy hol kell megvonni a határt a megfigyelt és a megfigyelő között? Mind a lélektan, mint pedig az emberi kultúrák területén — Bohr szerint — hasonló a helyzet, mint a mikrofizikában. Hiszen a lélektani vizsgálat megváltoztatja a tudat tartalmát, amely a vizsgálat tárgya. Vagy egy más emberi kultúra megismerése egyben e kultúra megzavarását jelenti. Így itt sem lehet a megfigyelőtől független ismereteket szerezni.

Kétségtelen az, hogy a Bohr által említett befolyásolás a megfigyelő részéről valóban fennáll az említett területeken. De például egy emberi kultúra megítélésénél nem a saját kultúránkhoz való hasonlítás az alap, hanem azoknak az objektív körülményeknek a vizsgálata, melyek ezt a kultúrát olyanná tették, amilyen. Így — a történelmi materializmus hiányában — Bohr mélyebbnek látja az említett analógiákat a valóságosnál.

Vitatható Bohr felfogása azzal kapcsolatban is, hogy szerinte a „kvantum" és az „élet" olyan alapvető fogalma a mikrofizikának, illetve a biológiának, amelyekre magyarázatot adni nem szükséges, de nem is lehetséges. Természetesen például a klaszszikus értelemben vett biológián belül valóban nem lehet az élet fogalmát felbontani elemibb fogalmakra, mivel a biológia tárgya maga az élő. De a modern biofizika, biokémia stb. eredményei azt mutatják, hogy egyre közelebb jutunk azoknak a fizikai és kémiai folyamatoknak a megismeréséhez, melyek együttesen annak a magasabrendű mozgásformának az alapját képezik, melynek elemi fogalma az „élet". Hasonló meggondolás érvényes a kvantum esetére is.

Az elmondottakból látható, hogy Bohr általában helyesen ismeri fel a mikrofizikai tapasztalatokból adódó ismeretelméleti általánosítás lehetőségeit, ezeket azonban — alapvető szemléletmódjának és elveinek pozitívista jellege miatt — nem tudja következetesen a helyes irányba végig vinni. Emiatt válik kétségessé az értéke minden olyan törekvésének, mellyel a kvantumfizikai eredményekhez füzött idealista interpretációktól kívánja magát elhatárolni. (Ennek érdekében például bírálatnak veti alá Heisenberg és Dirac felfogását a mérőberendezés „választásáról", illetve hangsúlyozza, hogy a mérőberendezés választása nem befolyásolja az objektív jelenség lefolyását.) Ugyanakkor azonban az is látható e tanulmányok alapján, hogy maga Bohr — ha felfogása ad is lehetőséget idealista konklúziókra — tudatosan elveti a szélsőséges idealista következtetéseket.

Természetesen egy rövid ismertetés keretében nincs lehetőség módszeresen vitázni, vagy akár csak részletes elemzést adni Bohr könyvéről. Célunk csupán az volt, hogy a tanulmányokban kifejtett gondolatok problematikájának jellegére hívjuk fel a figyelmet. Kétségtelen, hogy a Gondolat kiadó e kötet közzétételével jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a nagyközönség is megismerje a modern fizika egyik legnagyobb alakjának filozófiai felfogását, mely gondolatainak mélységével — számos fogyatékossága ellenére is — jelentős részét képezi korunk természettudományi világképének.

Müller Antal

A tudományos megismerés logikájának problémái[1]

A tudományelmélet, az egyes szaktudományok logikai-módszertani ismeretelméleti kérdéseinek vizsgálata önálló filozófiai diszciplínává csak századunk elején vált. A tudomány által felvetett ismeretelméleti, logikai kérdések sajátosan filozófiai vizsgálatát éppen az egyes szaktudományok nagyarányú fejlődése, valamint ennek kapcsán a tudományoknak a társadalom életében betöltött fontos szerepe és funkciója hívta életre. Sajnos tudományelméleti téren a marxista filozófiának nincs túl nagy tradíciója, talán éppen a legelhanyagoltabb területe, s ezért a tudományos megismerés, a tudományok szerkezetének dialektikus materialista vizsgálatát majdnem a legelejéről kell kezdeni. Természetesen a marxista filozófia általános tételei, megállapításai módszertani alapot és kiindulópontot szolgáltatnak itt is, de nem pótolják magukat a konkrét vizsgálatokat.

Az utóbbi időben a marxista filozófusok között is megindultak a tudományfilozófiai kutatások. Ennek a munkának egyik eredménye „A tudományos megismerés logikájának problémái." A kötet egyrészt a tudományok általános ismeretelméleti, módszertani kérdéseit vizsgáló tanulmányokat tartalmaz, másrészt olyanokat, amelyek bizonyos speciális problémákat elemeznek a logikai technika elég magas fokán.

[1] Проблемы логики наузного познания. ред: П. Б. Шабанец. Изд. „Наука" 1964. 408. o.

A kötet bevezető tanulmánya (P. V. Tavanyec és V. Sz. Svirjov: A tudományos megismerés logikája) mindenekelőtt rövid történeti áttekintést ad a tudományfilozófia és sajátos vizsgálati módszerei kialakulásáról. A tudományelmélet csíráit a kapitalista társadalom kialakulásának időpontja körül kell keresni. Ténylegesen az első jelentősebb tudományelméleti program, illetve álláspont képviselői Descartes és Leibniz voltak, akik számára általában a megismerés — és konkréten a tudományos megismerés — legfontosabb kérdésévé az új ismeretek, az új igazságok felfedezése, feltárása vált. A tudományos megismerés filozófiai vizsgálata, a tudományos megismerés logikája számukra az új igazságok feltárásának, a felfedezéseknek a logikája volt elsősorban. A matematika akkori fejlettségére támaszkodva az új ismeretek feltárása legjobb és legcélravezetőbb módszerének a matematikához hasonló dedukciót, azaz a felfedezések logikájának a deduktív logikát tekintették. Descartes ezt nem emeli ki ilyen élesen, és nem terjeszti ki explicite az összes tudományokra, de Leibniz igen, s számára minden tudomány logikájának alapvető feladata az új ismeretek felfedezésének vizsgálata, amely ismereteket csak a dedukció szabályai segítségével lehet nyerni.

Ennek mintegy ellenpólusaként nyert megfogalmazást a főleg Mill által képviselt hagyományos indukcionista álláspont. Mill — hasonlóképpen Descartes-hoz és Leibnizhez — az új igazságok feltárására, a felfedezésekre akart logikát kidolgozni. A tudományelmélet legfontosabb kérdése az ő számára is a felfedezések hogyanja és mikéntje. Csak míg az előbbi álláspont képviselői szerint minden általános és szükségszerű ismeretünket a logikai dedukció segítségével nyerjük ugyancsak általános ismeretekből, azaz megismerésünk általános és alapvetően deduktív struktúrájú, addig a Mill-vonal szerint az általános, tudományos ismereteket eredményező minden folyamatot induktív folyamatnak kell felfogni és értelmezni. A tudományok csak olyan fogalmakat vagy törvényszerűségeket vezetnek be, amelyek a tapasztalati adatok valamilyen induktív kombinációjának, összegezésének határai között maradnak. Modernebb terminológiával kifejezve: az empirikus általánosításoktól az elméletekhez vezető folyamatot pusztán a tapasztalati összefüggések és bizonyos induktív logikai szabályok segítségével vélték leírhatónak. A hagyományos indukcionizmus képviselői szerint elméleteink, a tudományos fogalmak rendszerei logikailag következnek megfigyelések, kísérleti összefüggések valamilyen véges halmazából. Azt, hogy hogyan következnek, az indukció szabályai hivatottak megállapítani.

Természetes — húzzák alá a cikk szerzői —, hogy ez a hagyományos induktivizmus nem helyes, nem számol ugyanis azzal, hogy tudományos fogalmaink, a teoretikus ismeretek mintegy átdolgozzák a nyers tapasztalatot, egy tapasztalati mezőt nem közvetlenül egységesítünk induktív logikai szabályok segítségével, hanem ez az egységesítés csak úgy képzelhető el, ha már vannak tudományos fogalmaink, általános törvényeink, amelyekre támaszkodva és amelyek segítségével elvégezzük a megfigyeléseket, a kísérleteket. S éppen ezért az empíriától az elméletekig vezető induktív út elfogadhatatlan, a tapasztalatai adatok induktív összegezésével, illetve kombinálásával aligha lehet eljutni teoretikus ismeretek rendszeréhez, aligha lehet új általános ismeretet nyerni. Tovább gyengíti a hagyományos induktivista álláspontot az is, hogy a tudományos megismerés fogalmi összetétele állandóan változik, és új fogalmak és absztrakciók is kialakulnak amelyek közvetlen megfigyelési bázissal megalkotásuk előtt nem rendelkeztek, és éppen ezért nem lehet őket az empirikus, kísérleti adatokból induktíve megalkotni (pl. az infravörös fény, pozitron stb.). A fogalmi, a teoretikus megismerés ilyen aktivitásának elismerése nem vonja maga után azt, hogy általános fogalmaink a priori eszmék, amelyeket csak alkalmazni kell valamilyen empirikus anyagra, és máris megkapjuk az új ismeretet. A tudat aktivitásának elismerése nem jelenti a priori fogalmak elismerését, hanem éppen ellenkezőleg, ezt az aktivitást össze kell kapcsolni a tükrözés materialista elvével. A korai antiindukcionisták (Whewell, 1798—1866 és Appelt, 1812—1859) legnagyobb hibája éppen az, hogy a tudat aktivitása mellett nem látják meg azt, hogy általános fogalmaink rendszere, tudományos elméleteink az anyagi valóság visszatükrözései, az anyagi valóság többé-kevésbé hű képei. A korai antiindukcionisták elméleteink, tudományos fogalmaink aktivitását nem tudják összeegyeztetni a visszatükrözési elvvel, és így ezek a priori jellege mellett törnek lándzsát. Ezzel kapcsolatban egy módszertani fogyatékosságot is fel kell tárni, mely mind az indukcionistákra, mind az antiindukcionistákra jellemző. Az, hogy mindkét álláspont képviselői felvetik a tudományos megismerés speciális problémáit, a teoretikus összefüggések, az elméletek és a tudományos fogalmak kialakulásának kérdését, alapjában véve helyes, a hiba abban van, *ahogyan* a problémát megközelítik. A megismerés folyamatát

ugyanis elsősorban individuális, pszichológiai folyamatnak fogják el. Ennek következtében az indukcionisták nem tudják a tudományokkal összhangban megválaszolni a teoretikus megismerés, a tudományos elméletek és az empirikus megismerés az empirikus általánosítások közötti viszonyt, s következőleg az elméletek általános jellegét sem; az antiindukcionisták pedig az elméletek és az anyagi valóság viszonyára voltak képtelenek válaszolni. A tudományos megismerés problémáit, nevezetesen az ismeretek kialakulásának, az új igazságok feltárásának kérdéseit társadalmi szinten kell felvetni. A marxista tudományelméletnek tehát része kell hogy legyen a felfedezések logikája is, csak nem abban az értelemben, mint az induktivistáknál vagy a deduktivistáknál. A felfedezéseket elsősorban az elméletek történeti fejlődésének aspektusából kell megközelíteni, nem pedig individuálisan. Világosan kell azonban látni: e megközelítés dacára sem várható, hogy valamilyen formális logikai sémát vagy szabályhalmazt lehet találni, amelyet csak gépiesen alkalmazunk, s máris új ismerethez jutunk el. A deduktivisták hibája éppen az, hogy ezt nem veszik észre, s a felfedezések általános ismeretelméleti jellemzése helyett logikai szabályokat igyekeznek felállítani.

A mai, főleg neopozitivisztikus beállítottságú tudományfilozófiát az jellemzi, hogy a felfedezéseknek nemcsak a „logikáját" veti el teljesen, hanem általános ismeretelméleti jellemzését is. Ehelyett a már kész ismeretek közötti logikai relációkat, a tudományok logikai szerkezetét vizsgálja. A tudományok formális logikai rekonstrukciójára törekszik, s eltekint a tudományok általános filozófiai elemzésétől. Ennek kapcsán persze el kell ismerni, hogy a kész tudományos ismeretek közötti logikai viszonyok kutatása létjogosult, és a marxista tudományelméletnek is fontos feladata. Amit el kell vetni, az az, hogy csak az ilyen kutatás létjogosult, és hogy az általános filozófiai vagy ismeretelméleti analízis teljesen szükségtelen. A tudományos kijelentések közötti logikai viszony, a tudományok logikai szerkezete csak a modern logika, a matematikai logika eredményeinek, fogalmi és teoretikus apparátusának alkalmazásával közelíthető meg. Ebben a vonatkozásban a tudomány absztrakt nyelv-, illetve jelrendszerként lép fel, s a logikai analízis a nyelvrendszer szintaktikáját hivatott megállapítani. Másik, s legalább ennyire fontos aspektusa a tudományoknak az elméletek és az ezekkel visszatükrözött anyagi valóság közötti viszony aspektusa. Az ilyen típusú vizsgálatokat szokták szemantikaiaknak nevezni. Ezek alapproblémái pl. az elméletek igazsága és hamissága, az elméletekben szereplő formulák, mondatok értelmének tisztázása stb. A harmadik fontos aspektus a pragmatikai-metodológiai, mely olyan kérdésekkel foglalkozik, mint a tudományok fejlődése, a felfedezések, a megfigyelések, kísérletek és elméletek viszonya stb. Enélkül a tudományelméleti kérdések előző két vonatkozásából történő vizsgálata sem vihető végig — az említett három vonatkozás nem szakítható el egymástól. (pl. a magyarázat, a predikció vagy a tudományos törvények esetében igen szépen megmutatkozik ezen három vonatkozás egysége).

Az egyik ilyen pragmatikai-metodológiai probléma az empirikus és a teoretikus megismerés közötti viszony, s a kötet második tanulmányában. V. A. Szmirnov ezt elemzi (A megismerés szintjei és a megismerési folyamat etapjai). Tévedés lenne azt hinni — mondja —, hogy a tudományban az empirikus és a teoretikus megismerési szint megfelel az érzékelés és a gondolkodás szintjének (a dialektikus materializmus kézikönyveiben ez utóbbiakat szokták hangsúlyozni) mégpedig a következők miatt:

a) „... az érzéki tapasztalat és a gondolkodás időben nem különül el, hanem az emberi megismerés egyidejűleg létező két oldalát alkotják." (23. o.) Ezzel ellentétben az empirikus és a teoretikus ismeret időben elkülönülhet, nem szükségszerű, hogy ugyanakkor, amikor bizonyos empirikus generalizációk birtokában vagyunk, legyen olyan elméletünk is, amely ezen általánosításokat megmagyarázza.

b) „... az ismeret — a szó szoros értelmében —, azaz az, amit igaznak vagy hamisnak értékelünk, mindig állításban formulázódik meg. Ezért emberi megismerés a gondolkodás szféráján kívül tulajdonképpen nem létezik. Az érzéki tapasztalat eredményét ahhoz, hogy ismert legyen, a gondolkodás szférájába be kell vonni, és valamilyen nyelven meg kell formulázni." (Uo.) Márpedig érzéki tapasztalatát egy individuum nem mindig fogalmazza meg valamilyen nyelven, ennélfogva ez a tapasztalat nem állítás, nem ismeret.

A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintje közötti kölcsönviszony vizsgálatához célszerű lesz a tudomány nyelvét — az empirikus és a teoretikus különbségének megfelelően — két részre osztani, megfigyelési és teoretikus nyelvre, mindkét alnyelv individuális konstansokat és predikátumokat tartalmaz. Az adott tudomány nyelvén megfogalmazott mondatok tehát két részre oszthatók: az elsőbe a csak megfigyelési és logikai terminusokkal alkotott mondatok tartoznak, a másodikba azok, amelyek logikai és legalább egy

teoretikus terminust is tartalmaznak. Világosan megfogalmazni egy kritériumot erre a felosztásra, úgy látszik, nem lehet. Egy kritérium megfogalmazása ugyanis szükségessé teszi, hogy megválaszoljuk, mit tekintünk megfigyelhetőnek, és mit nem. Pontos válasz helyett inkább azt nézzük meg, hogy mit nem értünk a „megfigyelhető" terminuson. Mindenekelőtt nem értjük a *csak egy* individuum számára közvetlenül megfigyelhető tárgyat, sajátosságot vagy viszonyt, mert ilyen értelemben a megfigyelhető individuumról-individuumra változik (mást lát pl. a színvak, és mást az, akinek normális a látása). Nem helyes azonban azt gondolni, hogy azok a megfigyelési mondatok, amelyek az ilyen értelemben vett megfigyelhetőkről mondanak valamit, valamilyen tiszta tapasztalat eredményei. Ezek a mondatok is tartalmaznak olyan elemeket, amelyek az adott megfigyeléssel nem meríthetők ki. Ezt a pótlólagos elemet éppen egy nem-konvencionális, történeti nyelvrendszer hordozza, s azzal, hogy valamilyen megfigyelést ezen a nyelven fogalmazunk meg, hozzáadtunk a megfigyeléshez valami olyat, ami az individuum közvetlen megfigyelésében nem volt jelen. Egy nyelvrendszer elfogadása egyben azt is jelenti, hogy elfogadjuk az anyagi valóság sematizációjának meghatározott módjait, azaz meghatározott és a nyelvben objektiválódott analízis- és szintézisrendszerrel közeledünk az anyagi valósághoz. Ez a nyelvben rögzített sematizációmód a továbbiakban belép az individuum megfigyelési aktusába is, a megfigyelést mintegy kategoriálissá teszi (vö. 25. o.).

A „megfigyelhető" terminust tehát a csak egy individuum számára megfigyelhetőnél szélesebb értelemben használjuk, mégpedig abban az értelemben, amelyet a hétköznapi tudat ad ennek a terminusnak. Ennek megfelelően teoretikusok azok a terminusok, amelyek *ilyen értelemben* nemmegfigyelhetőket jelölnek. A teoretikus, illetve empirikus terminusokkal reprezentált fogalmak kialakulásában, megalkotásában igen jelentős szerepet játszik az anyagi valóságnak a nyelv által hordozott sematizációmódja, az az analizis- és szintézisrendszer, amely a nyelvben objektiválódik. A naiv realizmussal ellentétben ki kell hangsúlyozni azt, hogy a dialektikus materializmus a tudományos elméleteket nem tartja az anyagi valóság *betű szerinti leírásainak*, de ellentétben a pozitivizmussal, az *anyagi valóság* többé-kevésbé hű visszatükrözésének, az anyagi valóság egy közelítésének tartja.

A teoretikus és az empirikus megismerésszint viszonyával foglalkozik a kötet következő, ugyancsak Svirjov tollából származó tanulmánya is. E két szint elkülönítése — állapítja meg — nem azonos a tudományos és a tudományelőtti megismerés elkülönítésével. A teoretikus és az empirikus megismerési szint különbsége magán a fejlődő és funkcionáló tudományon belül jelentkezik, és úgy látszik, hogy ez a különbség globálisan meg is fog maradni. Az empirikus szintet az jellemzi, hogy olyan ismeretek tartoznak bele, amelyek igazságát vagy hamisságát viszonylag gyorsan és közvetlenül el tudjuk dönteni kísérleti és más természetű megfigyelések segítségével. A teoretikus ismeretek igazsága vagy hamissága ilyen gyorsan és közvetlenül nem dönthető el, mert ahhoz, hogy ezen ismereteink igazságáról vagy hamisságáról valamilyen értelemben is beszélhessünk, a teoretikus szintről bizonyos logikai procedurák segítségével át kell térnünk a megfigyelési szintre. Elméleti ismereteink logikai értékéről azáltal döntünk, hogy milyen (igaz vagy hamis) empirikus ismereteket lehetett belőlük levezetni. Az elméleti ismeretek igazsága vagy hamissága megállapításának ezen közvetettsége abból származik, hogy elméleteink az anyagi valóságnak elsősorban nem a megfigyelhető, empirikusan vizsgálható arculatát tükrözik vissza, hanem a valóság mélyebb, nem-megfigyelhető összefüggéseit. Ez a különbség nem logikai, hanem általános ismeretelméleti, hiszen ismereteink igazságáról, hamisságáról, megfigyelhetőről és nem-megfigyelhetőről van benne szó. De nem jelenti azt, hogy a két szint között logikai viszonyok egyáltalán nem állapíthatók meg. A kettő közötti logikai viszonyok megállapítására törekedtek a már említett indukcionisták is, (koncepciójuk néhány alapvető hibájára az első tanulmány szerzői is rámutattak). Ez a probléma igen élesen merült fel a pozitivizmusban is, a pozitivista ismeretelmélet egyik alaptémáját alkotta. A korábbi pozitivistákra (Comte, Spencer, Mach stb.) jellemző volt az a törekvés, hogy „. . .a teoretikus és empirikus viszonyát az elsőnek a másodikból (pontosabban az eszméknek az érzetekből) való *keletkezése* síkján analizálják, miközben azt gondolták, hogy ez a folyamat ténylegesen a megismerő szubjektum individuális tudatának keretei között megy végbe". (62. o.) A neopozitivizmus inkább nyelvi síkon veti fel a problémát, s a nyelvben kifejezett kész ismeretek rendszerén belül igyekszik logikai kapcsolatokat megállapítani a két szint között. Alapjában véve abból indulnak ki, hogy a teoretikus szint nem jelent minőségi különbséget a megfigyelési, empirikus ismereteinkhez képest, hanem elméleteink és megfigyeléseink egy és ugyanazon információt tartalmaz-

zák, csak különböző nyelvi formákban fejezik ki. A teoretikus megismerés specifikumának látszatát e különböző nyelvi formák hozzák létre, és a tudományok logikai elemzésének egyik feladata — a neopozitivisták szerint — éppen az, hogy ezt a látszatot megszüntetve létrehozza az egész megismerés empirikusan egysíkú jellemzését. „Ily módon, ha a régi pozitivizmus azt tartotta, hogy minden ismeret a „közvetlen tapasztalatra" vezethető vissza, abban az értelemben, hogy ebből *keletkezik*, akkor neopozitivizmus azt állítja, hogy minden ismeret az érzékileg adott ismerete, és ezen tény nyílvánvalóságát csak az ismeret kifejezési formája akadályozza" (62. 9o.) Ez utóbbi koncepció — az ún. redukcionizmus — szerint az empirikus és az elméleti megismerés nyelve között léteznek és megtalálhatók azok a logikai szabályok, amelyek segítségével a két nyelv mondatai lefordíthatók egymásba, és a nem-kívánatos, álproblémákra okot adó, egyébként is redundáns teoretikus nyelv kiküszöbölhető. A tudományelméleti kutatások azonban megmutatták, hogy ez a koncepció teljesen hamis, hogy nem léteznek ilyen lefordítási szabályok, hogy elméleteink más információt is tartalmaznak az anyagi valóságról, mint amit a neopozitivizmus feltételez. Kiderült, hogy a tudományos fogalmaknak olyan tartalmuk is van, amelyet elvileg nem lehetséges visszavezetni az adott elmélet által egységesített megfigyelésanyagra. Elméleteink az anyagi valóságnak olyan oldalait, olyan vonatkozásait is visszatükrözik, amelyeket a megfigyelések semmiképpen sem adhatnak meg. Visszatükrözik a tárgyak és események nem-megfigyelhető szerkezetét, sajátságait stb., és a kísérleti szituációkban fellépő megfigyelhető hatások csak jelzik ezen közvetlenül nem megfigyelhető „lényeg" jelenlétét. A megfigyelésekkel, kísérletekkel nem meríthető ki az elmélet tartalma, elméleti fogalmainkat a megfigyelési szituációk csak részlegesen interpretálják, s más lehetséges megfigyelések vonatkozásában mindig nyitva hagyják.

Éppen ezért a modern tudománylogika le is modott a redukcionizmusról, és arra az álláspontra helyezkedett, hogy az elméleti fogalmakat a megfigyelések mellett más elméleti fogalmakhoz való viszonyaikban is meg kell vizsgálni. Ezek a viszonyok alkotják a teoretikus megismerés meghatározott rendszerét. Az elméleti ismeretek, fogalmak meghatározott rendszere csak elég közvetett módon kapcsolódik össze a megfigyelési szinttel, de összekapcsolódik. Ennek ideális kifejezéseként a hipotétikus deduktív elméletet szokták említeni. Ez deduktív struktúrájú kijelentés-rendszer, amelynek „felsőtételei" hipotézisek, igazságuk vagy hamisságuk közvetlenül nem állapítható meg. Logikai értékükről csak úgy lehet valamit is mondani, ha megvizsgáljuk, hogy milyen empirikusan vizsgálható következményei vannak, azaz ha megnézzük, hogy milyen már meglevő empirikus általánosításokat lehet velük megmagyarázni, és milyen új, eddig még nem ismert általánosításokat lehet segítségükkel előrelátni. E két igen fontos funkció teljesítése során a hipotézisként értelmezett felsőtételeket az empirikusan vizsgálható következmények alátámasztják, konfirmálják, de igazságukat nem állapítják meg egyszersmindenkorra. A deduktíven levezetett következmények az elmélet alapfogalmait empirikusan interpretálják is, de teljes jelentést nem adnak nekik.

Az a tény, hogy a hipotéziseket az empirikusan vizsgálható deduktív következményeik konfirmálják, alátámasztják, néhány fontos problémát vet fel. Mindenekelőtt a kérdés logikai oldalát nézzük, Empirikus általánosítások önmagukból a hipotézisként értelmezett törvényekből nem következnek, ahhoz, hogy következzenek, fel kell venni még pótlólagos premisszákat, amelyek bizonyos kezdeti feltételeket rögzítenek. A kezdeti feltételeket — mivel a hipotézisekből közvetlenül nem dedukálhatók — más úton kell megállapítani. Így a dedukció nem „tiszta", hanem minden esetben tartalmaz ún. kváziinduktív lépéseket is, amelyek éppen a kezdeti feltételeket rögzítik.

Eddig csak arról az esetről volt szó, amikor a hipotézisekből deduktív és ennélfogva kváziinduktív lépéseken keresztül levezetett empirikus általánosítások igazak voltak. Nagyon sokszor azonban éppen az ellenkezője áll fenn. Ekkor világosan látható, hogy hipotézisünkkel valami baj volt. Empirikus általánosításokat azonban általában nem egy, hanem több hipotézisből vezetünk le, s így nem tudjuk egyértelműen eldönteni, hogy melyik felsőtétellel volt baj. Fennáll annak a lehetősége, hogy pl. nem az első, hanem a harmadik felsőtételt kell modifikálnunk; hogy ténylegesen melyiket, arra nehéz lenne logikai kritériumot megfogalmazni. Ehelyett inkább azt kell hangsúlyozni, hogy az empirikus megismerési szint mögött elméleti ismereteinknek elég sok szabadsági foka van, és hogy a megfigyelések kapcsolata az elméletekkel nem egyértelmű.

Fennáll azonban a fordított szituáció is: egy és ugyanazon megfigyelési, kísérleti szituáció elvben többféle elméleti magyarázatot nyerhet.

A mondottakból az következik, hogy az igaz megfigyelési összfüggések nem lehet-

nek az elméletek végső igazságkritériumai, hanem csak alátámasztják, megerősítik őket.

Svirjov — mint említettük — kiemeli azt, hogy a tudományos fogalmaknak olyan tartalmuk is van, amelyet elvileg nem lehetséges visszavezetni az adott elmélet által egységesített megfigyelésanyagra; azaz a tudomány teoretikus termin usainak *többletjelentésük* van a megfigyelési összefüggésekhez képest. Úgy gondoljuk, hogy a marxista tudományelmélet nem elégedhet meg csak ezen tény leszögezésével, hanem meg kell vizsgálni a többjelentés genezisét, jellegét is. Svirjovnál azonban ez elmarad, ami annak köszönhető, *ahogy* a jelentés problémáját megközelíti: számára ugyanis a jelentés kielemezhető pusztán az adott elmélet szerkezetéből, struktúrájából (bár ezt explicite így nem fejezi ki, de felfogásának egészéből ez következik).

Ezzel ellentétben azt kell hangsúlyoznunk, hogy a teoretikus terminusok jelentésének teljes elemzése nem valósítható meg pusztán az adott elmélet szerkezetének figyelembevételével. Az elméleti terminusok jelentését csak úgy lehet minden oldalúan elemezni, ha elsősorban azt vizsgáljuk, hogy *hogyan* vezetjük be a terminusokat az elméletek deduktív struktúrájába. Ez pedig „kvázitörténeti" kérdés, és a legszorosabban kapcsolódik a tudományok fejlődéséhez. Ennélfogva — mivel a megfigyelésanyag részletesen interpretálja az adott elmélet teoretikus terminusait — a többjelentés a tudományok fejlődésével kapcsolatos; az elméleti fogalmaknak az adott megfigyelési összefüggésektől viszonylag független többlettartalma a tudományok fejlődésének figyelembevételével válaszolható meg. Anélkül, hogy részletesebben foglalkoznánk a többjelentés számos vitás kérdésével, azt emeljük ki, hogy a teoretikus terminusok jelentéstöbbletét azon *modellek* biztosítják, amelyek segítségével az illető terminusokat az elméletekbe bevezetjük. A modelleket mindig már jól funkcionáló elméletekből alkotjuk meg, olyanokból, amelyek a modelleket történelmileg megelőzik, s valószínű, hogy a teoretikus terminusok jelentésének teljes elemzése csak a modellek figyelembevételével lesz megvalósítható. Ez az alapvetően történeti aspektus azonban a cikkből hiányzik.

A kötet következő öt tanulmánya a tudományok speciális logikai kérdéseiről szól. A. A. Zinovjev a logikai és a fizikai következtetésekről, V. N. Szabovszkij a deduktív módszer formállogiakai aspektusairól, G. I. Ruzavin a valószínűségi logikáról, A. I. Ujomov az analogikus következtetés logikai szabályairól és D. P. Gorszkij a különböző meghatározástípusokról ír. E cikkek megértése és ismertetése a megfelelő logikai formalizmus közlése nélkül lehetetlen, erre azonban itt nincs módunk.

A további írások speciális problémákat tárgyalnak. Közülük — elsősorban a probléma felvetése miatt — A. L. Szubbotin tanulmánya emelkedik ki a tudományban szereplő idealizációkról. Ennek a kérdésnek ugyanis nagyon fontos általános ismeretelméleti következményei, implikációi vannak. Régóta ismeretes, hogy a tudomány folyton használ és alkalmaz idealizációkat; logikai szerkezetük és a tudomány egészében betöltött funkciójuk azonban nem tartozik a kidolgozott problémák közé. Az idealizációkkal összefüggésben felmerülő legfontosabb ismeretelméleti kérdés az idealizációkkal nyert fogalmaknak, elméleti kijelentéseknek az anyagi valósághoz való viszonya, azaz pontosabban: mit tükröznek az anyagi valóságban, mi felel meg az ilyen fogalmakkal alkotott kijelentéseknek. Szubbotin válasza az, hogy semmi. Ezek a fogalmak csak a nulladik közelítései a valóságnak, de az osztály üres, azaz a valóságban semmi sincs, ami ilyen predikátummal jellemezhető volna. (Vö. főleg 363. o.). Az üres osztály azonban — folytatja a szerző — a tetszőleges osztály részosztálya lehet, s ezért úgy fogható fel, hogy pl. az ideális gáz, amely ebben az értelemben ténylegesen nem létezik, részosztálya a ténylegesen létező, a reális gázoknak, vagy az abszolút fekete test részosztálya azon testeknek, amelyek abszorpció-képessége nem egyenlő eggyel.

Úgy látjuk, hogy ez a megoldás elfogadhatatlan, mégpedig a következők miatt. Egy ilyen fogalommal alkotott *általános kijelentés* ugyanis üresen igaz kijelentés, márpedig pl. a fizika azon kijelentése, hogy „minden x-re, ha x ideális gáz, akkor térfogata konstans nyomáson arányos a hőmérséklettel", nem üresen igaz kijelentés. Ez éppen a Gay—Lussac első törvénye, és erről nem állíthatjuk, hogy üresen igaz, azaz semmit sem mond az anyagi valóságról. Másrészről pedig a Boole-algebra elemeiből tudjuk, hogy a fenti kijelentés logikai tagadása is igaz, éppen azért, mert az idealis gázok osztálya üres, azaz a tárgyváltozó egyetlen értékkel sem rendelkezik. Ha tehát az ideális gázok osztálya üres, akkor igaz a következő kijelentés is; „egyet len x-re sem igaz, hogyha x ideális gáz, akkor x térfogata konstans nyomáson arányos a hőmérséklettel". Ennek azonban ellentmond a tényleges fizika, amely az utóbbi kijelentést hamisnak értékeli. Végül: a tudomány legtöbb fogalma tartalmaz idealizációkat, pontosabban a tudomány legtöbb fogalmát idealizációkon keresztül és ezek segítségével alkotjuk meg,

s ebből persze nem következik, hogy a legtöbb *általános* tudományos kijelentés üresen igaz kijelentés lenne: elméleteink ugyanis az anyagi valóságról szóló kijelentéseket tartalmaznak, s nem üresen igaz állítások rendszerei.

Az idealizáció kérdése természetesen nagyon bonyolult tudományelméleti probléma, a marxista tudományelméleten belül ma még nincs rá kidolgozott válasz. De a problémát, bonyolultsága miatt, nem intézhetjük el egy látszólag egyszerű logikai teorémára hivatkozva, az idealizációk logikai szerkezetének, a tudományban betöltött szerepüknek, valamint az idealizációkkal megalkotott fogalmak és az anyagi valóság viszonyának részletes elemzése nélkül. Szubbotinnak vannak igen értékes és jó megjegyzései is az idealizációkra vonatkozóan, amelyekkel egyet lehet érteni. Fenti megoldása azonban — az említettek alapján úgy látjuk — nem helyes.

A kötet befejező tanulmányát A. I. Rakitov írta a tények statisztikus interpretációjáról, a statisztikus módszerek szerepéről az empirikus ismeretek felépítésében.

A könyv fontos szerepet tölt be a marxista tudományelméleti irodalomban. Egyrészt mintegy indítást, impulzust ad a további önálló tudományfilozófiai kutatásokra, másrészt pedig összefoglalja a szovjet tudományfilozófusok eddig elért eredményeinek egy részét, s bár ezek bizonyos részleteikben további pontosabb elemzést, részletesebb, önállóbb kidolgozást igényelnek, összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy igen értékes, gondolatgazdag tudományelméleti kötet került az érdeklődők kezébe.

Altrichter Ferenc

Georges Sorel — egy amerikai radikális szemével[1]

Az amerikai radikalizmus, mely a mai munkásmozgalomtól — ennek minden fajtájától és irányzatától — elszigetelt, de világmagyarázatába mégis beépíti e munkásmozgalmak létezésének tényét, számot vet törekvéseikkel és lehetőségeikkel (enélkül ma már nem is lehetne radikalizmus), elindul ősöket keresni. Az elismert ősök a hagyományos polgári racionalizmus, a felvilágosodás és a XIX. sz. első felének liberalizmusa körül helyezkednek el. Hozzájuk kapcsolódnak a feltétel nélküli szimpátiák — akár Erich Frommra, C. Wright Millsre, Robert Cohenre vagy J. L. Horowitzra gondolunk. Közbevetőleg jegyezzük meg, hogy a közös ideológia ebben az esetben személyes kapcsolatot is jelez — abban a könyvben pl., melyet most elemezni fogunk, Horowitz a Robert Cohen segítségét köszöni meg legszívélyesebben; s ugyanő gyűjtötte össze és adta ki Millsnek az életében kötetbe nem foglalt műveit. Az említett közös szimpátiák azonban elsősorban — in abstracto — a racionalizmusnak és a demokratikus igényeknek szólnak, abban ugyanis mindannyian megegyeznek, hogy a jelen konkrét problémáira a hagyományos polgári racionalizmusban (legkevésbé liberális válfajában) nem találnak választ. Innen ered a számvetés azokkal, akik már a modern kor mesgyéjén élnek, közeli életténveket érzékelnek vagy dolgoznak fel. Lehet ez racionalista színezetű átértelmezés (ilyen Fromm viszonya Freudhoz), korhoz való „alkalmazás" (ilyen mindannyiuk viszonya Marxhoz). Az alkalmazást azért kell idézőjelbe tennünk, mert többé-kevésbé mindig *külsődleges* marad, fenomenológikus formában leírt, nem pedig totalitásukban, strukturálisan vizsgált élettények szembesítése a marxi történetfilozófia egyes kérdésfeltevéseivel. E számvetés azonban visszautasító is lehet: figyelmeztethet a „modernség" szándékaira. Ebben a szellemben fogant Horowitz Sorel-könyve. Irracionalizmus és radikalizmus *végső kibékíthetetlenségéről* beszél. Koncepciója röviden a következő: Sorel valós problémákból indított, olyanokból, melyeket a II. Internacionalé dogmatikussá vált ideológusai már nem tudtak felismerni. Morális attitűdje radikális volt — éppen szemben ellenfeleinek opportunizmusával. Mivel azonban problémái megoldását és radikalizmusát irracionalizmussal kapcsolta össze, koncepciói vagy a semmibe futottak, vagy a legreakciósabb társadalmi irányzatok — így a fasizmus és a modern manipulációstechnika — anticipálójává és részben prófétájává tették. Horowitz végkövetkeztetése a jelennek szól: Sorel világképe „hatásos antiszeptikus szer örökölt racionális középosztály-civilizációnk betegségeire, de . . . úgy gyógyítja a betegséget, hogy megöli a beteget — magát a civilizációt. . . Az irracionalizmus olyan lázadás, mely a radikalizmus ellenességben kulminál. Ez Sorel pragmatikus univerzumának politikai végvonaglása. . ." (190. o.).

*

[1] J. L. Horowitz: Radicalism and the Revolt against Reason. New York, The Humanities Press, 1961. 264 o.

Horowitz valóban jelentős kérdést ragadott meg. A Sorel-probléma a francia irracionalizmus sajátosságainak kulcsa. Szerzőnk tudja ezt és választott figuráján keresztül, „az ész trónfosztásának" egész francia vanalát akarja felrajzolni. Németországban, egy olyan társadalomban, ahol sosem volt győztes polgári forradalom, ahol nem volt polgári demokrácia, s a feudalizmus ágai még a XX. század világát is befonják, az ész, a demokrácia, a köznapi „polgári élet" ellen síkraszállni egyértelműen a retrográd erők dolga volt. A radikalizmus itt — miként Nietzschénél — csupán látszat lehetett. Franciaországban azonban az uralkodó — polgári — állam nemcsak *vélte* magát a felvilágosodás örökösének, hanem bizonyos értelemben az is *volt*. Az „ész birodalmából" a burzsoázia birodalma lett, de valóban abból vált emezzé, hiszen a francia forradalomból született. A felvilágosodás elvei elkoptatott *hivatalos* frázisokká váltak a polgári politikusok szájában. S megint: *valóban* a felvilágosodás elvei voltak azok, amelyek frázissá váltak. Igaz, amit Horowitz állít: Clémenceau és Millerand egyaránt komolyan vették a felvilágosodás ideológiáját. Ez lett a munkások elnyomásának, elárulásának ideológiája is. Mindezért Franciaországban — szemben Németországgal — születhetett olyan *őszinte* radikalizmus, mely az uralkodó racionalista frázissal szemben az irracionalizmushoz folyamodott.

Horowitz szép elemzésének gyengéje, hogy radikalizmus és irracionalizmus összefonódásának gyökerét túl mélyen a múltban keresi. Már Pascalnál megtalálni véli, egy olyan korban tehát, melyben a „radikalizmus" kategóriája voltaképpen nem is értelmezhető. A vonal megnyújtása egészen a jelenig ezzel szemben találó. A francia egzisztencializmus elméleti következetlenségét, azt, hogy — elsősorban Sartre és Beauvoir — egy ontológiailag nihilista és pesszimista világképet baloldali következtetésekkel kapcsolnak össze, joggal köti ehhez a hagyományhoz. Szellemesen jegyzi meg, hogy az a vita, melyet egyik részről Sartre és Merleau-Ponty, másrészről Cornu és Lefèbvre még a negyvenes évek második felében folytatott, új körülmények közötti felújítása Sorel és a II. Internacionálé teoretikusai ma már feledésbe ment polemiáinak.

Sorel fellépésének történelmi hátterét Horowitz — ugyancsak helyesen — a párizsi kommün bukása utáni társadalmi szituációban keresi. A kommün bukása egy időre kétségbeesésbe és reménytelenségbe taszította mindazokat, akik a proletariátus *gyors* győzelmében reménykedtek. Számot kellett vetni egy viszonylag nem forradalmi korszak cselekvési formáival, kerülőútjaival. Háromféle magatartás és praxis számára nyílt itt lehetőség. Az első: a fin de siècle egész társadalmát, objektív szituációit és lehetőségeit *nem létezőknek* tekinteni, nem törődni az *átmenet* problémáival, és az adott szituációtól elvonatkoztatva fenntartani a forradalmat mint eszményt, mint *mitoszt*. A második: elfogadni a polgári demokráciát mint a munkásosztály cselekvési lehetőségeinek *végső* keretét és mozgásterületét, beépülni a polgári demokrácia hatalmi apparátusába. A harmadik: elfogadni ugyan a szituációt mint *létezőt*, de ugyanakkor mint *harcteret* is , s mind a polgári demokrácia demokratikus szabadságjogainak védelmében, mind speciális osztályérdekei védelmében állandóan mozgásban tartani a munkásosztályt, előkészítve egy új, forradalmi szituációt. Az első alternatívát választotta Sorel, a másodikat a reformisták, akiket — Franciaországban — a legklasszikusabban Millerand reprezentál, a harmadikat — megint kizárólag Franciaországról beszélünk — Jaurès.

Már ebből a vázlatos helyzetképből is látható, hogy ahol Sorel a reformistákkal polemizál, ott mindig van álláspontjában több-kevesebb igazság. Joggal veti szemükre a „marxizmus elfajulását". De — s ezt már itt hangsúlyoznunk kell — Sorel nem lát különbséget a valódi reformisták és Jaurès között, mi több, talán éppen Jaurès-vel vitatkozik a legelfogultabban. S itt kell visszatérnünk a felvilágosodáshoz és a francia forradalomhoz. Mert ha igaz is, hogy a Harmadik Köztársaság valóban e forradalom közvetett következménye (s ennyiben örököse is) volt, a felvilágosodásból és a forradalomból az egyik út Hegelen és Fourier-n keresztül Marxig és azokig a marxistákig vezetett, akik — mint Jaurès — a forradalom jelszavait az *egész emberiségre* értelmezték (ahogyan Aragon később a Péry-balladában kifejezte). Sorel most *ezzel* a — marxi — vonallal is perbe szállt. Igaz, gyakran Marx nevében, de egy sokszorosan félreértelmezett Marx nevében. Mert vajon miféle marxizmus az, ahol az ökonómiának, a Tőke három kötetének nemcsak jelentősége nincs, de egyenesen téveszméket és abszurdumokat sugall, miféle marxizmus az, ahol Marxból *egyedül* a Kommunista Kiáltvány fogadható el, s ennek is csupán az osztályharcra vonatkozó megállapítása? S ez sem mint tudományos fejtegetés, hanem csupán mint mítosz.

Hogy Horowitz tisztában van a millerand-i és a jaurèsi történelmi szerep különbségével, ahhoz kétség sem férhet. Könyvéből ez mégsem derül ki világosan. Ennek oka módszertani jellegű. Sorel nézeteit ugyanis belső problémáik szerint és ezért csupán *Sorel szempontjából* analizálja. A II.

Internacionálé marxizmusával így szükségképpen csak Sorel fekete szemüvegén keresztül ismerkedünk. A soreli koncepciók leírását ugyan követi az immanens kritika, a „másik oldal" meghallgatása nélkül azonban mégis hiányzik a reális történelmi mérce. Horowitz ezzel döntő sorsfordulóktól is elvonatkoztat. Nézzük a Dreyfuss-per példáját. Ez az első olyan történelmi alkalom, midőn a munkásosztály demokratikus szabadságjogok védelmében lép sorompóba. Azt mondhatnánk, hogy szinte a fasizmus és népfront összeütközésének történelmi előjátéka. A fin de siècle gyülekező klerikálisai és monarchistái ugyanis kétségtelenül prefasiszták, a Jaurès szervezte egységes fellépés ezen erők ellen pedig az első népfrontszerű akció. Hozzátesszük, hogy Jaurès volt az első, aki az irracionalista ideológia veszélyességét, mi több, tömegveszélyességét s a korabeli prefasiszta erőkkel való rokonságát felismerte. — Nos: Horowitz nem elemzi a Dreyfuss-ügy körül gyülekező történelmi erők összecsapását, s csak mellékesen említi, hogy Sorel nehezményezte Jaurès akcióját (igaz, az ellentábor tevékenységét is), mert megfosztotta Franciaországot hagyományos katolikus mitoszától, melyet — mint látni fogjuk — Sorel nagyra becsült. Ugyancsak homályban marad annak a szimpátiának *történelmi* funkciója, melyet Sorel Bernstein iránt táplált. Hogy a reformizmus ellenfele miért érezte szövetségesének éppen a legkövetkezetesebb elméleti reformistát, annak csak *egyik* magyarázata a *pragmatista* világkép közössége. E pragmatizmus közös *gyökereinek* elemzésével Horowitz adós marad.

Igy tehát azok, akik ezt a könyvet kezükbe veszik, nem várhatják tőle Sorel figurájának olyan elemzését, mely a kor munkásmozgalmával, ennek eszméivel való kölcsönhatásában mutatná meg. De várhatják tőle Sorel gondolati rendszerének immanens vizsgálatát, mindannak elemzését, ami a mai amerikai radikális számára Sorel tanaiban — elsősorban negatívan — de elvileg fontos lehet. S ez a preciz és lelkiismeretes analízis az, amely a mi figyelmünket is leköti.

*

Horowitz röviden vázolja Sorel ideológiai pályafutását, s ismerteti azt a néhány gondolkozót (és gondolatot), akik és amelyek fejlődésére kiemelkedő befolyást gyakoroltak. A korai Sorel hívő katolikus volt, és aszkéta. Még abban az időben is, midőn már a munkásosztályban látta az igazi erények letéteményesét, először úgy vélte, hogy a tömegcselekvés előmozdításának legmegfelelőbb eszköze az Újtestamentum, s csak Marxszal való megismerkedése után váltotta ezt fel a Kommunista Kiáltvánnyal. Horowitz ismételten visszatér arra, hogyan hatottak tovább a katolikus ítéletek és előítéletek a későbbi Sorelnél is. Nem utolsósorban éppen a felvilágosodás ellenességben, a középkori erények, a „lovagság" tiszteletében, az anyagi javak bőségének és az „utilitarizmusnak " megvetésében stb. A katolicizmussal való szakítás oka mindenekelőtt az volt, hogy nem lehetett többé osztályideológiává — legkevésbé a proletariátus ideológiájává — változtatni, s hogy objektiválódott egyfajta „hatalomban", ugyanis az egyházban. Sorel első tanítómestere *Péguy*, a francia keresztény-szocializmus apostola volt, s a kereszténységszocializmus mezsgyéiről csak akkor lépett tovább, midőn megismerkedett *Pelloutier* szindikalizmusával. Innen merítette az egyetemes sztrájk gondolatát, a nem szervezett, ösztönös munkásmozgalom eszméit. Hozzá kell tennünk, hogy — midőn az egyetemes sztrájk szindikalista programját mitoszszá változtatta — egészen egyénileg interpretálva, összekapcsolva még a katolicizmusból magával hozott eszmerendszerével. Következő forrása és tanítómestere *Bergson* volt. Az ő élan vitaljában lelte meg azt a kategóriát, melynek segítségével végrehajthatta egész gondolati rendszerének *szubjektivizálását*. *Le Bon* tömegelméletéből a tömegek állítólagos irracionális hajtóerejének problémáját sajátította el. Az utóbbit Bergsonnal egyesítve, a bergsoni következetlen irracionalizmust — mely még megtűrte a fejlődés fokozatosságának gondolatát — tömegpszichológiai elvvé és katasztrófaelméletté alakította át. Végül *James* pragmatizmusához kapcsolódik, mert ebben látja leginkább megtestesülni az *akarat* (megismeréstől és elmélettől elválasztott) elvét, mely képes a szabadságot elválasztani állítólag elavult spinozista értelmezésétől (mely a megismeréshez kötötte), és „cselekvéshez való akaratként" tételezni. Horowitz megmutatja azt is, hogy mind a szabadsághoz való akarat elmélete, mind Sorel elitizmusa rokon *Nietzsche* hasonló koncepcióival, ha bizonyítható ténybeli kapcsolat közöttük nem is volt.

Sorel tehát semmikép sem az irracionalista filozófia első vonalából merített. De soha nem is sajátított el *egész* rendszereket, még csak gondolatokat sem. A francia közmondás szellemében járt el, mely szerint „je prend mon bien ou je le trouve". A kérdés azonban az, hogy milyen az a bizonyos „mon bien", tehát az eredeti — mert valóban *eredeti* — soreli összkoncepció, melynek szolgálattevői éppen a fent említett gondolkodók voltak.

*

Sorel kiindulópontja: a munkásmozgalom megújításának követelése a reformizmussal szemben a munkásság forradalmi „ösztönének" fenntartása és fokozása. Horowitznak semmi kétsége sincs Sorel *pátoszának őszinteségében* — bármi legyen is véleménye elméleteiről s ezek következményeiről. Bizonyos, hogy valóban a tragédia egy árnyalata színezi Sorel pályáját. Hiszen ő az, aki hittel és lelkesedéssel üdvözli majd Lenint és a Nagy Októbert, mely — természetesen és következetesen — nem kér belőle, s ellenszenvvel látja a fasizmus születését, melynek egyik első apostola — Mussoloni — a tanítómesterének tiszteli. Ennek a paradoxonnak gyökere az, hogy *miben* látta ő a reformizmus okát és *miben* ennek ellenszerét.

Semmiképp sem az ökonómiában. Sorel tagadja mind a gazdasági folyamatok törvényszerűségeit, mind ezek megismerhetőségét (e problémákra később még rátérünk), mind pedig befolyásukat — és nem pusztán döntő befolyásukat — a politikára, ideológiára, pszichológiára. Fel sem merült tehát képzeletében, hogy a reformizmusnak gazdasági feltételei — ha nem is elégséges okai — lehetnek. A reformizmus az ő interpretálásában nem más, mint helytelen nézetek és ugyancsak helytelen pszichológiai attitüdök összessége, tehát messzemenően *szubjektív* jelenség. A főbűnös megint csak a felvilágosodás ideológiája és ennek három alkotórésze: a racionalizmus, az evolucionizmus (optimizmus) és az utilitarizmus. A racionalizmus — Sorel szerint — bízik abban, hogy mivel az emberiség eszes lények komplexuma, a közöttük levő konfliktusok ésszel megoldhatók; továbbá mivel az igazság objektív, az eszes lények számára mindig léteznek közös alapelvek. A reformisták ilyen közös alapelveket keresnek a burzsoáziával, és — mivel racionalisták — találhatnak is. Az effajta közös alapelvek közül a legveszélyesebb Sorel értelmezésében a demokrácia, mely a szabad tevékenység *látszatával* fosztja meg a proletariátust valós autonómiájától. Az evolucionizmus — így vallja Sorel — bornirt bizalom az emberiség fejlődésében. Minden optimizmus „panglossizmus", nemcsak elutasítja, de szükségtelennek is ítéli a katasztrófákat. Az optimizmus és evolucionizmus tehát — s így hozzájuk kapcsolódva a reformizmus is — az adott világrend szerves fejlődésébe veti bizalmát. Az utilitarizmus az ember érdekeit tekinti a történelem szubjektív hajtóerejének. Ezzel tagadja a morált, a hősiességet, a fanatizmust és az aszkézist, s az „elpuhult" emberiséget azonosítja az emberiséggel általában. Mindebből következik az úgynevezett „ésszerű előrelátás" illuziója. A reformizmus ugyanolyan utópizmus mint a felvilágosodás, mert előre óhajtja elképzelni a célt, a szocializmus „milyenségét" — ami elvileg lehetetlen és érdektelen is. Végül a reformizmus „középszerűség" ,s ez — ti. a „középszerűség" — a történelem legfőbb negatív hajtóereje.

Milyen ellenprogramot hírdet Sorel? A *proletár tömegcselekvés programját*. Ez — in abstracto — Sorelnek jogos követelménye. De milyennek látja Sorel a proletariátust? Miért ettől az osztálytól várja a tömegcselekvést, milyen tömegcselekvésben és — végül — milyen eredményben bízik?

A munkásság Sorel interpretációjában a „harcias osztály". A régi — még középkori — harcias erények megtestesítője. Harcában — az osztályharcban — ezeket a harcias erényeket tartja életben, mi több, az elpuhult és „középszerűvé" vált polgárságból is kiváltja őket. A munkásság — Sorel szerint — „ösztönösen" cselekvő tömeg (az ösztönt nem egyszerűen a még-nem-tudatos színvonalán értve, hanem direkt biológiai ösztönképpen). Ezért sosem a megalkuvó ész elvei alapján cselekszik, hanem ösztönétől vezetve. Minden pártszervezés, minden, a demokrácia kereteit figyelembe vevő cselekvés megrontja a munkásság ösztöneit, és elindítja az elfajulás, azaz az észlénnyé válás felé.

A munkásság igazi „vezérei" óvakodnak ettől. Az osztály elé *mítoszokat* állítanak, s ezekkel a mítoszokkal váltják ki cselekvőképességét. A mítosz abban különbözik az ideológiától, hogy *nincs valóságalapja*, tehát hiányzik belőle a tudományos igény, azaz — Sorel szerint — az „utopizmus". Így nem értelmezhető az igazság fogalmával. A mítosz irracionális hatóerő. Sorel számára egyfajta alternatíva létezik: „vagy irracionálisnak lenni, és cselekedni, vagy racionálisnak, s hitet tenni a középszerűség mellett".

A legfőbb mítosz *az egyetemes sztrájk mitosza*. Ennek természetesen semmi köze sincs ahhoz az akcióhoz, melyet Lenin „általános sztrájknak" nevezett. Hiszen mind az általános gazdasági, mind az általános politikai sztrájk a helyzet *tudományos analízisére* épül, tehát reális cél, illetve reális eszköz távolabbi célok, mint a hatalom megragadására. Hozzá kell tennünk, hogy Sorel az általános politikai sztrájkot elvből ellenzi, hiszen a *politikai* célkitűzés már elvileg sem lehet „tiszta" proletárcélkitűzés, mivel a politika közvetve vagy közvetlenül mindig egy *egész* ország lakosságát érinti.

Az egyetemes sztrájk mint mítosz nem más, mint az *apokalipszis* modern terminológiával leírt képzete. Az az optimiz-

mus, amelyet az apokalipszis kivált, nem az evolucionizmus „középszerű optimizmusa", hanem a *kétségbeesésé*. Csak a kétségbeesés fanatizmusának felkeltése (ezt szolgálja éppen a mítosz) képes felkorbácsolni egy osztály ösztöneit és harcba vinni azt.

Az egyetemes sztrájk efféle interpretációjából következik, hogy Sorel számára értelmetlen a kérdésfeltevés: milyen lesz a társadalom „az egyetemes sztrájk után". Aki a szakadékba ugrik, nem kérdezheti meg, hogy mi történik az ugrás után. Nincs cél — maga a harc, maga az ugrás, maga a kétségbeesés, maga a harcias erények felfokozása a cél. Ebben az értelemben Horowitz helyesen beszél Sorel irracionalizmusának „pragmatizmusáról".

Horowitznak abban is igaza van, hogy a soreli koncepció az *elitizmus* iskolapéldája; „a vezér a karizmatikus mitosz-manipulátor, a tömegek a mítoszhivők" — írja. (136. o.) Nem elemzi ugyanakkor ennek az elitizmusnak egyik jellegzetes (és modern) sajátságát: az *önmegváltás* problémáját. Pedig kétségtelen, hogy midőn Sorel „az erőszak közvetítette önmagunkkal való azonosulásról" beszél, akkor itt az önmegváltásról van szó. Igaz, Horowitz tesz egy futólagos megjegyzést arról, hogy Sorel és Tolsztoj világképe, az erőszak és erőszakellenesség világképe között benső kapcsolat van, de ugyanígy mutathatna fel — mélyebb — találkozási pontokat Sorel és Dosztojevszkij attitüdje között. Pedig az önmegváltás problémájának felvetésével Sorel anticipálja azoknak az intellektueleknek dísztelen szerepét és morálját, akik a munkásmozgalomban elsősorban *saját* erejük kipróbálását, *saját* megváltásukat keresték, akiknek a munkáscélkitüzések, elsősorban a harc és a forradalom csak *eszközök* voltak arra, hogy saját lényük „ragyogásához" teret, kalandlehetőséget találjanak. Sorel maga még nem *egészen* tartozott ezek közé, ő maga még nem *egészen* munkásmozgalmi Raszkolnyikov — a fin de siécle elleni felháborodásának kritikai alapjai sokkal objektívebbek. De ugyanakkor *részben* már személyében is ezek sorát nyítja meg. Erről árulkodik a munkásideológia vallásos-ateista átalakítása is; de mindenekfelett az, hogy az „egyetemes sztrájk" célját, a szocializmust zárójelbe teszi. Mert a munkásosztály *tényleges* törekvése egy olyan életforma, melyet „szép normalitásnak" nevezhetnénk — nem pedig a permanens hősiesség vagy a keresztény aszkézis javított és szűkített változata. S ha a kétségbeesés számos munkásforradalomban valóban az osztályt mozgató egyik motivum, ez mindenekelőtt a nyomoron és elnyomáson való kétségbeesés; s ekkor a cél nem ennek a permanens fenntartása, hanem leküzdése. Csak bizonyos intellektuellek, nyugodtan mondhatjuk, hogy *dekadens* intellektuellek számára lehet az élet eszményi perspektívája a kétségbeesés állandósítása, a „veszélyes élet", ahogy Nietzsche nevezte, az apokaliptikus viziók hisztérikusan felkorbácsolt „vihara".

Azt a másik, de ugyancsak széles útat, mely Sorel tömegmítosz elméletétől az ördögi gyakorlatig vezetett, Horowitz már részletesebben elemzi. Részben a fasiszta ideológia előzetes leírását látja benne; a fasizmus tömegszuggesztiója — Horowitz szerint — valóban a mítosz erején alapult. De hasonlót — ha nem is ilyen félelmeteset — lát a modern polgári államgépezetek manipulációs technikájában is — itt is a szűk aktív réteg alakítja önkényesen a tömegmagatartást, s szintén olyan elvekkel, melyekkel kapcsolatban az „igazság" problémája fel sem merülhet. — Nincs módunk kitérni annak kifejtésére, miért nem érezzük mi a manipuláció formáját és lehetőségeit ilyen egyértelműeknek. Csak azt a fenntartást említjük, amelyet maga Horowitz emel ki. Azt ugyanis, hogy a manipuláció ideológiai eszközeit, bármennyire is mítosz jellegűek, senki sem *vallja* tudatosan mítoszoknak. A manipulálók többnyire azzal az igénnyel — cégérrel — adják el mítoszaikat a tömegnek, *mintha* igazságokat, mi több, tudományosan igazolt igazságokat, tapasztalati tényeket árulnának. Egyedül a nácizmus vállalta nyíltan — mint pl. Rosenberg — az ideológiájának mítosz jellegét. De bizonyos rétegek számára még a nácik is igyekeztek mitoszaikat tudományos színben feltűntetni, így pl. a fajelméletet álbiológiai teóriákkal verifikálni. Tehát a soreli koncepció valóban anticipálja a durva és „finom" manipuláció *gyakorlatát*; de nem anticipálja — legfeljebb a legdurvább formáiban és itt is csak részben — az *elméletét*, *ideológiáját*.

Horowitz, ha csak vázlatosan is, de szembeállítja Sorel elképzeléseivel saját kritikai megjegyzéseit. Mindenekelőtt megvédi a racionális megismerés és előrelátás *aktivizáló* funkcióját. Nem igaz — írja —, amit Sorel állít, „hogy az ember, aki kételkedik egy tett univerzális jelentőségében, a passzivitást fogja igazolni". (133. old.) Ha elképzelt cselekvésünk *viszonylagos* értékének tudatában is vagyunk, ez még nem okvetlenül kontrakarirozza magát a cselekvést. Horowitznak ebben természetesen igaza van. Kritikája mégsem elég mély, mert elmulaszt különbséget tenni *hamis tudat* és *mítosz* között; ennyiben felveszi a soreli kesztyűt, ugyanis a mítosz vagy az abszolút tudományos megismerés vagy-

vagyát. Az emberiség előtörténetében azonban nagy tettek véghezvitelére valóban gyakran volt szükség a hamis tudat általánosító pátoszára, arra, hogy az emberek ott is egyetemes igazságot lássanak, ahol csak részleges volt jelen. A hamis tudat azonban nem okvetlenül mitosz — a francia forradalom óta *sosem* az. Mindenképpen kifejezi az osztály objektív érdekeit, s ugyanakkor tartalmazza a valóság visszatükrözésének adott történelmi szinten és osztályszempontból lehetséges eredményeit is; ezzel szemben a mai mitoszok csupán előítéletrendszerek. — Találóan bírálja Horowitz az *eszmék* és *utópia* soreli azonosítását, mely voltaképpen nem más, mint az „ideálok megvalósíthatatlanságának" kevéssé előkelő kispolgári „gondolata" elegáns értelmiségi kosztümbe öltöztetve. „Az utópiák a semmibe futottak; de kérdezhetnénk, hogy vajon a forradalom létrehozta átalakulás nem volt-e sokkal mélyrehatóbb annál, mint amelyről azok álmodoztak, akik a XVIII. század szociális utópiáit megfogalmazták" — írja a megvalósulás dialektikáját fejtegetve. (133. o.)

Horowitz hitet tesz a racionális megismerés fölénye mellett a mitoszképzés ellenében. Míg Sorel tagadta „azt a képességet, hogy irracionális jelenségeket tudományos úton tanulmányozzunk" — ő az ellenkező következtetésekre jutott: „Nem dogmatizmus, ha azt valljuk, hogy a racionális megértésen alapuló cselekvés szószólói mérhető fölényben vannak azokkal szemben, akik csupán mítoszoktól vezetve cselekszenek, mivel ők képesek megérteni mind a mítoszokat, mind pedig azokat a motivációkat, melyek máshonnan erednek." (115. o.) Ennek az igaz hitvallásnak csak az ad homályos kontúrokat, hogy Horowitz nem tisztázza: mit ért ő maga „irracionálisan motivált" cselekvésen? Vajon valamit, ami ontológiailag irracionális — ilyen a mi véleményünk szerint nem létezik —. vagy pedig olyat, melyet nem az ész, a megismerés motivál — ami természetesen létezik, de egyáltalán nem szinonim egy állítólagosan ösztönszerű vagy akár mítosz motiválta cselekvéssel.

*

Horowitz elemzésének legtermékenyebb oldala Sorel *ismeretelméletének* kritikája. Ebben megint az *amerikai* radikális különleges érdeklődése érvényesül. Horowitz főellenfelének nem a hagyományos irracionalizmust — sem fasizmusban kulminálóváltozatát, sem egzisztencialista hajtását — érzi, hanem a *neopozitivizmus, pragmatizmus, empirizmus* sokfelé ágazó és a mai Amerikában majdnem minden elméletet és tudományt befonó indáit. Ezeknek az irányzatoknak, bármelyik tudományágban jelennek is meg, alapkérdései ismeretelméletiek, módszertaniak, tudományelméletiek. A történetfilozófiai összkoncepciók nagyrészt elmaradnak, vagy csupán appendixek, következmények. Nos: a soreli történetfilozófia irracionalista voltának bebizonyítása s ennek bírálata Horowitz számára elsősorban azért fontos, hogy bebizonyíthassa kapcsolatát, méghozzá szükségszerű kapcsolatát a soreli módszertannal, ismeretelmélettel és tudományelmélettel; s bebizonyítsa — teljes joggal — *a soreli és neopozitivista koncepciók végső azonosságát.* Ezért szerepel hasonlatképpen legalább annyit Whitehead s Carnap, mint Nietzsche és Freud. Innen erednek az effajta párhuzamok: „Az ő jövő társadalmának folyamata van struktúra nélkül, ugyanúgy, ahogy az intuicionistának tapasztalata van természet nélkül." (191. o.)

Sorel természetszemlélete nem eredeti, csupán a korabeli szubjektivizáló irányzatok népszerűbb változata. A természetet érzet-komplexumok egymásutánjának, illetve egymásmellettiségének tekinti, tagadja egy valós természetontológia lehetőségét. Ugyanakkor: a természetfilozófia voltaképpen nem önálló diszciplina nála; a szubjektivista történelemszemlélet alátámasztását szolgálja. Mert a társadalmi ontológia lehetőségét is tagadja. A társadalomnak — Sorel szerint — nincsenek általános egyetemes törvényszerűségei. Minden olyan törekvés, mely effajta általános törvények kibányászására törekszik: reformizmus, az ész „középszerűsége", utópizmus, utilitárius öncsalás. Mint ebből is látható, a törvényszerűségek létét Sorel elsősorban nem tudományos, hanem morális érvekkel cáfolja. Nem tévességüket bizonyítja — s ebben következetes, hiszen ott, ahol az igazság nem bizonyítható, nem bizonyítható a tévesség sem —, hanem kártékonyságukra hivatkozik. A történettudománynak két feladata lehet (e két feladat nem egyszerre jelenik meg Sorelnél, hanem munkássága különböző szakaszaiban): vagy egyszerűen leírja a múltat, tényt tényre halmoz, de leírásában okozati kapcsolatokat nem fed fel, vagy ha igen, akkor sem mint szükségszerű kapcsolatokat, hiszen az okok leglényegesebbje mindig és mindenütt az irracionális, önmagában érthetetlen és magyarázhatatlan tömegcselekvés. Akár az előbbit, akár az utóbbit valósítja meg a történettudomány, a történetmagyarázat egyik fajtája sem adhatja a legcsekélyebb útmutatást sem a jövőre nézve. Múlt és jövő között szakadék van, mert a leírható és a le nem írható semmivel sem kapcsolódhat egymáshoz. A múltból a jövőre

semmi féle következtetést nem lehet levonni, jövőt formáló tetteinket a múlt ismerete nem befolyásolhatja. Ha mégismerés (a feltételes megismerés) és tett között ilyen szakadék tátong, mi az, ami tetteinket irányíthatja és szabályozhatja? Sorel itt két szélsőséges, de összefüggő választ ad: ösztöneink és az örök emberi normák. Ez a két, különben Freudnál is alapvető mozgatóerő, Sorelnél — éppen Freuddal szemben — egymást támogató, együttható motiváció. A barbár önkiélés és az öncsonkító aszketikus fegyelem egyszerre lesznek Sorel szerint az emberi tevékenység indítékai. Bírálhatnánk Sorelt azzal, hogy koncepciója teljesen elszakad a realitástól, az emberi természet tényleges lehetőségeitől, de hisz ő nem is akar a realitásokról szólni; nála ösztön és erény maga is mitosz.

Horowitz helyesen teszi, hogy csak futólagosan tér ki ebben az esetben a soreli koncepció bírálatára — a feladat túlságosan is egyszerű. Igaza van, midőn elsősorban arra törekszik, hogy ezeket a gondolatokat a korabeli filozófia egyik főáramlatába „belehelyezze". Azonosítja a soreli ismeretelméletet „az instrumentalista tudományelméletek"-kel, „a fizikai tudományok indeterminista attitüdjei"-vel, „a történelmi változások voluntarista értelmezései"-vel, „a kultúra pluralista elméletei"-vel, „az emberiség szakadékának egzisztencialista elemzései"-vel. (9—10. o.)

Mindenben messzemenően igaza van. Mégis azt mondanánk, hogy egy teljességre törő Sorel-portrénak tovább kellene időznie a soreli történet-filozófia *ideológiai* vonásainak hatásainál és párhuzamosainál. Elég, ha a futurizmusra (elsősorban olasz változatára) utalunk, vagy a Gide-féle „action gratuite"-re, vagy akár Beckett groteszk apokalipsziseire. Akkor még jobban kibontakoznék egyrészt a soreli koncepció sokoldalúsága, másrészt pedig annak bizonysága, hogy Sorel — ami elméletét méghozzá ennek *egészét* illeti — feltétlenül a „másik táborba" tartozik. Ennek leszögezésében Horowitz — aki pedig minden *elméleti* kérdésben következetesen védte meg a racionalizmus *tudományos* igazát — rendkívül bizonytalanná válik. Ez a bizonytalanság már történeti kérdések megítélésénél is feltűnő. Így pl. Vicót és Rousseau-t hagyományos-közhelyszerűen irracionalista gondolkodóknak interpretálja, s ezzel bennük is valamiféle Sorel-elődöket vél felfedezni. S ugyanakkor, hogy visszatérjünk Sorelhez, ilyen következtetésekhez jut: „A racionalizmus és irracionalizmus közötti választás *morális választás*, s nem empirikus evidenciáktól irányított. Specifikusan meghatározott szituáció konkrét konzekvenciái azok, melyek alapján vagy racionalista vagy irracionalista perspektívák javára lehet dönteni." (9. o.) Igazat ad Cassirernek, hogy a racionalizmus inkább csupán az ideológiák egyik pólusa, mint az emberi tapasztalat egyetemes és szükségszerűen tudományos kifejezése. Hogy az irracionalizmus vagy racionalizmus választása morális kérdés *is*, abban Horowitznak természetesen igaza van. Abban is, hogy saját korában a morálisan pozitív értékeket a racionalista perspektíva választásában látja. De ezt a választást *kizárólagosan* morálissá változtatni többszörösen téves. Mindenekelőtt azért, mert nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy az irracionalizmus választása is lehet bizonyos körülmények között a morálisan jobbik: éppen Sorelt lenne például igen nehézkes elsősorban morális szemszögből elmarasztalni. Ugyanakkor homályba burkolja azt a tényt, hogy a racionalizmus nem egy irányzat a sok közül, hanem az, mely egyedül teszi *lehetővé* a tudományos valóságmagyarázatot (természetesen itt nem a hagyományos, empirizmussal ellentett, hanem az irracionalizmussal szembeállított értelemben szólunk racionalizmusról). Hogy a lehetőség nem mindig realizálódik, hogy van lapos, semmit mondó racionalizmus, hogy morálisan nem elsőrendű s nem is a jobb utat választó gondolkodók is lehetnek racionalisták (mint pl. a XIX. század elejének angol liberálisai vagy akár a mai amerikai liberálisok egyike-másika), mit sem változtat ezen az alapigazságon. Horowitz bizonytalanságának oka persze világos. Kétségtelennek látja, hogy az irracionalizmus rossz erőket szolgál, legalábbis a jelenkorban. De kora és hazája polgári racionalizmusát — mely valóban gyakran korszerűtlen — nem tartja mindig képesnek a helyes — és mély — problémafelismerésre. A racionalizmus dialektikus megújítása a tudományokban és a történelem-interpretációban lenne csak az egyedüli válasz Horowitz becsületes kérdésfeltevésére. Mindaddig a pragmatizmus az ellene polemizálók törekvéseit is beárnyékolja.

Heller Ágnes

Tudat és gép[1]

A kibernetikával kapcsolatos filozófiai problémakör ma számos gondolkozót késztet vitára Keleten és Nyugaton egyaránt. Vulgarizálás volna azt állítani, hogy a kibernetikai alapproblémában — ti. abban, hogy a kibernetikai gépek a bonyolultság egy bizonyos fokán túl gondolkozó lényeknek tekinthetők-e — idealista és materialista iskolák közti alapvető ellentéttel van dolgunk. Napjaink természetfilozófiai körképének érdekes paradoxona, hogy míg nyilvánvalóvá vált az, hogy a mechanika törvényszerűségei érvényüket vesztik a mikrofizikában és a biológiában, ismét felmerült az az álláspont, hogy a lélektan törvényei mechanikusak. A problémát a kibernetikai gyakorlat mindezidáig nem döntötte el. Senki sem vitathatja, hogy a kibernetikai gépekkel a gondolkodás számos folyamatát sikerült modellezni, és hogy a lehetőségek a kibernetika fejlődésével szélesedni fognak — az a kérdés azonban nyitva maradt, hogy a kibernetikai gép működése felölelheti-e a tudati működés totalitását. Ha igen, nyilvánvaló, hogy a biológia és a lélektan törvényei bonyolult mechanisztikus törvények. A gépek gondolkodásával kapcsolatos mechanista álláspontot bírálják dialektikus materialista, idealista és spiritualista álláspontról is. E bírálatok elsősorban az öntudat és akarat kérdése körül forognak, de érintenek olyan kérdéseket is, mint az érzelmek gépi reprodukciója. A viták során állandóan felvetődik annak szükségessége, hogy a „gép", „tudat" és „öntudat" fogalmait pontosan definiáljuk.

Az Alan Ross Anderson szerkesztésében kiadott gyűjtemény nyolc tudós hozzászólását tartalmazza a tárgykörhöz. Az első cikkben (Számítógépek és intelligencia) A. M. Turing, a róla elnevezett gép megalkotója arra az álláspontra helyezkedik, hogy a gépek képesek gondolkodni. (Ez a cikk nemrégen „A kibernetika klaszszikusai" c. kötetben magyarul is megjelent; Gondolat, 1965. Studium könyvek 50. sz.) Turing ismerteti a kibernetikai gépek általános felépítését, majd az ún. „imitációs játékokat", melyek során a gép bizonyos logikai folyamatokat hajt végre (pl. sakkozik) — és arra a következtetésre jut, hogy a logikai műveletek kimerítik a gondolkodás fogalmát. Ezután összefoglalja azokat az érveket, melyek különböző oldalról hangzottak el az ellen, hogy a gépeket gondolkozó tudatoknak tekintsük. A hagyományos teológiai felfogást és az ember magasabbrendűségét hírdető elvet prekoncepcióknak tekinti. Azokra az ellenérvekre, melyek arra hivatkoznak, hogy a gépnek nincs pl. érzelmi, humorérzéke, azt feleli, hogy a gépnek ugyanúgy nem kötelessége minden feladatot megoldani, mint ahogy az ember képességei előtt is vannak korlátok. Azt az érvet, hogy a gép csak az ember által betanított feladatokat tudja megoldani, azzal utasítja el, hogy ez valószínűleg magánál az embernél is így van. (Turing tehát az emberi tudatot eredeti állapotában „tiszta lapnak" tekinti.) Fontos a Gödel-tétel kérdése. Gödel tétele azt mondja ki, hogy valamely logikailag formalizálható rendszerben mindig van egy olyan kijelentés, mely a rendszer logikai eszközeivel nem bizonyítható be, de amelynek igazsága mégis nyilvánvaló számunkra. Turing a Gödel-tétellel kapcsolatban is a gép nagyon is természetes korlátaira hivatkozik. Látni fogjuk azonban, hogy ez gyenge érv, mert a Gödel-paradoxon szoros összefüggésben áll az öntudat definiciójával. Maga az öntudat-fogalom Turing számára fenomenológikus: minden, logikai folyamatok véghezvitelére alkalmas szerkezetet öntudattal kell felruháznunk, hacsak nem akarunk szolipszista álláspontra helyezkedni. Végül foglalkozik a telepatikus jelenségekkel is — természetesen ezek a közlésről alkotott egész fogalomrendszerünket megváltoztatják.

A közölt vitacikkek többsége Turing álláspontját nem fogadja el. Így Gunderson „Az imitációs játék" c. tanulmányában kimutatja, hogy a gondolkodás fogalma nem korlátozható az imitációs játékokra, és ha a gépet a „gondolkodás" tulajdonságával ruházzuk fel, ez azt jelenti, hogy a fogalom értelmét megváltoztattuk. M. Seriven „A tudat mechanikai koncepciója" című írásában kijelenti: „Az öntudat nem olyan tulajdonság, mely egy gépben valamilyen fizikai vizsgálat útján kimutatható, mert nem azonosítható a gép egyetlen fizikai karakterisztikájával sem." Ha azt állítjuk, hogy a gépek gondolkodnak, odáig kellene eljutnunk, hogy a hanglemezek beszélnek, a fotocellás berendezések látnak. P. Ziff „A robotok érzelmei" c. cikkében azt állítja, hogy a gépet definiciójából kifolyólag nem lehet érzelmi tulajdonságokkal felruházni. A gépnek nincs individualitása, részei cserélhetők, értelmetlenség a gép haláláról beszélni stb.

J. J. C. Smart és N. Smart szerint viszont Ziff prekoncepciókból indul ki, gondolatmenetébe előfeltételként „teszi bele" azt,

[1] Minds and Machines. (Ed. A. R. Anderson.) Englewood Cliffs, N.J., (1958), Prentice-Hall. 114 o.

amit bizonyítani akar: azt ti., hogy az „érzelem", „öntudat" stb. nem lehet élettelen dolgok tulajdonsága. H. Putnam álláspontja („Tudat és gép") is Turingéhoz áll közelebb, bár ő tiltakozik az ellen, hogy cikkéből mechanista következtetéseket vonjanak le. Ő a logikai pozitivizmus vonalán haladva lingvisztikailag vizsgálja a fizikalista állítást, mely szerint „a test egy fizikai állapota mindig *azonos* egy tudatállapottal", és kimutatja, hogy ennek pontosan megfeleltethető egy mondat, mely szerint „a gép egy fizikai állapota pontosan megfeleltethető a gép egy állapotának". Másrészt a gépbe beprogramozható, hogy eféle „önvallomást" tegyen: „ilyen — és — ilyen állapotban vagyok". Mindebből az a következtetés ered, hogy *vagy* fennáll fizikai állapot és tudatállapot azonossága az embernél — és akkor az emberi tudat mechanikus, *vagy* nincs szó azonosságról, csak valamilyen dualisztikus megfeleltetésről — és akkor a gép is dualisztikus. (Mint sok más helyen ,a logikai pozitivista itt is „kibújik" saját filozófiai rendszeréből, hiszen a klasszikus logikai pozitivizmus szerint a „korrespondencia vagy azonosság?" kérdést értelmetlennek kellene tekintenünk.)

Láthatjuk, hogy a problémák az öntudat fogalma köré sűrűsödnek össze, és itt mechanisták és antimechanisták egyaránt hibás körben forognak. A mechanisták abból indulnak ki, hogy az öntudat bizonyos ellenőrizhető logikai folyamatok és állapotok mechanikus összessége. Az antimechanisták ezt a priori tagadják. Világos, hogy egy ilyen vita vagy semmi eredményre nem vezetne, vagy oda lyukadna ki, hogy csak terminológiai problémáról van szó.

K. Lucas „Tudat, gép és a Gödel-tétel" című cikkéből úgy tűnik, hogy a modern matematika szétvágja a gordiusi csomót. Az öntudat problémáját ugyanis a következőképpen kell megfogalmazni: „Ellentmondásmentesen képes-e a gép nyilatkozni *saját fogalmi rendszeréről?*" Erre vonatkozólag abból kell kiindulni, hogy a gép egy formális logikai rendszer megvalósítása. Gödel tételei a következőket mondják ki: 1. minden ellentmondásmentes formális logikai rendszerben van egy tétel, mely a rendszerben nem bizonyítható, de igazsága belátható, 2. egy rendszer ellentmondásmentessége a rendszeren belül csak az 1. tétellel bizonyítható, azaz éppen azzal, hogy van a rendszerben egy bizonyíthatatlan, de igaz tétel. Látható, hogy a formállogikai gondolkodás korlátait kijelölő paradoxonnal van dolgunk. Valóban. Ti. bármely formállogikai rendszerben felállíthatjuk a következő kijelentést: „E kijelentés ebben a rendszerben nem bizonyítható". A kijelentés paradox vonása az, hogy *csak akkor igaz, ha nem bizonyítható.* Gödel bebizonyította, hogy a tétel igazsága és bebizonyíthatatlansága egy rendszer ellentmondásmentességének szükséges és elégséges feltétele, sőt ez az ellentmondásmentesség másképp nem is bizonyítható. Miben különbözik tehát a gép rendszere az emberi tudattól? Az emberi tudat önmagát aprioriszikusan ellentmondásmentesnek tekinti, de ennek igazsága paradox módon épp azzal az ellentmondással látható be, hogy valamely logikai rendszerben egy Gödel-féle kijelentést nem tud bizonyítani, igazságát azonban képes belátni. A gép fogalmi rendszere ellentmondásmentes, de ha ellentmondásmentességéről „megkérdezzük", a Gödel-féle kijelentést nem tudja bizonyítani, a kijelentés igazságát viszont csak *mi* tudjuk átlátni, a gép nem. A gép fogalmi rendszerében a bizonyíthatatlanság nem lehet az igazsággal egyenértékű. A gépnél tehát másfajta paradoxonnal van dolgunk: a gép fogalmi rendszere ellentmondásmentes, de ezt az ellentmondásmentességet csak a Gödel-féle kijelentéssel kapcsolatos bizonyíthatatlanság-igazság ellentmondással lehetne ellentmondásmentesen igazolni, erre pedig a gép nem képes. (Igen figyelemreméltó, hogy a dialektikus logika az emberi tudat mozgását a formális logikai rendszereken belül létrejövő ellentmondásokban, majd az ezek révén létrejövő, magasabbrendű ellentmondásmentes rendszerek kialakulásában keresi.) Erről az alapról Lucas sikerrel veti vissza Turing érvét, aki szerint a Gödel-féle korlátozások egyáltalán nem bizonyítják a gép alacsonyabbrendűségét az emberi tudathoz viszonyítva: „De itt nem erről van szó. Nem azt vitatjuk, hogy a gép vagy a tudat a magasabbrendű-e, hanem azt, hogy azonosak-e. Bizonyos vonatkozásban a gép kétségkívül magasabbrendű az emberi tudatnál... a gép számos olyan tevékenységre képes, amelyre az emberi tudat nem képes, de ha van valami, amire a gép nem képes és a tudat igen, akkor gép és tudat nem azonos, és sohasem remélhetjük, hogy olyan mechanikai modellt tudunk szerkeszteni, mely az emberi tudatot adekvát módon képviselné."

A Gödel-tétel megértése elzárja azt a kivezető utat, mely azt javasolja: csatoljunk a géphez „gödelizáló operátort", és akkor az eredeti Gödel-féle kijelentésre is ki fogja tudni mondani, hogy bizonyíthatatlan, de igaz. De ez a gödelizáló operátorral rendelkező gép *más gép lesz, mint az eredeti, és ennek az új gépnek szintén lesz új, bizonyíthatatlan Gödel-kijelentése.* És így tovább: a mechanista által megszerkesztett új és új gépeket az ellenfél „ki-gödelezi" — egészen a végtelenségig. Ti. mi a gép mint me-

chanikai objektum fő jellemvonása? Az, hogy a *részeinek puszta összege. A tudat mozgásformája nem állítható össze részekből.* Amikor a tudata saját fogalmi rendszeréről kijelent valamit, nem válik új, az eredetitől eltérő tudattá — a gépet viszont ehhez új géppé kell átalakítani. „Ha azt mondjuk, hogy egy öntudattal rendelkező lény tud valamit, akkor azt is értjük ez alatt, hogy tudja, hogy tud valamit, és azt is, hogy tudja, hogy tudja, hogy tud valamit... végül rájövünk, hogy itt egy rossz végtelenség van, de a kérdések rosszak, nem a válaszok... Egy öntudatos lény egység, és bár beszélünk a tudat részeiről, ez csak metafora."

Mindez kiküszöböli azt az ellenvetést is, hogy a tudatfolyamatok gépi folyamatok, de ellentmondásos gépi folyamatok. A tudat képes tévedni, de az ellentmondások kiküszöbölésére tör. A gép képtelen saját ellentmondásmentességéről nyilatkozni, a tudat nemcsak képes erre, de meg is kell tennie, minden emberi gondolat előfeltételeként. Végül: ha újtípusú gépekkel a tudat induktív folyamatait is modellezni tudnánk ezeket a gépeket is „ki lehetne gödelezni".

Lucas így fejezi be cikkét: „Newton ideje óta a mechanikus determinizmus állandóan gyötörte a filozófusokat. Úgy tűnt, hogy ha a tudományhoz ragaszkodunk, az embereket determinált automatáknak kell tekintenünk, nem pedig autónóm erkölcsi lényeknek; ha erkölcsi alapra helyezkedünk, meg kell tagadnunk a tudományt, önkényesen meg kell akadályoznunk, hogy megmagyarázza az emberi idegtevékenységet, és az obskurantista misztikában kell menedéket találnunk. A két álláspont közti feszültséget még Kant se tudta feloldani. De most, bár még sok érv maradt az emberi szabadsággal szemben, a legerősebb érv, a mechanisztikus, elvesztette erejét. A természetfilozófusnak nem kell többé a tudomány nevében a szabadságot tagadnia, a moralista nem fog csábítást érezni arra, hogy a hit érdekében lerontsa a tudást. Látni kezdjük, hogy az erkölcsnek megvan a maga területe, anélkül, hogy a tudomány területét akárcsak korlátoznunk kellene. Érvünk nem állít határokat a tudásvágynak: az agyműködést továbbra is tanulmányozhatjuk. Továbbra is készíthetünk az agyvelőről mechanikai modelleket. De most látjuk, hogy egyetlen mechanikai modell és mechanikus magyarázat sem teljesen adekvát."

A kötetben foglalt cikkek közül sokat — elsősorban Lucas cikkét — érdemes volna magyarra fordítani. Az a merev, dogmatikus elutasítás, mely a kibernetika eredményeivel szemben 10—12 évvel ezelőtt jellemezte filozófiai közéletünket, ma kezdi átadni helyét a mechanisztikus világnézet iránti — nem kevésbé kritikátlan és dogmatikus — lelkesedésnek. Ilyen körülmények közt fontos lenne, hogy a természetfilozófiai érdeklődésű magyar közönség minden oldalról megismerje a kibernetikai alapproblémával kapcsolatban kialakult álláspontokat.

Szalai Pál

Georg Boas: The Heaven of Invention[1]

Ezt a könyvet csupán azért érdemes átlapozni, hogy egy kis élményszerű bepillantást nyerjünk: hová jutott a polgári ötlettelenség és gondolkodás nélküliség az amerikai esztétika terén. Boas jószándékú képzőművészeti kritikus és esztétikát űző dilettáns. Pontosabban: dilettáns lenne, ha nem akarna annyira tudós is lenni. Könyve, mely a művészet társadalmi létformáját kutatja, a tudományos közhelyek és nagyhangúan öblögetett semmiségek gyűjteménye. Ez még nem is lenne baj. Csakhogy ez a szemléletmód a husserli iskola késői hajtása, valahogy a modern angolszász prakticista esztétika megfejelése egy „németes" filozófiai szemlélettel. Boas alaptétele az a nyárspolgári bölcsesség, hogy mindenkinek más tetszik, és az ízlések bizony különbözőek. Valami naiv ellenszenv és értetlen csodálat tartja távol a gondolkozó esztétikától: hiszen ez a filozófiai megközelítési mód azonnal az általános fogalmakkal, a stílus- és értékkategóriákkal akarja lerombolni azt, ami a művészetben egyedüli szépség: a műalkotás és a műélvezet *egyediségét*. A könyv gondolati tengelye tehát ez lenne: minden művész, sőt minden műalkotás *egyedi jelenség*, és egyetlen esztétikai kategória sincs, mely alá be lehetne sorolni a nagy művészek alkotásait. Ha ezt tesszük, akkor kilúgozzuk a művekből, ami bennük igazán művészi: individualitásukat. Egyetlen fogalmi apparátusunk marad: a műalkotások keletkezésének társadalmi folyamata. A műalkotás *vagy* a hagyományok folytatásaként, *vagy* a megtörésükként születik: a művész vagy „szent" (hagyománytisztelő), vagy „lázadó" (hagyományrobbantó), és e két „típus"

[1] Baltimore, 1962. 394 o.

adhatja a kulcsot a művészettörténet megértéséhez is. Az így kapott fogalmi eszközök azonban csupán korlátozott jellegűek, mert arra ugyan választ tudnak adni, hogy melyik korszakban keletkezett egy-egy mű, és milyen tradíció folytatásaként vagy megtöréseként született — de a *kész* alkotás történelmi létezésmódját már nem sikerül velük megmagyarázni. Minden korszak mást akar látni az alkotásokban. Kétszáz évvel ezelőtt még nem volt Hamlet-probléma, ma egyetlen Shakespeare kutató sem kerülheti meg ezt a problémát; ma egészen mást látunk egy Giotto-képben, mint keletkezésének idején; és a nyugati ember nyilván egészen más gondolati-érzelmi „szemüvegen" keresztül nézi az indiai művészetet, mint a „benszülött" hindu. Ezen belül azután minden egyes ember a maga látásmódjával ítélkezik, s bár ezt a látásmódot a társadalmi tradíciók befolyásolják, végső soron mégis az egyéniség látvány-magyarázó szerepe dönt a kép vagy szobor értékelése felett. Az „értékek", amelyek a néző számára a műben objektiválódnak, az egyedi műélvező belevetítései: mi visszük bele az alkotásba az esztétikai értékeket, és minden kor, minden ember — a maga érvrendszerén belül — helyes értékelést fog végrehajtani. (Ezt nevezi Boas „kulturális relativizmusnak") És így tovább...

A husserli gondolatok végső dekadenciája ez az invenciózus ötlettelenség. Voltaképpen a kritikusi praxis iskolatitkait árulja el: a művek csupán impreszszionista alapon ítélhetők meg, és az egyik lap vagy folyóirat kritikusának éppúgy igaza lehet, mint a másik fórum bírálójának, hiszen a bírált művekbe mindegyik kritikus csupán a saját gondolatait „vetíti bele". Az „intencionalitás" ilyen utilitariánus és lapos felfogása persze nem véletlen. Boas az ötvenes-hatvanas évek kritikusa, abban a képzőművészeti légkörben kell írnia a bírálatait, melyben a műveket valóban csak a belemagyarázás, beleérzés, kivetítés stb. fogásaival lehet valahogy a bírálat értelmes tárgyaivá varázsolni. Az absztrakt képek és szobrok dömpingjének idején valóban elvész az érzék a gondolkodó esztétikai magatartás iránt, és a modern polgári esztétika mai vívmányaiból is csupán a legfelszínesebb adalékokat lehet más használni. Boas naivitása ott bukkan elő, hogy ő ezt a botcsinálta helyzetet megpróbálja „megmagyarázni" és egy „anti-esztétikai" síkra emelni: megteremteni a kritikai prakticizmus és elvtelenség elméletét. Persze, nem a rosszindulat vezeti, csupán a naiv korlátoltság: hiszen valahogy védekezni akar az „eszteticizáló" iskolák ellen, a társadalmon kívüli művészi jelenségek ellen, tudja mi az az „elkötelezett művészet" stb. — csupán egyet nem tud: azt, hogy a mai képzőművészeti kritikus mindennapi gyakorlata alkalmatlan arra, hogy belőle valamiféle használható elméletet lehessen csinálni. Különösen a mai *amerikai* képzőművészeti élet közvetlen tapasztalatai alkalmatlanok az ilyen összegezésre.

Ebben a naiv prakticizmusban születhetnek olyan — az európai számára így egyszerűen mulatságos — gondolatok, melyek szerint a művészi forma szépsége semmiben sem különbözik egy jól lovagló zsoké „formai" bravúrjától vagy egy gép formai szépségétől; hogy a távolkeleti szobrászat Buddha-ábrázolásainak évezredes állandósága, formakonstanciája végülis ugyanaz a jelenség, mint nálunk mondjuk a Wagner-operák állandó felújítása: mind a kettő *ugyanazt a formát* (?) használja és újítja meg újra és újra. A könyv egyik alapfogalma ez a „parttalan formalizmus", melyben a mozdulatok begyakorlott szokásától a nagy stílusokon át a modern képzőművészet formátlanságáig mindig a *forma lesz az esztétikai élmény alapja*, a befogadó vezérlője, és az alkotó számára elsődleges adottság. A formákból lesz a tradíció, és a formák körül robban ki a művészi forradalom. Boasnál a forma első pillantásra mint objektív kategória uralkodik, valójában pusztán a mai néző és kritikus segédeszközének bizonyul: ha a formáknak már semmi közük nincs az ábrázolt világhoz, a művészi tartalomhoz, ha nem a tartalom önkifejeződései — akkor csupán a felszínes „tetszik-nem-tetszik" játékának eszközei. A mai képzőművészeti fejlődés kusza tendenciáiban ilyen utilitáriánus alapon nem lehet tájékozódni, még kevésbé elméleti eredményekhez jutni.

Mindenesetre ez a könyv mulatságos és egyben bosszantó képet fest az amerikai művészeti közgondolkodás laposságáról: mintha az utóbbi harminc esztendőben nem is történt volna semmi a korszerű esztétikában. Mintha Ruskin és Oscar Wilde lett volna az utlsó nagy esztétája korunknak. (Boas ugyanis velük vitázik a leghevesebben, és tőlük tanulja a legtöbbet.) Kétségtelen, hogy nem ez a mű képviseli az amerikai avantgarde színvonalát — de mégis árulkodó szimptóma.

Almási Miklós

FOLYÓIRAT-ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1965. 1. SZÁM

V. P. Branszkij: Az indukció és a verifikáció objektív tartalma

Mint ismeretes, az indukció problémája majdnem az egész filozófiatörténetet végigkíséri; néhány filozófus az ismeretelmélet egyik legfontosabb kérdésének tartotta. Magát a problémát általában úgy fogalmazták meg, hogy lehetséges-e, és ha igen, akkor hogyan lehetséges általunk ismert egyes, individuális tényekből általános ismereteket, elveket, általános kijelentéseket vagy tudományos törvényeket nyerni — azaz, vezet-e egyértelműen követhető „logikai út" az egyestől az általánoshoz. Ennek alesetét alkotja az általános fogalmak érzéki képekből való genezisének, kialakulásának kérdése. A filozófiatörténetben ez utóbbival kapcsolatban is már igen hamar kialakult a két szélső álláspont, melyek első, legkiélezettebb formája a Mill—Whewell-vitában lelhető fel. Mill azt a koncepciót fejtette ki, hogy kizárólag érzéki képekből, az individuum érzéki megismerésének eredményeiből képesek vagyunk általános fogalmainkat megalkotni, ehhez semmilyen pótlólagos, kisegítő fogalmi sémára nincs szükség. Whewell — ezzel ellentétben — azt emeli ki, hogy az érzéki képekből önmagukból nem lehetséges általános, tudományos fogalmakat alkotni, az új fogalmak megalkotásának logikai előfeltétele az, hogy már létezzenek fogalmak, amelyek segítőeszközként funkcionálnak ebben a folyamatban.

Az indukcióprobléma nemcsak a múlt században alkotta igen fontos részét az ismeretelméletnek, hanem ma is az. A pozitivisztikus irodalomban két vonatkozását szokták elemezni. Az egyik a gnoszeológiai, a Mill—Whewell-vita alapjában véve erre redukálódik. A probléma logikai oldala mintegy megfordítása a gnoszeológiainak, ugyanis éppen az általános fogalmak, kijelentések igazságának megfigyelhető egyes tények alapján történő megállapítására vonatkozik. A gnoszeológiai aspektus problémája a következő: ha érzéki képekből minden általános fogalmat megalkothatunk, akkor teoretikus megismerésünknek nincsen specifikuma. Ámde általános fogalmaink az érzéki képekhez képest valamilyen minőségileg újat is tartalmaznak. Ebben az esetben tehát maradna az alternatíva másik, whewelli oldala: annak elismerése, hogy új fogalmak keletkezéséhez már valamilyen kész fogalmak kellenek. De honnan vesszük ezeket a kész fogalmakat? Ha azt válaszoljuk, hogy ezek a „kisegítőfogalmak" a tapasztalatból nyert érzéki képek átdolgozásának eredményei, akkor a problémát csak egy fokkal hátrább toltuk, de nem oldottuk meg. Ha azt válaszoljuk — ahogy ezt Whewell is tette —, hogy ezek minden lehetséges tapasztalattól függetlenek, akkor ez idealizmust jelent.

Az indukció milli felfogása tartalmazza az igazság egy részletét, ez azonban nem jelenti, hogy a dialektikus materializmus ismeretelmélete elismerne apriori eredetű ismereteket. A problémát a fogalmak történeti kialakulásának és fejlődésének aspektusából, a társadalmi gyakorlatnak az emberi megismerés egészében betöltött szerepéből kiindulva kell felvetni. Csak így nyer világos értelmet az a marxi tétel, hogy minden megismerésünk tapasztalati eredetű.

A fogalmak kialakulása csak a specifikusan emberi élettevékenység, a munka szemszögéből érthető meg. Történetileg az első fogalmaink sem egyszerűen passzív érzékelésből, az érzéki képek puszta rendszerezéséből, kombinációjából keletkeztek, hanem abból, hogy az ember társadalmilag szervezett munkatevékenységet végzett. Noha e tevékenység még ösztönös volt, és nem ment túl a közvetlen gyakorlati szükségleten, mégis ez volt az emberiség első fogalmainak forrása. Fogalmaink tehát nem voltak mindig. Amikor azonban már kialakultak, akkor aktív szerepet játszanak a megismerésben, új fogalmak képzését teszik lehetővé, segítik elő. A fej-

lődés magasabb szintjén ezek a kezdetleges fogalmak — a gyakorlat fejlettebb szintjével kölcsönhatásban — új fogalmak kialakítását tették lehetővé: a további fejlődéssel pedig kialakult a megismerés társadalmi szerkezete, a fogalmak aktív ráhatása az érzéki képekre, az érzéki képek és a fogalmak közötti kölcsönhatás, persze maga ez a kölcsönhatás is fejlődik, s ennek végső oka a társadalmi, történelmi tevékenység, a gyakorlat fejlődése. Csak mindennek figyelembevételével oldható meg dialektikus materialista módon az indukció-probléma, amely tulajdonképpen az egész megismerés genezisének a problémája. Az elmondottakból látható, hogy az apriorisztikus ismeretelméletek legfőbb hibája éppen a fogalmak történeti, társadalmi keletkezésének tagadása.

A szerző ezekután rátér az általános ismeretek egyes megfigyelhető tények segítségével történő verifikációjának, azaz annak a kérdésnek az elemzésére, hogy milyen értelemben beszélhetünk általános ismereteink, pl. tudományos elméleteink igazságáról, illetve hamisságáról. A probléma a következő: meg lehet-e állapítani pl. a tudományos elméletek igazságát vagy hamisságát azáltal, hogy tapasztalatilag ellenőrizhető következményeket dedukálunk belőlük? Vajon igaznak lehet-e nevezni tudományos elméleteinket akkor, ha a belőlük dedukálható, tapasztalatilag vizsgálható következmények mindegyike igaz, és egyetlen, az elméletnek ellentmondó tény sem ismeretes? Az állító választ logikailag meg lehet támadni: kimutatható ugyanis, hogy hamis premisszákból is következhetnek igaz zárótételek, s ennélfogva a zárótételek igazságából nem következtethetünk premisszáink igazságára — azaz, elméleteink csak valószínűek lehetnek, de nem igazak.

Ezt a kérdést is az emberi gyakorlat történeti fejlődésének vonatkozásaiból fel kell vetni, mert világos értelmet csak ekkor nyerhet. A világot ugyanis társadalmilag szervezett gyakorlati ráhatások folytán változtatjuk meg, és a világ gyakorlati átalakításának aspektusa nélkül semmit sem lehet mondani elméleteink igazságáról vagy hamisságáról. Világosan kell látni, hogy elméleteink csak meghatározott, történetileg korlátozott gyakorlat határain túl, keretein kívül valószínűek, e gyakorlat határain, keretein belül azonban éppen a legvalószínűbbek, azaz bizonyosak. A társadalmi gyakorlat korlátolt jellegű, s éppen ezért egy elméletet az adott gyakorlat szintjén csak viszonylagosan lehet verifikálni, nem pedig abszolútan. De minden elméletünk tartalmazza az objektív igazság több-kevesebb mozzanatát, s éppen ezért minden ilyen viszonylagos verifikáció az objektív igazság valamilyen mozzanatát is verifikálja. Elméleteink tehát az adott gyakorlat szintjén nem képviselik ugyan az abszolút igazságot, bizonyos mozzanatait azonban tartalmazzák.

(a. f.)

FILOSZOFSZKIE NAUKI 1964. 4. SZÁM

E. K. Vojsvillo: Még egyszer a mozgás ellentmondásosságáról a dialektikus és formális logikai ellentmondásokról

A szerző a formális logika alaptörvényeit és a marxista dialektika törvényei sokat vitatott viszonyát tárgyalja. Cikkének középpontjába Zénón nyíl-apóriáját állítja. Ismertet néhány ezzel kapcsolatos álláspontot, majd kifejti saját állásfoglalását.

Az apória első dialektikus megoldása Hegel nevéhez fűződik. Az az igazság — mondja Hegel —, hogy a mozgó test ugyanabban a pillanatban a tér meghatározott helyén van, és ugyanakkor nincs is azon a helyen. Ezt a megoldást a marxizmus klasszikusai is elfogadták, bár ide vonatkozó megjegyzéseikben nem tértek ki arra, hogy vajon felfogható-e ez mint a formális logika ellentmondástörvényével szemben álló kijelentés. Mindez hosszú vita kiindulópontja lett a marxizmuson belül. Vojsvillo két szerzőt emel ki azok közül, akik eljutnak a formális logika ellentmondástörvényének részleges vagy teljes tagadásához. Cserkeszov szerint csak a képtelen, abszurd ellentmondásokat kell kizárni, erre olyan példákat hoz fel, mint a mágnes északi és déli pólusa, a tőkés- és munkásosztály együttes megléte a kapitalizmusban, figyelmen kívül hagyva, hogy az ellentmondástörvényben A és $\bar{A}$ ítéleteket jelöl, nem pedig tárgyakat. A formális logikai ellentmondás lételméleti síkon nézve egy szituáció meglétét és egyidejű hiányát jelenti, ami pedig lehetetlen.

Iljenkov szerint az ellentmondás akkor megengedett, ha „a tények logikájának megfelelő gondolkodás eredményeképpen szükségszerűen jelentkezett".

De hiszen az embereknek minden tévedésnél úgy tűnik, hogy gondolataik a tények logikájának megfelelően mozogtak, az ilyen ellentmondásokat mégis logikaiaknak és kiküszöbölhetőknek tartják, és a tudomány fejlődése során mindig meg is oldják.

Ellenkező álláspontot foglal el Schaff és Ajdukiewicz. Schaff véleménye szerint szükségtelen szembeállítani az ellentétek egységének dialektikus törvényét az ellentmondás kizárásának formális logikai törvényével. Annak bizonyítására, hogy a hegeli formula nem tartalmaz formális logikai ellentmondást, a következőket írja: „A test az adott helyen található" fogalom két értelemmel bír, az „adott helyen nyugszik" és „keresztülhalad" rajta. A mozgás leírására csak a második jelentés alkalmas, ezt használva viszont eltűnik az ellentmondás, hiszen azt nem lehet mondani, hogy keresztül is halad az adott helyen, meg nem is.

Schaff azonban figyelmen kívül hagyja e két értelmezés közös nemfogalmát, holott éppen e két fajfogalom összevetése nemfogalmukkal adná a megoldást, hiszen így azt lehet mondani, hogy a differencia specifica, amely megkülönbözteti az „adott helyen áthaladás" fajfogalmát az „adott helyen tartózkodás" nemfogalmától, éppen az, hogy a test adott helyen van is, meg nincs is.

Ajdukiewicz már pontosabban használja a fogalmakat. Nála szerepel az „adott helyen tartózkodás" mint a „nyugvás" és az „áthaladás" közös nemfogalma. Véleménye szerint egy test mozgásállapota egy adott pillanatban csak úgy állapítható meg, ha figyelembe vesszük a test állapotát e pont környezetében. Ha tehát Zénón a pillanaton időpontot értett, nem vonhatott le következtetést a test mozgásállapotára vonatkozóan, tehát nem mondhatta, hogy minden pillanatban nyugalomban van. Ha viszont időszakot értett rajta, nem mondhatta, hogy minden pillanatban adott helyen van.

A mozgás ilyen elemzése valóban ellentmondás nélküli eredményekhez vezet, a mozgás lényegét azonban nem tárja fel megfelelő mértékben. Adjukiewicz nagy hibája, hogy az ellentmondás kizárását minden ellentmondásra kiterjeszti, azaz nem tesz különbséget dialektikus és formális logikai ellentmondás között.

A szerző a következő megoldását adja a problémának.

Tekintsük a test adott helyen való tartózkodását egy pont a tér egy pontjában való tartózkodásának. Legyen a pont S távolságra a leolvasás kezdetétől t idő múlva. Vegyük a (tt_1) idő- és az (SS_1) útszakaszt $(S < S_1;\ t < t_1)$. Baloldali végpontok rögzítésével kicsinyítsük e szakaszokat. Így idő- és térbeli szakaszok végtelen sorozatát kapjuk. S és t határértékek lesznek, ΔS és Δt a sorozatok változói. Így az „N pont t pillanatban a tér S pontjában tartózkodik" kijelentést így lehet értelmezni: Bármely tetszőlegesen kicsiny ΔS térbeli szakaszához lehet találni olyan Δt időszakaszt, mely alatt N nem mozdul ki S-ből. Az „N pont nincs ugyanabban a pillanatban a tér S pontjában" értelmezése pedig így fog hangzani: Bármely tetszőlegesen kicsiny Δt időszakhoz lehet találni olyan ΔS térbeli szakaszt, amelyből N pont Δt idő alatt kimozdul. Ez a két kijelentés semmivel sem gyengébb, mint a hegeli formula első, ill. második fele. A szimbolikus logika nyelvére lefordítva két háromváltozós predikátumú relációs ítéletet kapunk: 1. $\forall \Delta S \exists\ \Delta t$ $H(N, \Delta t, \Delta S)$, 2. $\forall \Delta t \exists\ \Delta S$ $H\text{-}N$ $(\Delta t, \Delta S)$. Ezek egymással nincsenek ellentmondásos viszonyban. Az első ítélet tagadása implikálja a második ítéletet. A hegeli formula a megfelelő interpretáció esetén tehát nem tartalmaz formális logikai ellentmondást. A formális logikai ellentmondások, ellentétben a dialektikus ellentmondásokkal, csakis az emberek tudatában létezhetnek, s mivel a tudomány mindig igyekszik megoldani őket, a tudás fejlesztésére ösztönöznek.

(g. t.)

THE JOURNAL OF AESTHETICS AND ART CRITICISM 1964. 2. SZÁM

Thomas Munro: Újabb fejlemények az amerikai esztétikában

A cikk a mai amerikai esztétika helyzetéről ad rövid áttekintést. Elvi bevezetésében meghatározza az esztétika jellegét, helyét a filozófiai tudományokon belül, leszögezi, hogy a klasszikus felfogással szemben, mely a szépség filozófiájának tekintette, ma inkább a művészet tudományának nevezik; a metafizikai alapon álló normatív jelleget egyre inkább a leíró empirikus jelleg váltja fel. A mai esztétika tárgya abban a vonatkozásban is szélesebb,

hogy nemcsak a műalkotást vizsgálja, hanem az ezzel kapcsolatos emberi tevékenység- és magatartásformákat is. Célja bizonyos általánosítások, elméleti összefüggések feltárása mellett elsősorban a megértés, a megmagyarázás, szabályokat azonban nem kíván adni az élő művészet számára. A jelenlegi esztétika tudomány volta még erősen vitatott, az egzakt természettudományos követelményeknek (mérhetőség, mennyiségi mutatók) nem felel meg, de a szerző szerint bizonyos tudományos kritériumokat kielégít, igazolható, ellenőrizhető hipotéziseket állíthat fel.

Az esztétika jelenleg az amerikai filozófia egyik legerősebb ága, gyors kibontakozása a második világháború után következett be. 1941-ben indult a The Journal of Aesthetics, a következő évben alakult meg az amerikai esztétikai társaság. Fellendülésének egyik bázisa a század eleje óta alakult sok amerikai múzeum és művészeti gyűjtemény, a másik serkentő tényező az Amerikában működő nagyszámú egyetem és főiskola elméleti tevékenysége: a filozófiai és művészeti tanszékek egyre növekvő számban tartanak előadásokat az esztétika köréből.

Az amerikai esztétika elméleti előzményéül az angol—amerikai filozófiá klaszszikusai — James, Russel, Dewey, Santayana — mellett Marx, Freud, Jung és Frazer tanítását emeli ki a szerző, utalva arra, hogy Amerikában sem Croce és Bergson, sem Sartre nem fejtett ki az európaihoz hasonlítható hatást. Az amerikai esztétika jelenlegi eszmei fegyvertára azonban, a sok centrumú oktatás következtében, a hagyományok egyoldalúsága ellenére is igen színes, sokrétű. Felhasználják a rokontudományok eredményeit, s a széles körben elterjedt morfológiai, pszichológiai és szociológiai módszerek mellett nem zárkóznak el a legújabb vívmányok elől sem. A szerző rövid jellemzést ad ezekről az új módszertani törekvésekről is. A szemantika a szavak, jelek, szimbólumok és a jelentés viszonyát, a metafora, a képszerűség funkcióját tárgyalja. A logikai megközelítési mód, mely főleg az irodalom és a műkritika területén próbálkozik, a leíró és értékelő kijelentéseket mint logikai egységeket vizsgálja. Az információelméleti esztétika a műalkotást mint információhordozót tekinti, a hang-, a szín- és fényelemek szerepét kutatja a kommunikáció folyamatában. A kibernetikai kutatások két ponton is kapcsolódnak a művészethez. Vizsgálják egyrészt az agy- és idegrendszer mechanizmusát, ezen belül az érzékelés és emlékezés mechanizmusait, másrészt az elektronikus kombináció útján létrehozott műalkotásokat s ezek hatását, esztétikai sajátosságait. Ezek az új módszerek azonban veszélyeket is rejtenek magukban, megközelítésük egyoldalú, a műalkotásoknak csak logikai, csak kognitív tartalmát tekintik, kizárják a művészet érzelmi, hangulati tartalmát, a műalkotás egyéni és társadalmi vonatkozásait.

A jelenlegi helyzetben az amerikai esztétika legnagyobb problémája, hogy a részkutatások nyomán felhalmozódott hatalmas anyagot integrálja, összefoglalja. Az integrálás a filozófia feladata lenne. A szerző éppen ezért élesen támadja, kifejezetten károsnak tartja a filozófiai élet nagy részét uraló analitikus filozófiai irányzatot. Az analitikusok minden etikai, esztétikai vagy világnézeti problémát elvetnek, elszegényítik, elbátortalanítják a filozófiai gondolkodást. Esztétikával csak mellékesen foglalkoznak, a művészet csak alkalom, hogy az analitikus módszereket felhasználják. Munkásságukra a legmélyebb szkepticizmus jellemző, az esztétikai és művészeti fogalmak definiálásának nehézségeiből azt a következtetést vonják le, hogy ezeknek semmi sem felel meg a valóságban. Az analitikus filozófia módszertana alapján természetesen nem végezhető el a kívánt szintézis.

Az aktuálissá vált összegező munkát hátráltatja az is, hogy a filozófiaoktatás nem általános az egyetemeken, az esztétikai publikációk jelentős részének filozófiai színvonala igen alacsony. Sem a tanácskozásokon, sem a sajtóban nem kielégítő a vita, a szerzők nem vesznek tudomást egymás cikkeiről, illetve elfogadják, magától értetődőnek tekintik az eltérő véleményeket. A szerző arra is utal, hogy a szocialista országok sok szempontból előnyben vannak, az állami támogatás, a központi irányítás és általában a művészet és esztétika tömegformáló erejének, társadalmi jelentőségének elismerése a társadalomtudományoknak nagyobb lehetőségeket nyújt, gyorsabb fejlődésűket teszi lehetővé.

(t. á)

E szám szerzői:

Biró Gábor, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Kísérleti fizikai tanszékének adjunktusa,

Mérei Gyula egyetemi tanár, a szegedi József Attila Tudományegyetem Új- és legújabbkori magyar történeti tanszékének vezetője,

Horváth József, az Eötvös Loránd tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa,

Makó István, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde,

Perneczky Gábor egyetemi hallgató,

A. Polikarov egyetemi tanár (Szófia),

Schück Tamás okl. gépészmérnök,

Vitányi Iván, a VALÓSÁG munkatársa,

Péteri Viktória egyetemi hallgató,

Vereczkei Lajos, a Pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde és Élettani Intézetének tudományos munkatársa,

Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Altrichter Ferenc egyetemi hallgató,

Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,

Szalai Pál okl. vegyészmérnök,

Almási Miklós, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Dáloki János
A kézirat a nyomdába érkezett: 1965. IV. 22. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 17,75 (A/5) ív

65.60736 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Габор Биро: «Феноменология» и модель 745
Дюла Мереи: Кризис буржуазных исторических воззрений и исторической науки в Западной Германии после второй мировой войны 763
Йожеф Хорват: О взаимосвязи форм движения 799
Иштван Мако: Некоторые проблемы осмысления пространства и времени 823
Габор Пернецки: Предложение относительно дедуктивного изложения качественного изменения 851
А. Поликаров: К проблеме термодинамики вселенной 871

ДИСКУССИЯ

Тамаш Шюк: Размышления о философских вопросах теории пространства и времени в специальной теории относительности 886

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Дьёрдь Маркуш—Задор Тордаи: Направления в современной буржуазной философии *(Иван Витани)* 892
Йожеф Виг: Преступность среди несовершеннолетних и общество *(Виктория Петери)* 895
Янош Шейе: The Stress of Life *(Лайош Верецкеи)* 897
Нильс Бор: Атомная физика и человеческое познание *(Антал Мюллер)* 901
Проблемы логики научного познания *(Ференц Алтрихтер)* 903
Жорж Сорель — с очами одного американского радикалиста *(Агнеш Хеллер)* ... 909
Сознание и машина *(Пал Салаи)* 916
Джорж Боас: The Heaven of Invention *(Миклош Альмаши)* 918
Рецензии журналов 920

CONTENTS

ESSAYS

Gábor Biró: "Phenomenology" and Model (Some Epistemological Consequences of the History of Physics) 745
Gyula Mérei: The Chrisis in Bourgeois Historiography and Historical View in West Germany after the Second World War 763
József Horváth: The Relation of the Forms of Motion 799
István Makó: Some Problems of Interpretation of the Space and Time 823
Gábor Perneczky: Proposition for Deductive Treatment of the Problem of Qualitative Change 851
A. Polikarov: To the Problem of Thermodynamics of the Universe. Why is Untenable the Hypothesis of Heat-Death of the Universe? 871

DISCUSSION

Tamás Schück: Reflections in the Matter of the Philosophical Questions Concerning of Space and Time in the Special Relativity 886

REVIEW AND CRITICISM

György Márkus—Zádor Tordai: Trends in the Contemporary Bourgeois Philosophy *(Iván Vitányi)* 892
József Vigh: Juvenile Deliquency and Society *(Viktória Péteri)* 895
János Selye: The Stress of Life *(Gyula Vereczkei)* 897
Niels Bohr: Atomphysik und menschliche Erkenntnis *(Antal Müller)* 901
Problems of the Scientific Cognition *(Ferenc Altrichter)* 903
J. L. Horowitz: Radicalism and the Revolt against Reason *(Ágnes Heller)* 909
Minds and Machines (Ed. A. R. Anderson) *(Pál Szalai)* 916
Georg Boas: The Heaven of Invention *(Miklós Almási)* 918
Periodical Reviews 920

Ára : 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Gábor Biró: «Phénoménologie» et modèle (Quelques conclusions gnoséologiques de l'histoire de la physique) 745
Gyula Mérei: La crise de la conception et de la science historique bourgeoise en Allemagne Occidentale après la IIe guerre mondiale 763
József Horváth: De la connexion des formes du mouvement 799
István Makó: De quelques problèmes de l'interprétation du temps et de l'espace 823
Gábor Perneczky: Esquisse d'un exposé déductif des changements qualitatifs 851
A. Polikarov: A propos de la thermodynamique de l'Univers. Pourquoi l'hypothèse de la «mort thermique» de l'Univers est-elle intenable? 871

DISCUSSION

Tamás Schück: A propos des problèmes philosophiques de la notion d'espace et de temps de la théorie spéciale de la relativité 886

REVUE ET CRITIQUE

György Márkus—Zádor Tordai: Tendances principales de la philosophie bourgeoise contemporaine *(Iván Vitányi)* 892
Dr. József Vigh: L'enfance délinquante et la société *(Viktória Péteri)* 895
János Selye: The Stress of Life *(Lajos Vereczkei)* 897
Niels Bohr: Atomphysik und menschliche Erkenntnis *(Antal Müller)* 901
Problèmes de la connaissance scientifique *(Ferenc Altrichter)* 903
J. L. Horowitz: Radicalism and the Revolt against Reason *(Ágnes Heller)* 909
Minds and Machines (Ed. A. R. Anderson) *(Pál Szalai)* 916
Georg Boas: The Heaven of Invention *(Miklós Almási)* 918
Revue des revues 920

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 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 IRODA 1. számú HÍRLAPBOLTJÁ-ban, Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76 és bármely postahivatalban.
Csekkszámlaszám: egyéni 61.257, közületi: 61.066; MNB egyszámlaszám: 8.
Előfizetési díj egy évre 54,— Ft

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

FILOZÓFIAI INTÉZET KÖNYVTÁRA

KILENCEDIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1965

A tartalomból:

MÜLLER ANTAL
Mezőelmélet és energetizmus

ÁGH ATTILA
A marxi társadalmi ontológia kialakulása és néhány kérdése

HÁRSING LÁSZLÓ
Valószínűségi következtetések

VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA
W. James pszichológiai nézeteinek elemzéséhez

HELLER ÁGNES
Létezett-e egységes reneszánsz embereszmény?

M. JOVCSUK
A leninizmus és a filozófiatörténet mint tudomány

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Müller Antal: Mezőelmélet és energetizmus (Az anyagfogalom a fizikában) 925
Ágh Attila: A marxi társadalmi ontológia kialakulása és néhány kérdése 934
Hársing László: Valószínűségi következtetések 948
Váriné Szilágyi Ibolya: W. James pszichológiai nézeteinek elemzéséhez 961
Heller Ágnes: Létezett-e egységes reneszánsz embereszmény? 985
M. Jovcsuk: A leninizmus és a filozófiatörténet mint tudomány (Néhány metodológiai probléma) 1003

FIGYELŐ

A kutatás kutatása. Kutatási statisztika, kutatásszociológia és kutatásgazdaságtan Magyarországon *(Szalai Sándor)* 1015
A művészeti igazság problémája Hegel „Esztétikájában" *(V. Kruzskov)* 1025

VITA

Az önmozgás kérdése és az arisztotelészi filozófia. (Hozzászólás Vas Ida „Arisztotelész ellentmondás-felfogásához" c. tanulmányához) *(Simon Endre)* ... 1034
A természettudományok és műszaki tudományok viszonyáról *(Farkas János és Szolcsányi Pál)* 1036
A tudomány termelőerővé válásának folyamata *(Szilágyi László)* 1044
A társadalom gazdasági szerkezete elemzésének módszeréhez *(Kun Ferenc)* 1061

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Németh Lajos: Csontváry *(Timár Árpád)* 1072
Klaniczay Tibor: Marxizmus és irodalomtudomány *(Hülvely István)* 1075
Ernst Fischer: A romantika lényege *(Fodor Géza)* 1080
Michael Landmann: Az abszolút költészet *(Farkas János)* 1085
Arisztotelész: Poétika *(Vitányi Iván)* 1088
A „fenséges" elméletének első kidolgozása *(Földényi László)* 1090
G. V. Oszipov: A modern polgári szociológia *(Földvári Tamás)* 1094
Két könyv a középkori filozófiáról *(Hermann István)* 1097
Folyóirat ismertetések 1100
Az 1964. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája *(Kovácsné Tóth Ilona)* 1101
A Magyar Filozófiai Szemle 1965. évi IX. évfolyamának tartalomjegyzéke

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 126—682

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

Mezőelmélet és energetizmus

(Az anyagfogalom a fizikában)

MÜLLER ANTAL

Lenin megfogalmazásában „az anyag: filozófiai kategória az objektív valóság megjelölésére, mely az ember előtt érzeteiben feltárul, amelyet érzeteink lemásolnak, lefényképeznek, visszatükröznek, s amely az érzetektől függetlenül létezik."[1] Az utóbbi évek marxista irodalmában — elsősorban a természettudományok, különösen pedig a fizika részéről felmerülő igények alapján — egyre gyakrabban vetődik fel problémaként az anyagfogalom meghatározásának kérdése. Az e téren vita tárgyát képező főbb problémák a következők: A lenini megfogalmazás tekinthető-e a szó szoros értelmében az anyagfogalom *definíciójának?* Amennyiben definíció, megfelel-e a modern természettudományi eredményeknek, vagy pedig a fizika nagyon általános tapasztalatai, eredményei alapján szükséges-e további tartalmi kiegészítése? Ha ismeretelméleti szempontból kielégítő is a lenini megfogalmazás, nem szükséges-e a lételméleti kiegészítése az objektív lét tartalmi jegyeivel? Amennyiben a lenini megfogalmazás nem tekinthető az anyagfogalom szigorú definíciójának, milyen legyen a helyes meghatározás? Szükséges- (illetve lehetséges-) e az anyag fogalmát definiálni, vagy pedig a filozófia primitív fogalmának[2] kell-e tekintenünk? És végül: vajon nem volna-e célszerű az anyag filozófiai (akár definiált, akár primitívnek tekintett) fogalma mellett, a modern természettudományok eredményeire támaszkodva, megadni az anyag természettudományi (fizikai) fogalmát?

Mindezek a kérdések még megoldásra várnak. Jelen tanulmányunkban a fizika és filozófia viszonyát kívánjuk elemezni az anyagfogalom szempontjából, különös tekintettel a klasszikus energetizmus és a modern mezőelméletek filozófiai értékelésének viszonyára.

Kétségtelen, hogy a lenini megfogalmazás legfőbb erőssége nagyfokú általánossága. Valóban minden tudományág tárgyának, a természet és a társadalom minden objektumának közös tulajdonsága az objektív létezés. Két-

[1] Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Összes művei, 18. köt. Kossuth, 1964. 116. o.

[2] Primitív fogalomnak az olyan fogalmat tekintjük, mely — az adott tudomány keretein belül — nem definiálható, közvetlenül a tapasztalatból általánosított. Ilyen értelemben a lenini „anyagfogalom" valójában az anyag és tudat — mindkettő a filozófia primitív fogalma — viszonyának meghatározása, az idealizmus és a materializmus világos elhatárolása céljából, és nem az anyag *definíciója*. Bár ezzel a kérdéssel itt nem kívánunk részletesen foglalkozni, megjegyezzük, hogy a Materializmus és empiriokriticizmus megírásának körülményei arra engednek következtetni, hogy Lenin sem kívánta az anyag fogalmát meghatározni. A machizmus különböző válfajai idealizmusának leleplezésére, az idealizmus és a materializmus szabatos elhatárolására volt szükség, mivel e filozófiai iskola egyes képviselői a materializmus nevében léptek fel.

ségtelen azonban az is, hogy hasonlóan közös tulajdonságuk a fizikai létezés, pontosabban: a fizikailag megalapozott lét is.[3] Ez a körülmény teszi indokolttá a kérdést: vajon az anyag-tudat viszony lenini megfogalmazásán kívül nem szükséges-e valóban egy, a tudományos megismerés adott színvonalán legáltalánosabbnak megismert — minden objektív dologban közös — fizikai tulajdonságokat is felölelő meghatározás? Ez — tekintve a fizika sajátos helyzetét a tudományok között — mintegy összekötő kapocs lehetne a lenini anyagfogalom filozófiai szintű általánossága és a szaktudományok konkrét problémái között.

Szeretnénk már itt nyomatékosan hangsúlyozni, hogy a magunk részéről nem hisszük, hogy az anyagfogalom lenini megfogalmazása *helyett* lehetne valami „természettudományosabbat" adni, lévén az *anyag* — mint olyan filozófiai kategória. Ugyanakkor, különösen a fizika szempontjából, jól látjuk azt a reális szakadékot, mely e legáltalánosabb filozófiai fogalom és az anyag konkrét megjelenési formáit tanulmányozó tudományok fogalmi apparátusa között fennáll. Ilyen értelemben beszélünk az anyag filozófiai fogalma és a konkrét szaktudományi problémák közötti összekötő kapocs szükségességéről.

Természetesen tudatában vagyunk azoknak az indokoknak, melyek alapján a marxizmus klasszikusai az anyagfogalom filozófiai általánosításában elsődleges feladatnak a konkrét tulajdonságoktól való elvonatkoztatást tekintették. A később elmondandók szempontjából mégis szükségesnek látszik néhány megjegyzést már itt előrebocsátani. Az anyag filozófiai fogalmának kialakításában a konkrét tulajdonságoktól történő elvonatkoztatásra való törekvésnek nem csak logikai okai voltak.[4] Közrejátszott az a tudománytörténeti körülmény is, hogy a klasszikus fizika, vagy még inkább a vele kapcsolatos mechanisztikus materialista filozófiai felfogás az anyag fogalmát — filozófiai szinten is — annak valamely konkrét fizikai tulajdonságával azonosította. Ugyanakkor viszont a marxizmus klasszikusai azt is hangsúlyozták, hogy *az anyag a maga filozófiai általánosságában nem érzéki valóság*, csak azok a konkrét dolgok léteznek, melyekből az anyag fogalmát általánosították.[5] Ez lényegében — véleményünk szerint — azt jelenti, hogy teljesen helyénvalók azok a törekvések, amelyek a filozófiai anyagfogalom mellett — mintegy ennek konkrét tartalmi kitöltéseként — *az anyag konkréten létező* az adott tudományos szinten *legáltalánosabbnak megismert tulajdonságait is összefoglalják*. Ez valójában meg is történik. Egészen nyilvánvaló ugyanis, hogy a fizika — a mindenkori eredmények összegezéseként — a természet *fizikai létét* általában jellemző képet kíván adni. Így sor kerül az objektív fizikai valóság (a fizikai létezés) legáltalánosabb tulajdonságainak meghatározására, vagy inkább megfogalmazására is.

Ilyen, a fizikai létezés általános tulajdonságainak megfogalmazására irányuló törekvés eredményének kell tekintenünk a klasszikus fizika felfogá-

[3] A természeti és társadalmi jelenségek zöménél a fizikai lét, a fizikai jelleg (mozgásforma) nem meríti ki a lényeget. Minden magasabb mozgásforma minőségi többletet (kölcsönhatások, törvények, struktúra) tartalmaz a fizikaihoz képest. Emellett azonban kétségtelen, hogy bármely mozgásforma körébe tartozó jelenségről van szó, annak elengedhetetlen alapjai a fizikai tulajdonságok, a fizikai lét. Ilyen értelemben beszélünk fizikailag megalapozott létről, mint valamennyi objektív dolog közös, általános tulajdonságáról.

[4] Lenin: Id. mű. 132. o.

[5] Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 508. o.

sát, mely ezt az általános tulajdonságot — a kor ismereteinek megfelelően — a tehetetlen tömegben, vagy általánosabban az individuális objektumokban jelölte meg. A klasszikus fizika, illetve mechanika eredményei bizonyítják, hogy szigorúan a fizika területén maradva, a tehetetlen tömeggel bíró testet, az egyedi tárgyat tekinteni a fizikai mozgás hordozójának nem bizonyult alapvetően hibás szemléletnek. Úgy gondoljuk, helytelen lenne azt mondani, hogy a klasszikus mechanika e szemléletmód *ellenére* érte el eredményeit. A valóság az, hogy a klasszikus mechanika által tanulmányozott jelenségek területén objektíve a testiség, az egyedi tárgy játssza a „szubsztancia"[6] szerepét, és minden más (energia, erőtér stb.) objektíve mint tulajdonság jelenik meg.

A klasszikus mechanika az objektív anyagi világ megismerésének adott szintjét jelenti, törvényei a makroszkopikus mozgás objektív törvényeinek tükröződései. Ezért helytelen minden olyan törekvés, mely a mechanikai szemléletmódot nemcsak filozófiailag, de a klasszikus mechanika terén is valamiféle durva közelítésnek vagy egyenesen tévelygésnek minősíti. Annál kevésbé fogadható ez el, mivel történeti tény, hogy a mechanikai szemlélet a fizikában még néhány évtizeddel azután is pozitív, heurisztikus szerepet játszott, amikor a filozófiai mechanicizmus korlátai már nyilvánvalóan kiütköztek.[7] A modern fizikai diszciplínák valóban az objektív anyagi világ mélyebb megismerését jelentik, de ettől függetlenül a makroszkopikus mozgás szintjén ma is a klasszikus mechanika törvényei írják le a jelenségeket.[8]

Lényegesen más a helyzet e *fizikai felfogás* filozófiai szemléletmóddá való általánosítását illetően. Ez ellen teljes joggal vették fel a harcot a marxizmus klasszikusai. A mechanisztikus materializmus valóban sok területen a tudományos fejlődés gátjává vált. Ezt a fizika történetéből vett számtalan példa igazolja. Lényegében arról van szó, hogy az egyedi tárgyaknak a mechanika területén játszott objektíve kitüntetett szerepét általánosító filozófiai szemlélet eluralkodott magában a fizikában is. A mechanikán kívüli jelenségcsoportokat is a mechanikára akarták visszavezetni. Elsősorban ennek a következménye, hogy nem tudtak kellően értékelni olyan felfedezéseket, melyek már a fizikai értelemben vett mechanikai szemléleten túlmutattak. Gondolunk itt elsősorban az elektromágneses jelenségekre. Pedig ezek már a XIX. század második felében utaltak arra, hogy a tehetetlen tömeg, a korpuszkula mellett bizonyos jelenségcsoportokban az erőterek, a fizikai mezők játsszák a meghatározó szerepet. Így például Faraday és Maxwell, bár látják az erőtér alapkategória jellegét,[9] felfedezésüket mégis a mechanika diadalának tekintik.[10]

[6] Szubsztancia névvel azokat a dolgokat illették a klasszikus materialista felfogásban, melyek — a megismerés adott szintjén — mint a kérdéses jelenségkör hordozói jelentek meg (például a tömeg és a töltés, mint a nehézkedés és az elektromosság hordozói), de saját létük e tulajdonságok lététől független. Nyilvánvaló, hogy a klasszikus fizika individuális tárgyai, de bármilyen konkrét objektum sem létezhet tulajdonságaitól, kölcsönhatásaitól — a vele kölcsönhatásban levő testektől, terektől — függetlenül, a szó valódi értelmében szubsztanciálisan. Így e fogalmat inkább az adott mozgásszinten alapvető megjelenési forma értelmében alkalmazhatjuk.

[7] Ezt a kérdést a hőtannak a XIX. század második felében folyó fejlődésére vonatkoztatva részletesen elemzi Biró Gábor a Fizikai Szemle 1960/6., 1962/1. és 1963/3. számában.

[8] Müller A.: A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről. Magyar Filozófiai Szemle, 1964/6. 1056. o.

[9] J. C. Maxwell: Elektrizität und magnetismus. Braunschweig 1915. I. 338. o.

[10] J. C. Maxwell: Über phisicalischen Kraftlinien. Ostwald's klassiker. 102. Leipzig 1898. 24. és 86. o.

Napjainkban — pontosabban az utóbbi néhány évtizedben — hasonló probléma kialakulásának vagyunk tanúi a fizika és a filozófia viszonyában. A fizika a századforduló óta végre tudomást vett a mezőkről is mint objektív létezőkről, sőt egyre inkább elterjed egy olyan felfogás, mely a *fizikai létezés* legfőbb hordozójának a mezőt,[11] a fizikai tereket tekinti. Tény az, hogy ehhez a *fizikai* szemlélethez jócskán kapcsolódnak olyan törekvések, melyek — hasonlóan, mint a tömeg esetében történt — a mezőt egyben az anyag filozófiai általánosságú fogalmával kívánják azonosítani. Részben ez utóbbi körülmény, részben pedig a klasszikus mechanisztikus materializmus és a fizika kapcsolatának emléke, egyes marxista filozófusokat arra inspirál, hogy felléphjenek nemcsak a mező filozófiai általánosítása, hanem fizikailag kitüntetett szerepe ellen is. E tevékenységükben Leninnek az ostwaldi energetizmus elleni harca lebeg előttük példaként. Megítélésünk szerint azonban a jelenlegi helyzet olyan mértékben különbözik a Lenin korabelitől, hogy az általa Ostwald és követői ellen felhozott érvek — melyek ott helyénvalók és elegendők voltak — a mai problémák konkrét megítélésénél már nem elégségesek. A továbbiakban a mai „energetizmus" és a dialektikus materializmus filozófiai anyagfelfogásának viszonyát kívánjuk elemezni az előbb elmondott szempontok alapján.

Már említettük, hogy a klasszikus fizikán belül a tömeg, a korpuszkula a rendelkezésre álló tapasztalatok általánosításaként vált a fizikai mozgás „hordozójává". A klasszikus fizika is ismerte az erőteret, de ez mindig mint valamely tömeggel vagy töltéssel bíró test kísérője, tulajdonsága (gravitációs tér, elektromos tér) jelent meg. Ilyen körülmények között természetesnek tűnt, hogy az individuális objektumot tekintették „szubsztanciális" létezőnek, míg az erőteret mint e szubsztancia tulajdonságát fogták fel. Nemcsak a fizikusok, de maga Engels is — bár a tömegnek az anyaggal való azonosítása ellen fellépett — egy helyen a testiséget mint az anyag létezésének általános formáját jelöli meg.[12] Ez Engels korában a kor természettudományi ismereteiből levont logikus konklúzió. Véleményünk szerint azonban mai filozófusaink hibáznak, ha az anyag-energia kérdés megítélésénél Engelsnek ebből a — saját korában a tudományos megismeréssel összhangban levő, de mai ismereteink szerint túlhaladott — megállapításából indulnak ki.

Lényegében hasonló módon alakult ki a fizikán belül az ostwaldi energetizmus is. Kiinduló pontjának azt a tapasztalatot kell tekintenünk, hogy lényegében minden fizikai jelenség — egyúttal — energetikai folyamat. Önmagában ez a felismerés azonban még nem késztette volna Ostwaldot a klasszikus fizika „szubsztancia" fogalmának feladására.[12] Ehhez az energia általános szerepének szélesebb körű felismerése volt az indíték. Nevezetesen az energiának a kémiai, a biológiai, sőt a társadalmi jelenségek terén játszott jelentős szerepének,

[11] A *mező* elnevezés alkalmazásával azt a különbséget kívánjuk hangsúlyozni, amely az erőtérnek a klasszikus fizikában kialakult fogalma és a fizikai terek modern fogalma között fennáll. A fizikai terek realitását a korpuszkulák realitásával egyenértékűnek, illetve alapvetőbbnek tekintő fizikai felfogások éppen a klasszikus erőtér fogalom jelentős — minőségi különbséget eredményező — tartalmi gazdagodására épülnek. A mező terminusnak — az erőtér helyetti — használata éppen erre a minőségi különbségre kíván utalni.

[12] Engels: Id. mű 364. o.

[13] Ostwald gondolatmenete az energia univerzális fizikai (természeti) szerepének felismerésétől az idealista energetizmusig világosan nyomon követhető „Bevezetés a természetfilozófiába" c. könyvének III. részében. Dick M. kiadás, 1922.

mindenekelőtt pedig az energiamegmaradás jelentőségének a felismerése. Ostwald idejében már kezdték felismerni például az erőtér objektivitását, mely ekkor lényegében mint „tiszta" energia jelenik meg a fizikusok előtt, amely tömeggel nem rendelkezik, és nem is individuális test, hanem kontinuum. Másrészt minden tömeggel bíró test is rendelkezik valamiféle energiával. Ilyen körülmények között az energia valóban alapvetőbb létezőnek tűnt, mint a tömeg, illetve az individuális tárgy. Ostwald és követői, akik mint természettudósok mechanikus materialisták voltak, hűen szemléletmódjukhoz, az anyag kevésbé általánosnak tűnő *konkrét* megjelenési formája, a tömeg, a korpuszkula helyett az általánosabbat, az energiát ruházták fel az egyetemes szubsztancia rangjával. Ezután már csak egy lépés kellett ahhoz, hogy Ostwald és követői — akik filozófiájukban idealisták voltak — eljussanak az energia — és ezzel az energiára „épülő" objektív világ — szellemi voltának állításához.

Ha figyelembe vesszük, hogy a századforduló idején nemcsak a dialektikus materialista filozófusok, de a fizikusok is az energiát lényegében az anyag mozgása megnyilvánulásának tekintették, teljes joggal illette Lenin az energetizmust az idealizmus vádjával. (Mozgás anyag nélkül!) Ismeretes azonban, hogy amint a klasszikus fizikával kapcsolatban sem a tömeg, az individuális objektum *fizikailag* kitüntetett szerepének a felismerése váltotta ki a marxizmus megalapítóinak bírálatát, hanem a tömeg filozófiai szubsztancia rangjára való emelése, úgy Lenin sem azért bírálta az energetizmus híveit, mert felismerték az energia univerzális fizikai szerepét, hanem azért, mert az anyagot megfosztották a szubsztancia rangjától, és helyébe az anyaggal nem azonos energiát emelték. Ezzel még mélyebbre jutottak, mint a mechanisztikus materializmus, mivel a *konkrét tömeg* helyett az ugyancsak *konkrét energiát* tekintették alapvető szubsztanciának, tehát mechanicisták maradtak, és ezen túl, az energia anyagtól való függetlenségének tételezésével, még idealistákká is váltak.

Szeretnénk még egyszer hangsúlyozni, milyen fontos szerepet játszott Leninnek az energetizmus elleni harcában az a tudománytörténeti tény, hogy korában mind a dialektikus materialista filozófia, mind a fizika az energiát a mozgással azonosította, és az erőtereket is lényegében az energia egy fajtájának tekintette. Ez a tudománytörténeti tény szolgál kiinduló alapul néhány mai marxista filozófusnak, amikor fellépnek a mezőelméletek ellen, és — Leninnek az ostwaldi energetizmus elleni harcával analóg meggondolásokból — a mezőelméletet az energetizmus vádjával illetik általában.

Így például Hársing László[14] "elhiszi" Heisenbergnek és Einsteinnek, hogy a mező azonos az energiával, és e helytelen felfogás bírálata helyett, a hozzákapcsolódó — a mező és energia azonosítására épülő — idealista interpretáció alapján, magát a mezőelméletet is bírálja. Valójában amikor Einstein a mező és energia azonosságát állítja,[15] éppen a mezőelmélethez kapcsolt idealista jellegű filozófiai „konklúziók" alól húzza ki a talajt. Ismeretes ugyanis — és a későbbiekben még bőven lesz róla szó —, hogy a mai felfogásban a fizikai mező fogalmát az energia távolról sem meríti ki, e fogalom nem azonos az energia fogalmával. Az energia ugyanis lényegében megmaradt az anyag mozgása megnyilvánulásának, de az energia, illetve a mozgás egyaránt velejárója az individuális objektumoknak (korpuszkuláknak) és a mezőnek is.

[14] Hársing L.: A fizikai idealizmus mai formájának ismeretelméleti forrásai. ÉKME Tud. Közl. X. kötet. 6. sz. 1964.

[15] Einstein: Hogyan lett a fizika nagyhatalom. Lux, 1938. 231. o.

Ezt figyelembe véve pedig mind Einsteinnek, mind Heisenbergnek Hársing által idézett kijelentése lényegében objektíve azt fejezi ki, hogy a fizikai mozgás, a fizikai létezés alapvető formája a mező, míg a korpuszkula ennek egy speciális esete. Az, hogy Einstein és Heisenberg az energiát nem anyaginak tekintik, azon alapul, hogy ők az anyagot a tömeggel, a korpuszkulával azonosítják — vagyis e téren nem jutottak túl a mechanikus materializmus felfogásán, pontosabban számukra a mechanikus materializmus jelenti a materializmust egyáltalán —, és ezzel az „anyaggal" állítják szembe — mint „nem anyagit" — az energiát. Bár Einstein és Heisenberg felfogásának e mechanisztikus jellegét Hársing is hangsúlyozza, mégis az erre épülő helytelen filozófiai interpretáció helyett a mezőelméletet bírálja általában; illetve nem tesz különbséget a mezőelmélet mint fizikai hipotézis és a hozzákapcsolt energetista filozófiai interpretáció között.

A mai fizika általánosan elfogadott felfogása szerint az anyagnak két alapvető fizikai megnyilvánulási formája van, az individuális tárgy és a mező. Ez a felismerés egy egész sor fizikai tapasztalaton alapul. Mint korábban említettük, ezt a felfogást implicite már a maxwelli elektrodinamika is tartalmazta. A világos felismerést azonban csak a relativitáselméletnek a tömeg és energia, illetve a tömeg és a mező-struktúra kapcsolatáról szóló eredményei, valamint a kvantumfizikának az elemi részek és a fizikai terek kapcsolatáról szóló eredményei tették lehetővé. A modern mezőelméletnek[16] a filozófiai anyagfogalom szempontjából való helyes értelmezéséhez szükséges néhány alapvető fizikai eredmény figyelembevétele.

Az erőtereket (a fizikai mezőket) csupán az individuális objektumok tulajdonságának, pontosabban az ezek közötti kölcsönhatás megnyilvánulásainak tekintő klasszikus fizikai (és filozófiai) felfogás a kvantumelektrodinamika eredményei alapján ma már túlhaladottá vált. Ismeretes, hogy az elemi részecskék, melyekből végső soron a klasszikus mechanika tárgyát képező makrotestek is felépülnek, nem bizonyultak állandónak, rendkívül nagy változékonyságot mutatnak. Nemcsak egymásba alakulhatnak át kölcsönösen, hanem adott fizikai erőtér (mező) energiájának, illetve tehetetlenségének rovására „keletkeznek" is. Maga a mező nemcsak energiával, hanem tehetetlenséggel is rendelkezik, vagyis mindazon tulajdonságokkal, melyeket a klasszikus szemlélet a testiség attribútumával azonosított; ugyanakkor maga a fizikai mező a megismerésben nem mint testi jelenik meg.

Rátérve most magának a mezőelméletnek az értékelésére, le kell szögezni, hogy ez *fizikai* elmélet, s mint ilyennek közvetlen alapját a fizikai tapasztalat képezi, hasonlóan, mint a klasszikus fizika tömeg „szubsztanciájának". A megismerés mai szintjén egyre inkább úgy tűnik, hogy az objektív anyag fizikai létezésének alapvető formája a mező, melyhez képest a korpuszkula fpeciális megjelenési forma. A mező fizikai kitüntetettségének gondolatát nem silozófiai szempontok inspirálták,[17] hanem a ma ismert, mintegy harminc

[16] Modern mezőelméletről beszélve mindig azokra a fizikai irányzatokra gondolunk, melyek — a rendelkezésre álló tapasztalatok alapján — részben a relativitáselmélettel, részben az elemi részek elméletével kapcsolatban olyan fizikai hipotézis, illetve elmélet kidolgozására törekednek, mely a *fizikai létezés* alapvető formájának, a korábbi felfogásokkal szemben, a mezőt, nem pedig az individuális tárgyakat tekinti.

[17] Einsteinnek az általános relativitáselmélettel kapcsolatos mezőelméletét még bizonyos fokig joggal illették olyan vádakkal, hogy alapját filozófiai meggondolások, vagy legalábbis szubjektív meggondolások képezték. Magának az általános relativitáselmélet-

alapvető elemi rész kölcsönös kapcsolatának elemzése, e kapcsolatok okainak kutatása vetette fel. Itt tehát a mezőelmélet alapgondolata a fizikai megismerés belső logikájának szükségszerűségéből adódik. Természetesen annak eldöntése, hogy a mező az anyag *fizikai* létezésében valóban kitüntetett szerepet játszik-e, a fizika feladata, semmiképpen nem a filozófiáé.

Nyilvánvaló, hogy — bár a filozófiai anyagfogalom lenini értelmezése szempontjából a mező és a korpuszkula, lévén mindkettő az objektív anyag konkrét megjelenési formája, egyenértékű — a fizika keretén belül jogos (és eredményes) lehet valamelyik forma előtérbe helyezése, nem filozófiai, hanem fizikai szempontból. Ha a megismerés további fejlődése igazolná is azt a hipotézist, hogy a fizikai folyamatok szempontjából a mező az alapvető, ez nem változtatna az individuális tárgyak objektív realitásán, illetve anyagiságán. A mezőelmélet beigazolódása a filozófia számára azt a konklúziót tartalmazza, hogy a közvetlen tapasztalatban megjelenő individuális tárgy az anyagi valóságnak nem alapvető, vagy legalábbis nem egyedüli megjelenési formája. Lényegében tehát a korpuszkula vagy a mező fizikai kitüntetettsége nem az anyag fogalmát egészében, hanem az anyag létezési módjáról, létformáiról szóló felfogásunkat, vagyis az objektív létezés konkrét tartalmi értelmezését befolyásolja.

Az elmondottakból következik, hogy a modern fizikai megismerés jelen fejlődési szakaszában — mely talán éppen a fizikai mezők reális szerepének felismerésével olyan alapvetően meg fogja változtatni világszemléletünket, mint a relativitáselmélet és a kvantummechanika tette a század első évtizedeiben — a filozófiára is igen jelentős szerep vár. Ebben a szituációban — véleményünk szerint — a dialektikus materialista filozófiára a következő feladatok hárulnak. A természettudományokra gyakorolt egyre növekvő befolyását felhasználva meg kell akadályozni, hogy — a fizikusok filozófiai hozzánemértésből, az idealista filozófusok saját koncepciójuk érdekében — a mezőt, fizikailag kitüntetett szerepét túlértékelve, az anyag filozófiai fogalmával azonosítsák, amint a klasszikus fizika tette a tömeggel. Általában ugyanis az ilyen látszólag jogos, de ismeretelméletileg megalapozatlan extrapolációk képezik a fizikával kapcsolatos idealista „konklúziók" alapját.

A marxizmus klasszikusainak tevékenysége óta, de különösen az utóbbi néhány évtizedben a természettudományok tapasztalatai, eredményei alapján egy sor fogalom tartalma alapvetően megváltozott, hasonlóan, mint erre már az erőtér-mező problémával kapcsolatban rámutattunk. Egészen mást jelent ma például a fizikai *esemény* fogalma, mint fél évszázaddal ezelőtt. De megváltozott a tér-időbeliség, az oksági meghatározottság, a véletlen vagy az egyes mozgásformák fogalmának tartalma is. Nyilvánvaló például, hogy ma már nem lehet a fizikát a molekulák mechanikájának, a kémiát az atomok fizikájának stb. nevezni. Mivel pedig az itt felsorolt és sok más fogalom közvetlenül vagy általánosított formában a filozófia kategóriája is, a dialektikus materialista filozófia egyik legfontosabb feladata a fogalmak új tartalmának elemzése, az új fogalmak általánossági fokának meghatározása, illetve az új tapasztalatoknak megfelelő filozófiai kategóriák kialakítása.

---

nek a teljességéhez nem szükségszerű a mező fizikai elsőbbségének feltételezése. Ott a tömegeloszlás és a mezőstruktúra szoros kapcsolata inkább csak e két megjelenési forma egyenrangúságát hangsúlyozza, maga a mezőelmélet mint óhaj s nem mint logikai szükségszerűség jelenik meg.

Ma is — sőt napjainkban igazán — aktuális a marxizmus klasszikusainak az a megállapítása, hogy a dialektikus materializmus maga is állandóan továbbfejlődik a szaktudományok haladásával.[18] Elengedhetetlen, hogy a modern fizika eredményeit felhasználva elvégezzük a szükséges filozófiai általánosításokat. Ez irányú tevékenységünkben — szilárdan támaszkodva a dialektikus materializmus elveire és módszereire — a konkrét szaktudományi eredményekből kell kiindulnunk. Valójában ezt tette Engels is, amikor az anyag konkrét megjelenési formájának a testiséget mint alapvetőt jelölte meg. A klasszikus fizika által feltárt területeken az objektív fizikai valóságban a testiség olyan jelentős szerepet játszott, hogy egy valóban tudományos filozófia ezt nem hagyhatta figyelmen kívül. Úgy gondoljuk, hogy ha Engelsnek nem ebből — a maga korában tudománytörténeti szükségszerűségként jelentkező, de ma már túlhaladott — konkrét tételéből, hanem ma is aktuális szemléletmódjából indulunk ki, elkerülhetetlenül arra a következtetésre jutunk, hogy az anyag konkrét fizikai megnyilvánulásának a test és a mező legalábbis egyenrangú formája. Ha a filozófiának egyáltalán feladata, hogy az anyag és tudat Lenin által megfogalmazott viszonyán túl valamit mondjon az anyag konkrét megjelenési formáiról is, úgy a mai tudományok eredményei alapján csakis az individuális tárgy és a mező objektív egyenértékűségét állíthatja. Ennek a konklúziónak az elfogadása nélkül lehetetlen a dialektikus materializmus szellemében helyesen eldönteni egy sor olyan kérdést, melyek a mai filozófiai viták középpontjában állnak. Ilyenek például: a mozgásformák viszonyának kérdése; a különböző mozgásformáknak megfelelő anyagfajták (hordozók) problémája; az anyag és struktúra viszonya; a hullám-korpuszkula dualizmus lényege stb.

Az anyag-mező probléma filozófiai megítélésével kapcsolatban még egy jelentős mozzanatra szeretnénk rámutatni. Ismeretes, hogy a modern fizika két nagy diszciplínája, a relativitáselmélet és a kvantumfizika — bizonyos lényeges, de nem alapvető érintkezési pontoktól eltekintve — egymástól függetlenül fejlődött, s alapelveiket és módszereiket tekintve ma is lényegében önállóak. Nemcsak fizikai, de ismeretelméleti vonatkozásban is egyre sürgetőbb az igény e két diszciplína belső kapcsolatának tisztázására vagy a közös alapjukat képező új megismerési szint feltárására. Úgy véljük, hogy ebben a vonatkozásban a napjainkban rendelkezésünkre álló ismeretanyagok közül éppen a mezőelmélet ígér legtöbbet.

ТЕОРИЯ ПОЛЯ И ЭНЕРГЕТИЗМ

(Понятие материи в физике)

Антал Мюллер

В первой части работы автор в процессе анализа той роли, которую философское понятие материи играет в физике, указывает, что как механистический материализм, так и оствальдовский энергетизм являются искаженными отражениями положительных физических открытий, возникшими в результате необоснованных философских обобщений. Масса (корпускула) и энергия играют в это время объективно отличённую роль в области исследуемых физикой явлений. Вследствие этого, по мнению автора, необходимо проводить

[18] Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 337. o.

различие между механическим и энергетическим воззрениями в физике и связанными с ними механистическими и идеалистическими философскими выводами.

На основе такого понимания вопроса во второй части работы автор дает философскую оценку современным физическим теориям поля. Им отвергаются попытки некоторых философов обвинить в энергетизме — по аналогии с ленинской критикой оствальдовского энергетизма — современные физические теории поля. На основании анализа физической реальности теории полей автор приходит далее к заключению, что диалектико-материалистические представления о конкретных формах проявления объективной материи должны связываться, по крайней мере, с представлением об объективной равноценности индивидуальных предметов и полей.

Автор делает попытку преодолеть разрыв между ленинским понятием материи как наиболее общей философской категорией и понятийным аппаратом физики с помощью формулирования наиболее общих свойств *физического* существования материи.

FIELD THEORY AND ENERGETISM

(The concept of matter in physics)

by A. Müller

The first part of the study comprises the analysis of the role of the philosophical concept of matter in physics. Here the author points out that both mechanical materialism and Ostwald's energetism, the distorted reflections of positive physical cognition, are derived from unfounded philosophical generalizations. The mass (corpuscles) and energy play a prominent objective role in the physical phenomena examined then. Therefore in the author's view we must distinguish the mechanical or energetic stand maintained within physics from the associated mechanical or idealistic philosophical conclusions.

On this basis modern physical field theories are evaluated in the second part of the study. He rejects those philosophical views which according to the analogy of Lenin's criticism of Ostwald's energetism condemned the modern physical field theories as energetic. From the analysis of the physical reality of field theories he concludes that the dialectical materialistic view on the concrete forms of manifestation of objective matter must at least accept the objective equivalents of fields and individual objects.

The author attempts to bridge the gap between Lenin's concept of matter taken as the most universal philosophical category and the same as a physical theoretical apparatus by defining the most universal properties of the *physical* existence of matter.

A marxi társadalmi ontológia kialakulása és néhány kérdése

ÁGH ATTILA

Napjainkban heves viták folynak a társadalmi termelőtevékenység és a népgazdaság tervszerű irányításának kérdéseiről. A vitákban határozottan jelentkezik e problémák átfogó elvi elemzésének igénye. A tervgazdálkodás gyakorlata megköveteli a társadalmi termelőtevékenység és az egész társadalom dialektikus mozgását visszatükröző kategóriarendszer kidolgozását, olyan alapfogalmak, mint termelőerők, termelési viszonyok, termelési mód, tulajdon, munkamegosztás tisztázását. El kell tehát végeznünk e kategóriák s a hozzájuk kapcsolódó elméleti rendszer dogmatikus értelmezésének kritikáját, s ehhez kiindulásul rekonstruálnunk kell a társadalmi ontológia marxi elméletét.

A materialista történetfelfogás kidolgozása a marxi filozófiában szükségszerűen a társadalomfilozófia régebbi kategóriáinak értelmezésével és új kategóriák megjelenésével járt együtt. Először tehát — bár igen vázlatosan — a marxi társadalmi ontológia kialakulásának folyamatát kell szemügyre vennünk, mely úgy mutatkozik meg, mint a marxi társadalomfilozófia kategóriarendszere kialakulásának folyamata, azoké a kategóriáké, melyek az új elméleti tartalmat kifejezik és hordozzák. Ezután a kiteljesedett marxi társadalmi ontológia talajáról át kell tekintenünk e kategóriarendszer lényegi vonását s az egyes kategóriák alapvető tartalmát. Ezen az alapon térhetünk rá aztán a dogmatikus felfogás bírálatára és mutathatjuk ki lényegi, elvi eltérését a marxi értelmezéstől.

*

Marx társadalomfilozófiájában a Rheinische Zeitungbeli cikkektől kezdődően fokozatosan előtérbe került a termelőtevékenység elemzése. A termelőtevékenység központi jelentőségét már kiérlelt formában mutatja a Gazdasági-filozófiai kéziratok, melyben a marxi társadalomfilozófia lényegi vonásai már körvonalazódtak. E folyamat első eredménye a termelőerők marxi fogalmának kialakulása. Maga a fogalom már a XIX. sz. elejének angol közgazdasági irodalmában ismert volt, Marx is innen kölcsönözte. Az elnevezés valószínűleg R. Owentől származik, s eredetét a mechanika tudományának hatása magyarázza: mindent „erő"-ként igyekeztek kifejezni. A XIX. sz. elejének közgazdászai a termelőerők fogalmát a *termelőképesség* értelmében használták. Ez az értelmezés csak a termelőerők szubjektív vonatkozását tartalmazta, s meglehetősen prakticista jellegű volt, nélkülözte a történetiséget.

A Gazdasági-filozófiai kéziratokban Marx vizsgálatának középpontjában éppen a termelőerők fogalma állt. Mindenekelőtt megállapította, hogy „a

munka, az *élettevékenység, a termelő élet*"[1] az alapvető emberi tevékenység, ez formálja át és alakítja ki sajátos formájában az embert körülvevő tárgyi világot: „Éppen a tárgyi világ megmunkálásában bizonyul az ember ezért csak valóban *nembeli lénynek*. Ez a termelés az *ő* dolgozva tevékeny-nembeli élete. Általa jelenik meg a természet az *ő* műveként és az *ő* valóságaként. A munka tárgya ezért az *ember nembeli életének tárgyiasulása:* amikor magát nemcsak — mint a tudatban — intellektuálisan, hanem dolgozva-tevékenyen valóban megkettőzi és ennélfogva önmagát egy általa teremtett világban szemléli."[2]

A termelőerők marxi fogalma az eltárgyiasulás folyamatából vezethető le. Az ember a tárgyi termelő tevékenység folyamán ugyanis átalakítja, emberi használatra alkalmassá teszi a tárgyakat. A tárgyak ezzel meghatározott emberi tartalmat, humanizált formát nyernek. Az emberi tevékenység tárgyát és eszközét alkotó tárgyak tehát nem egyebek, mint emberi képességek, tevékenységek, mozgásformák eltárgyiasulásai. Ezek a humanizált tárgyak alkotják az ember környezetét, az emberi világot. Az embert körülvevő természet tehát nem az embertől idegen közeg, hanem az emberi tevékenység eredménye, tárgyiasulása, azaz humanizált természet, az ember „szervetlen teste": „Az ember egyetemessége gyakorlatilag éppen abban az egyetemességben jelenik meg, amely az egész természetet az ember *szervetlen* testévé teszi, mind annyiban, hogy a természet 1. közvetlen létfenntartási eszköz, mind annyiban, hogy 2. élettevékenységének az anyaga, a tárgya és a szerszáma."[3]

Az eltárgyiasulás folyamatát elemezve tehát rámutatott az ember szubjektív termelőerőinek, termelőképességének anyagi-tárgyi alapjaira, a termelési eszközökre, melyeket a termelőképesség eltárgyiasulásának, az emberi tevékenység természeti tárgyakon keresztül való megjelenésének fogott fel. Az anyagi termelőerők a termelőtevékenység kiindulópontjai, de egyben eredményei, a szerzett képességek lecsapódásai is. Ebből adódik a Kéziratok végső konklúziója, a termelőerőknek az ember lényeg erőiként való felfogása:, „a tárgyi valóság mindenütt mint az emberi lényegi erők valósága"[4] egzisztál.

A termelőerők marxi elméletének lényege másrészről az, hogy a termelőerőket objektív és szubjektív vonatkozásaik szoros, elválaszthatatlan egységében, állandó kölcsönhatásában és átmenetében szemléli. A termelőerők tehát nem termelési eszközök + termelőképesség, hanem kölcsönös feltételezettségük.

Míg a termelőerők marxi elmélete a Kéziratokban lényegében már kialakult, addig a termelési viszonyok fogalma még meg sem jelenik. A termelési viszonyok fogalma — a marxi társadalomelmélet alapvető fogalma — a marxi filozófiában jelenik meg először. Ebben a fogalomban sűrűsödtek össze és kristályosodtak ki Marx kutatásainak elméleti következményei, így e fogalom fejlődése egész további munkásságán keresztül tart.

A fogalomnak megfelelő elméleti tartalom a Kéziratok vizsgálatainak eredménye. E munkában egyfelől előrelépés, hogy az emberek társadalmi viszonyát munkájukhoz és e munka termékéhez való viszonyukból vezeti le, másfelől viszont még az elemzés korlátozottságát mutatja, hogy az individuum vizsgálatától jut el a társadalmi viszonyokig, nem pedig fordítva.[5] S mivel

[1] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp. 1962. 49. o.
[2] Uo. 50. o.
[3] Uo. 49. o.
[4] Uo. 73. o.
[5] Uo. 51. o.

a termelő individuumok közötti társadalmi viszonyokat csak egyes aspektusaiban vizsgálja — munkamegosztás, tulajdon —, s nem foglalja össze általánosságban, ezért a termelési viszonyok fogalmával itt még nem találkozunk.

A történelmi materializmus alapkategóriái még az 1848-as forradalom előtti időszakban kialakulnak, teljes konkretizálásuk azonban csak Marx főművében, a Tőkében történik meg. A társadalmi viszonyok fogalma marxi értelemben először a sokat idézett 6. Feuerbach-tézisben jelenik meg. Tartalmának feltárása és a termelési viszonyokon keresztül való konkretizálására a Német ideológiában tesz kísérletet. E munkájában már a társadalmi viszonyok rendszere az elemzés kiindulópontja és alapja. A termelési viszonyok tárgyalását illetően sajátos kettősség tapasztalható. Egyfelől használja a társadalmi viszonyok fogalmát általános értelmezésben, másrészt konkrét — de igen sokrétű értelmezésben — az érintkezés (Verkehr) fogalmát. Mindkettőt a termelési viszonyok alapján kívánja konkretizálni, így jut el egyrészt az általában vett termelési viszonyokig, másrészt a gazdasági viszonyokig, melyekre a fenti műben már a Verkehr forgalomként való értelmezése is utal.

A fenti kettősségből adódóan Marx munkásságában a termelési viszonyoknak két — egymással szorosan összefüggő — értelmezésük van. Egyrészt a társadalmi viszonyokat tölti meg konkrét tartalommal — a termelési viszonyok fogalmának kidolgozásával —, ezzel a két fogalom azonosul, *társadalmi viszony, társadalmi termelési viszony* és *termelési viszony* egymás szinonimájaként szerepelnek. Ez az értelmezés a termelés legáltalánosabb fogalmán, a *társadalmiság* termelésén alapul, s nem csupán az anyagi javak termelésén. Más megfogalmazásban a termelés társadalmi feltételeit foglalja bele a termelési viszonyok fogalmába: „A társadalmi viszonyok, melyek között az egyének termelnek, *a társadalmi termelési viszonyok . . . A termelési viszonyok összességükben alkotják azt, amit társadalmi viszonyoknak, társadalomnak* nevezünk, mégpedig *meghatározott, történelmi fejlődési fokon* álló társadalmat, sajátságos, megkülönböztető jellegű társadalmat alkotnak."[6] Másrészt a termelési viszonyok az anyagi javak termelésének szférájában jelentkeznek. Ebben az értelmezésben a termelési viszonyok a *gazdasági viszonyokkal* válnak szinonimmá, mint anyagi viszonyt különbözteti meg őket a többi társadalmi viszonytól, s megállapítva elsődlegességüket: „Anyagi viszonyaik alkotják minden viszonyuk alapját."[7]

A termelési viszonyok előbbi értelmezése a társadalom s termelése „ontológiai" egységét fejezi ki, az utóbbi pedig az anyagi termelés és viszonya elsődlegességét más társadalmi tevékenységekkel és ezek viszonyaival szemben.

Marx a termelési mód fogalmát többnyire a termelés közvetlen módjának, formájának megjelölésére használta, valószínűleg az életmód analógiájára, s először még — anélkül, hogy a termelés módját történetileg korszakolta vagy konkretizálta volna — benne látta az életmód, a társadalmi forma alapját. A termelési mód kategóriájának ez a genezise jól nyomon követhető a Német ideológiában, először még nem is kategória, hanem csak egy kifejezés, nyelvi fordulat, mely megvonja az összefüggést a termelés közvetlen módja és anyagi feltételei között: „Az a mód, ahogyan az emberek létfenntartási eszközeiket termelik, mindenekelőtt maguknak a készentalált és újratermelendő létfenntartási eszközöknek a mibenlététől függ." Megállapítja, hogy ez nem csupán

[6] Marx—Engels: Bérmunka és tőke. MEM 6. köt. Bp. 1962. 396—397. o.
[7] Levelek a „Tőkéről". Szikra, 1956. 293. o.

az egyének fizikai újratermelésének módja, hanem „ezen egyének tevékenységének egy meghatározott miként je, életük megnyilvánulásának egy meghatározott miként je, egy meghatározott *életmódjuk*".[8] Ezzel már utal a tevékenységmódok társadalmi jellegére, de a termelés módjának a termelés társadalmi-technikai formájaként való felfogása még nem alakult ki. A kategória használata még esetleges, vele egyenrangú kategóriaként szerepelnek az érintkezés, a tevékenység, az együttműködés stb. módja. Csak A filozófia nyomorúságában találkozunk vele mint az alapkategóriák egyikével, de sokrétű jelentését a továbbiakban is megőrzi.

Mint említettük, a történelmi materializmus alapkategóriáinak teljes kifejtését Marx a Tőkében és ennek előmunkálataiban végezte el, alapvetően a kapitalizmus, s részben az előző társadalmi formációk anyagán. E kategóriák a gazdasági szférában logikailag és történetileg konkretizálódtak. Marx a Tőke három könyvében részletesen elemezte a munka termelőereje (Produktivkraft der Arbeit) fogalmát mint *termelékenységet*, s számos összefüggést állapított meg a munka termelőerejének változása és a termékek, valamint a munkaerő ára között. Határozott különbséget tesz a *munka termelő ereje, azaz a munkás termelőképessége* és a *munkaerő* között. Az előbbit a *konkrét* termelőképességek *totalitásának*, az utóbbit *absztrakt* munkaképességnek tartja, ugyanakkor az előbbit a *társadalom egészére*, az utóbbit az *egyénre* vonatkoztatja.

A termelőerők történeti mozgását vizsgálva megállapítja, hogy a termelőerők vonatkozásainak önállósulása és egymással való szembekerülésük az elidegenedés eredménye. A Kéziratokban ezt így fogalmazza meg: „az elidegenült munka az embertől 1. elidegeníti a természetet, 2. önmagát, saját tevékeny funkcióját".[9] Az embertől tehát elidegenedik szervetlen teste, anyagi termelőerőinek hordozója, másrészt a szubjektív eleven személyiségében adott termelőképessége. A Német ideológiában az emberek társadalmi együttműködésében adott termelőerők elidegenedését állítja középpontba: „az a megsokszorozott termelőerő, amely a különböző egyéneknek a munka megosztásában megszabott együttműködése által létrejön . . . nem mint saját, egyesült hatalmuk jelenik meg, hanem mint idegen, rajtuk kívül álló erő".[10] A Tőkében megmutatja, hogyan viszi végig a tőkés termelés egészen a metafizikus, teljes ellentétig ezt a szétválasztást: az egyik oldalon az absztrakt munkaerővel rendelkező bérmunkás, a másik oldalon a tőle elkülönült termelőeszközök. Egyesítésük a tőkés felügyelete alatt, mesterségesen történik, s ez szabja meg a tőkés termelés jellegét. A termelőerők elidegenedése tehát egyfelől a képességeknek és az emberek együttműködésének az egyes embertől és az embere összességétől való önállósulása, másfelől az anyagi termelőerőknek idegen tulajdonként, ellenséges, dologi hatalomként való megjelenése. A munka termelőerői tehát elidegenülten mint a tőke dologi termelőerői jelennek meg. A tőkés termelés ezzel elárulja a termelőerők „titkát", tartalmát, kölcsönös egymást tételező vonatkozásait, de azokat metafizikus elválasztottságukban, elvontságukban, történelmietlenségükben mutatja meg.

Marx a termelőerőket mint az ember „lényegi erőit" vizsgálva kimutatta, hogy az emberi történelemnek, anyagi folytonosságának alapját adják: „minden fokon készen található benne (ti. a történelemben — Á. A.) egy anyagi eredmény, a termelőerők egy összege, egy történelmileg megteremtett

[8] MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.
[9] Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 49. o.
[10] MEM 3. köt. Id. kiad. 35. o.

viszony a természethez és az egyének közt egymáshoz, amelyet minden nemzedék az előtte járótól örököl".[11] Ezzel létrehozta a történelmi determináció elméletét, s történetfilozófiája egyik alapfogalmává éppen a termelőerők fogalmát tette. Konkrét vizsgálataiban a termelőerőknek hol az objektív, hol a szubjektív vonatkozásait domborítja ki. Mindkét vonatkozásra egyaránt érvényes azonban, hogy „minden termelőerő szerzett erő, előző tevékenység terméke", „a termelőerők az ember gyakorlati energiájának eredménye".[12]

A termelőerők önmozgását, belső fejlődését úgy ábrázolja, mint az objektív és szubjektív vonatkozás állandó kölcsönhatását. Ennek a kölcsönhatásnak eredménye az „emberi világ" tökéletesedése, a természet fokozódó „emberivé válása". Ebben az önmozgásban, kölcsönhatásban az anyagi termelőerőknek van bizonyos prioritásuk, de a közvetlen változás feltétlenül a szubjektív termelőerőktől indul ki, s ennyiben az anyagi termelőerők nemcsak a változás elindítói, hanem eredményei is. A megtervezésnek, megvalósításnak, működtetésnek bonyolult láncolata alakul ki itt, melynek során megvalósul a termelés belső mozgása. Az objektív és szubjektív vonatkozások közötti feszültség úgy jelentkezik, mint a termelés szükséglete, mely a termelés társadalmi mozgásának alapvető hajtóereje.

Összefoglalva megállapítható, hogy a termelőerők a marxi értelmezésben nem azonosíthatók sem a termelésre felhasznált *természeti* tárgyakkal, sem pedig ezeknek az ember termelési tapasztalataival való összességével. Egyfelől a termelőerők maga az aktivitás, a mozgás, a történetiség, másfelől nincs társadalmibb, mint maguk a termelőerők, hiszen nem egyebek, mint a társadalmi fejlődés eredményei, összegeződései, s ugyanakkor alapjai.

Általánosan megfogalmazva: a *termelőerők az ember „szervetlen testének" különös szervezettsége, eltárgyiasult képességeinek világa, a szubjektív termelőképességnek és az emberek társadalmi együttműködésében adott képességeknek állandó mozgását, realizálását teszik lehetővé és tételezik fel.*

A termelőerők tehát eleve magukba foglalják a fenti két vonatkozás viszonyát, mozgását. Már a termelőerők értelmezése is megmutatja, hogy a termelőerők és termelési viszonyok szembeállítása mennyire viszonylagos, a termelőerők közvetlenül is viszonyok, azaz eleve feltételezik nemcsak technikai, hanem termelési viszonyként való létezésüket, mozgásukat is. A termelőerők tehát annyiban *tárgy*, amennyiben ugyanakkor *viszony* is.

A termelési mód fogalmát Marx a termelőerők mozgásának — az általánosság különböző fokain való — összefoglalására használja. Mivel ez a fogalom meghatározott termelőerők mozgásának társadalmi formáit jelenti, általánosítása két irányban történhet, történelmileg és társadalmilag. Marxi értelemben termelési módja van egy termelési egységnek vagy a termelés egy ágának is, továbbá termelési módnak tekinti a termelés egy adott típusát a vizsgált társadalmon belül, pl. a kisüzemi földművelést. Ennélfogva a tőkés termelési mód is az általánosság különböző szintjein értelmezhető egy gyárra, egy iparágra — ez utóbbira értelmezve különösen sűrűn használja annak kifejezésére, hogy a tőkés termelési mód fokozatosan hatol be az iparba —, végül a társadalom egészére. A termelési mód mai *közkeletű* fogalmában a társadalmi termelés egészének és egy-egy nagyobb történeti korszakának általános vonásai csapódtak le, holott Marxnál az ilyen értelmezés ritka. Az e közkeletű fogalom

[11] Uo. 41. o.
[12] Levelek a „Tőkéről". Id. kiad. 16. o.

alapjául szolgáló értelmezés klasszikus formájával „A politikai gazdaságtan bírálatához" Előszavában találkozunk, ahol az ázsiai, az antik, a feudális és a modern polgári termelési módot jelöli meg mint a gazdasági társadalomalakulat korszakait. De alkalmanként — történetileg — továbbviszi az általánosítást, és beszél például árutermelésen nyugvó termelési módról.

A termelési mód mint a termelőerők összmozgását kifejező kategória közvetlenül kifejezi a termelés technikai és társadalmi vonatkozásainak egységét, kölcsönös átmenetét, a termelőerőknek mozgásként, *viszony*ként való létezését. A termelési mód tehát *meghatározza* a termelési viszonyokat, alapjuk, létrehozójuk, de nem azonos velük, nem *tartalmazza* őket. Csak *a termelés legáltalánosabb társadalmi feltételeit, viszonyait foglalja magába, melyre felépül a termelési viszonyok egész rendszere.* Marx egészen világosan utal a kategóriáknak erre a viszonyára: „Új termelőerők megszerzésével az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési módnak, létfenntartásuk módjának megváltoztatásával megváltoztatják valamennyi társadalmi viszonyukat." Másutt így fogalmaz: „A szerzett új képességekkel az emberek megváltoztatják termelési módjukat, és a termelési móddal együtt megváltoztatják az összes gazdasági viszonyokat, melyek nem voltak egyebek mint ennek a meghatározott termelési módnak szükségszerű kapcsolatai."[13] A Tőkében erre az összefüggésre úgy utal, hogy a termelési mód — mely a társadalmi termelőerők és fejlődési formáik adott fokát tételezi fel — kibontja a neki megfelelő termelési viszonyok rendszerét, illetve újratermeli a társadalmi gazdasági viszonyokat.[14]

A termelési mód tehát meghatározza a termelési viszonyokat, közvetlenül mint gazdasági viszonyokat, közvetve pedig mint a társadalmiság termelésének viszonyait. A Tőke jellegéből adódóan a termelési viszonyok többnyire gazdasági viszony értelmezésében szerepelnek, meghatározó mozzanatként: „Mindig a termelési feltételek tulajdonosainak a közvetlen termelőhöz való közvetlen viszonya — e viszony mindenkori formája természetszerűen mindig a munkamód meghatározott fejlettségi fokának, ennélfogva a munka társadalmi termelőerejének felel meg — az a viszony, amelyben az egész társadalmi szerkezetnek, következésképpen a szuverenitási és függőségi viszony politikai formájának, egyszóval a mindenkori sajátos államformának legbensőbb titkát, rejtett alapján megtaláljuk."[15]

Marx a termelési viszonyok következő meghatározását adja: „A termelésben az emberek nemcsak a természettel kerülnek kapcsolatba. Csak azáltal termelnek, hogy meghatározott módon együttműködnek és tevékenységeiket kicserélik egymással. Hogy termelhessenek, meghatározott kapcsolatokba és viszonyokba lépnek egymással, és a természettel való kapcsolatuk, termelésük csak e társadalmi kapcsolatok és viszonyok keretében megy végbe."[16] A termelési viszonyoknak ez a meghatározása jól mutatja a kétféle értelmezés lehetőségét és szoros kapcsolatát. A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavában ezt a kettősséget az „életük társadalmi termelésében" fordulattal fejezi ki.

A termelési viszonyok marxi fogalma tehát az *objektív struktúrát* jelenti, mely az emberek között társadalmiságuk megvalósítása, nembeli lényegük realizálása közben kiépül. Kifejezi egyfelől a szűkebb értelemben vett termelés-

[13] A filozófia nyomorúsága. MEM 4. köt. Bp. 1959. 125. o.; Levelek a „Tőkéről". Id. kiad. 17. o.

[14] A tőke III. köt. Kossuth, 1961. 833., 837., 839. o.

[15] Uo. 759. o.

[16] MEM 6. köt. Id. kiad. 396. o.

nek és a vele kapcsolatos tevékenységmódoknak az elsődlegességét a társadalmi mozgás, a tevékenység, a természet emberi elsajátítása más formáival szemben, másrészt ezen alapulva termelésnek értelmezi az ember egész társadalom- és önteremtését, s ezzel kihangsúlyozza a tevékenységi és elsajátítási formáknak, az emberi létezés szféráinak ontológiai egységét.

A tágabb értelemben vett termelés mint emberi produktumok — tárgyak, viszonyok, gondolatok — termelése általában így az a mozgás, mely a társadalmat alkotja és fenntartja, újjáteremti. Alkotja, hiszen mint Marx megállapításaiból láttuk, a társadalom nem emberek összessége, hanem a termelési viszonyoké, azaz *objektív viszonyrendszer*, az emberek sokoldalú egymásravonatkoztatásának *totalitása*. Ez a viszonyrendszer lényegénél fogva nem lehet statikus, a viszonyok fennmaradása, egyszerű megléte állandó újjáteremtésük *folyamata*. Ilyen értelemben mondotta Marx, hogy a termelési viszonyokat éppúgy az emberek termelik, mint a tárgyakat, s ezért a társadalom „Az emberek kölcsönös tevékenységének terméke."[17]

A társadalom mint viszonyrendszer azonban a „termelés", a viszonyokat fenntartó és újjáteremtő mozgás jellegénél fogva strukturált. A társadalom az alapvető tevékenységmódok és -formák szerint különül el szférákra. E szférák nemcsak kölcsönösen feltételezik egymást, hanem hierarchikusan elrendezettek is, egymáshozrendeltségük adja a társadalom szerkezetét. A társadalom központi szférája az *anyagi javak termelésének* és *társadalmi közvetítésének* szférája. Ebben a szférában zajlik le az ember lényegi objektivációs tevékenysége, mely egyaránt termeli — mint a társadalom anyagi alapját — a humanizált emberi természeti környezetet, az ember szervetlen, s magát a tevékeny szubjektumot, az ember szerves testét.

A második alapvető szféra a *társadalmi formák, berendezés* termelése. Ebben a szférában az ember nem természetes, testével adott, biológiai szerveit humanizálja, hanem sajátos, „társadalmi szerveit" hozza létre. Ezek a társadalmi szervek az *intézmények*, melyekben az ember társadalmisága nyer mozgásformát. Az intézmények társadalmilag rögzített tevékenységmódok és -rendszerek, a társadalmiság elsajátításának, a társadalom megszervezettségének és irányításának formái. A társadalmi berendezkedés szférája — akárcsak a többi alapvető szféra — maga is további szférák sorára bomlik, mint — adott fejlettségi szintet feltételezve — az állami szervek, jogrendszer, politika stb., s ezek mozgásának szerves egységéből alakul egésszé.

A harmadik alapvető szféra az *elméleti elsajátítás, a tudati újratermelés*, vagyis — Marx kifejezésével — a *szellemi termelés* szférája. Ebben a szférában az ember az egész társadalmi mozgást visszatükrözi, azaz a tudat szintjén elsajátítja, újjáteremti; megduplázza a valóságot, s a gyakorlatban szüntelenül egybeveti a két — a tényleges és a visszatükrözött — formát. Ez a szféra, a társadalmi tudat szférája azonban szerves része a társadalmi létnek, elválaszthatatlanul összeszövődik az őt létrehozó s az általa befolyásolt folyamatokkal. A társadalmi lét egy adott vonatkozásban — a tükrözés szempontjából — ugyan szembeállítható vele, de csak mint szerves egész, totalitás, mely őt is magábanfoglalja.

A fenti három szféra tehát a társadalmi lét alapvető szférája, a *társadalmi ontológia* három szintje, elrendezettségük mutatja a társadalom „vázát", a társadalmi determinizmus „erővonalait". A társadalom ennyiben szférák

[17] Levelek a „Tőkéről". Id. kiad. 15. o.

totalitásának bizonyul, ezek további *szférák összefüggő rendszereire* különülnek el. A társadalom marxi felfogásának tehát két lényegi mozzanata van, egyrészt a társadalomnak objektív viszonyrendszerként, másrészt totalitásként, szerves egészként való értelmezése. A társadalmi totalitás marxi koncepciójának alkalmazása jól látható a termelés és különböző mozzanatai kölcsönviszonya elemzésénél a Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához c. munkájában.[18]

A termelési viszonyok szűkebb értelmezésükben az anyagi javak termelésének és társadalmi anyagcseréjének viszonyai. A termelőerők mozgása, belső technikai viszonyai és általános társadalmi viszonyai alapján a termelési viszonyok két alaptípusa különböztethető meg. Az előbbit *technikai-gazdasági*, a utóbbit *társadalmi-gazdasági* viszonynak nevezhetnénk. A termelési viszonyoknak ez a felosztása a termelés „függőleges" keresztmetszetét adja.[19] A termelési viszonyok fenti felosztásának jelei határozottan megállapíthatók a Tőkében, s Marx részletesen elemzi a két típus kölcsönhatását. Különbségüket azonban sohasem vihetjük a teljes elszakításig, soha nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ugyanazon termelő tevékenység viszonyainak különböző vonatkozásai.

Marx a termelési viszonyok összességét mint sajátos rendszert vizsgálta, mint az emberek meghatározott együttműködését, mint a társadalmi munka, tevékenység megszervezését spontán, „természetadta" vagy tudatos módon. Ez a megszervezettség, együttműködés alkotja a termelési viszonyok tartalmát, ez meghatározott formákban fejeződik ki. S az a forma, mely a társadalmi együttműködés rendszerét, a termelési viszonyok egészét kifejezi, a *tulajdon*, a *tulajdonforma*. A termelés tartalmi és formai vonatkozásainak megkülönböztetése ismét csak viszonylagos, ugyanazon termelő tevékenység társadalmi elsajátításának egymást tételező vonatkozásai.

Az emberek társadalmi együttműködésének, a társadalmi tevékenység megszervezettségének, szabályozásának természetadta, történelmileg átmeneti módja a *társadalmi munkamegosztás* (die gesellschaftliche Teilung der Arbeit). A társadalmi munkamegosztás a funkciók megosztása, kizárólagos tevékenységgé tétele egyes emberek vagy embercsoportok között. Feltétlenül meg kell különböztetnünk a *társadalmi munka megosztásától*. A megkülönböztetés alapjául éppen a fent említett technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági vonatkozások szolgálhatnak. Az utóbbi ugyanis egy meghatározott munkafolyamat technikai törvényszerűségeinek megfelelő munkamegosztás az adott munkafolyamaton belül, vagyis összefüggő, egymást feltételező részmunkák rendszere — azaz közkeletű névvel *technikai munkamegosztás* —, míg az előbbi különálló, csak össztársadalmi szinten összekapcsolódó munkafolyamatok rendszere. A technikai munkamegosztás ennyiben a társadalmi munkamegosztás sajátos megjelenése, fejlődésének eredménye.

A technikai munkamegosztás azért jelenti a társadalmi munka megosztását, mivel a tulajdonképpeni társadalmi munka, azaz a társadalmiasult munka csak a tőkés termelés előtörténete során jön létre, a kooperációval, amikor az elszigetelten, önállóan végzett munka helyébe több ember tervszerű együttműködése lép. Ennek a társadalmiasult munkának a megosztása a társadalmi munka megosztása, melynek első történelmi formája a munka manufaktúraszerű megosztása (die manufakturmässige Teilung der Arbeit). A társadalmi

[18] Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 25. o.
[19] Szabó Kálmán: A szocialista termelés alapvonásai. Kossuth, 1964. 35—49. o.

munka fenti marxi értelmezése természetesen nem zárja ki azt, hogy általában véve, antropológiailag minden munka társadalmi munka.

A társadalmi munkamegosztás kialakulása a tevékenység differenciálódásának eredménye, mely differenciálódás felbomlasztja az ősi közösségeket. A társadalmi munkamegosztással együtt jár a termelők hierarchikus elrendezettsége, a társadalmi különbségek rendszere. Ezen belül az ember elsajátítja a társadalmi termelés megfelelő szféráját mint tevékenységet, s ezzel egyúttal az elosztás meghatározott formáit is. A termelésben elfoglalt helye a termelés tárgyaihoz viszonyítva rögződik, s e viszony — a tulajdonviszony — más emberekhez való viszonyát is közvetíti.

Mi tehát a tulajdon? *A tulajdon emberek, illetve embercsoportok közötti, társadalmilag elsajátított, monopolizálható tárgyakhoz rögzített viszony*, a társadalmi termelés struktúráját tükrözi vissza, s mint forma kifejezi a társadalmi termelés objektív tagozódását.[20] A tulajdon tehát nem tárgy, hanem tárgyilag közvetített viszony. A magántulajdon a tulajdonnak az a történetileg kikristályosodott formája, melyben a termelés tárgyainak, a termelési eszközöknek a monopolizálása teljessé válik. Mint ismeretes, Marx megkülönböztette a saját munkán alapuló magántulajdont, amely az egyén termeléséhez szükséges eszközök monopolizálását jelenti, s tőkés magántulajdont — a magántulajdon történelmi mozgásának legmagasabb fokát —, azaz a társadalmi termelés eszközeinek monopolizálását, amely feltételezi az idegen munka elsajátítását, vagyis a kizsákmányolást.

A tulajdon éppen azért nem a termelési viszonyok alapja, s nem csupán egyik formája, hanem eredménye, végső összegeződése, megjelenési formája. Ez a forma az, ami jogilag rögződik, s a termelés egész szerkezetét megadott fejlettségi fokon a társadalmi-politikai szférának jogilag közvetíti.[21] A tulajdon kész, kialakult, megrögződött állapotában adott társadalmi formációban megszabja a társadalmi elsajátítás folyamatát, a tevékenységét éppúgy, mint a tevékenység eredményének elsajátítását. A tulajdonformák és a társadalmi munkamegosztás rendszere között tehát szakadatlan kölcsönhatás van, melyben a termelőerők mozgásának társadalmi formái kialakulnak és újjátermelődnek.

A termelési viszonyok tehát — adott történelmi fokon — tartalmi oldalról munkamegosztási viszonyoknak, formai oldalról tulajdonviszonyoknak bizonyultak. A termelés azonban maga is szférák összessége. A termelés egésze, illetve a közvetlen termelés úgy fogható fel, mint az ember és természet anyagcseréje. De ezt az anyagcserét egy újabb anyagcsere, a megtermelt javak társadalmi közvetítése követi. A termelés ennek a két szférának a kölcsönhatásában valósul meg; a közvetlen termelés és a társadalmi közvetítés viszonyait megkülönböztetve beszélt Marx, érett munkásságában, termelési és érintkezési viszonyokról.

A fenti két szférát konkrét történetiségében vizsgálva látnunk kell, hogy az árutermelés viszonyai között a társadalmi közvetítés szférája sajátosan megkettőződik, forgalmi és elosztási viszonyokra válik szét. Így alkotja a közvetlen termelés, a forgalom és az elosztás a Tőke három könyvének tárgyát.

[20] Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Id. kiad. 33., 77. o.

[21] Levelek a „Tőkéről". Id. kiad. 20. o.; Marx: A filozófia nyomorúsága. Id. kiad. 158. o.; Marx: Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. Kossuth, 1963. 367. o.

A forgalom formai mozgás — így jellemzi Marx a Tőke II. kötetében —, az áruformából adódik, elkülönült termelőket, szétforgácsolt termelőerőket feltételező közvetítésrendszer a termelésen belül. A termelés és fogyasztás közvetítése ugyanis az elosztás szférájába tartozik. A termelőerők egymástól való elkülönültségének, szétforgácsoltságának megszűnésével a forgalom elveszíti viszonylagos önállóságát, gazdasági jellegét, és a termelőerők belső mozgásaként, pusztán technikai viszonyként fog jelentkezni. Az elosztásnak — a tulajdonképpeni társadalmi anyagcserének — viszonylagos önállósága ugyan megmarad, de ahogy maga Marx is utal rá, az elosztási viszonyok — a kommunizmusban majd — rendkívül leegyszerűsödnek, egyneművé válnak.[22]

Korunkban a szférák elkülönültsége, rögzítettsége és viszonylagos önállósága még tény, a termelési viszonyok mozgását tehát csak e hármas felosztáson belül lehet feltárni. Elkülönültségük történelmileg átmeneti jellege azonban egyben utal átalakulásuk tendenciájára is, ennek figyelembevétele már a jelenlegi állapotok feltárásához is szükséges. Legnyilvánvalóbb ez a forgalom esetében, amelynek fokozatos szűkülése a termelőerők koncentrációjával egyre jobban előrehalad majd.

*

A fentiekben vázolt fogalomrendszer, amelyben Marx a kategóriákon keresztül visszatükrözte és kifejezte a társadalmi termelés bonyolult mozgását, vonatkozásainak kölcsönhatásait, már a marxizmus elterjedésének kezdeti időszakában lényegesen eltorzult. Engels életének utolsó éveiben még figyelmeztetett az ökonomizmus veszélyére, vulgármaterialista, mechanisztikus tendenciáira. A termelőerők és termelési viszonyok szerves egységéből és kölcsönös meghatározottságából a termelőerők egyoldalú tárgyi determinációja lett, s a szűkebb értelemben vett termelési viszonyok és a társadalmi viszonyok kapcsolatában is csak az előbbi meghatározó szerepét vették figyelembe.

Ez a mechanisztikus, ökonomista felfogás uralkodóvá vált a II. Internacionálé teoretikusai körében, s bár Lenin már a század első éveiben felvette ellene a harcot, mégis — Trockij és Buharin közvetítésével — átplántálódott az oroszországi, majd a szovjetunióbeli marxizmusba is. A dogmatizmus előretörésével a materialista történetfelfogás mechanisztikus értelmezése hivatalos felfogássá változott, végső „kidolgozása" Sztálin munkásságának „eredménye".

A dogmatizmus alapvető sajátossága nem az, hogy *közvetlenül* megmásítja, meghamisítja a marxizmus tételeit, azaz nem tételszerűen, elvi megállapításaiban tér el a marxi filozófia rendszerétől, hanem elsősorban módszerében, azaz a tételek interpretálásában és elvi-gyakorlati alkalmazásában. A lényegi különbséget a dogmatizmus és az alkotó marxizmus között tehát az adja, hogy a dogmatizmus megmerevíti, ellaposítja, egyoldalúvá teszi, s ezzel kiöli a marxizmus „lelkét", a dialektikát. A marxi elmélet kifejtése így a vulgarizálásával jár együtt, az absztrakciók megrögzítésével és önállósításával, sémává merevítésével, a kölcsönhatásnak ok és okozati összefüggéssé degradálódásával. A dialektikának ezt a mechanisztikus eltorzítását látjuk klasszikus formában Sztálin A dialektikus és történelmi materializmusról c. munkájában, amelyben „összefoglalja" a marxizmus alaptételeit. Kiinduló megállapításai *formailag* nem vagy alig térnek el a marxi tételektől, a levezetés folyamán

[22] A tőke I. köt. Kossuth, 1961. 83. o.

azonban a tételek dogmatikus kezelése miatt az ellentét *tartalmilag* egyre nyilvánvalóbbá válik, s ez végső soron a marxi tételekkel formailag is ellentmondó tételekre vezet.

Nem kívánunk itt Sztálin nézeteinek részletesebb elemzésére kitérni. Csupán utalni akartunk — a vizsgált problémák szempontjából — elméletének lényegi vonásaira, hangsúlyozva azt, hogy nem egyes megállapításait vitatjuk, hanem ezek egészének tendenciáját.

Sztálin a termelőerőket és a termelési viszonyokat — melyek csupán viszonylagos önállósággal rendelkező absztrakciók — elszakítja egymástól, és úgy rögzíti egymással szemben mint a termelés egy-egy „oldalát". A további fejtegetések során kiderül, hogy a termelőerők a természeti oldal — bár definíciójában a termelési eszközök és a termelő ember „összegének" nevezi meg őket —, s ezt a vonalat következetesen végigvezetve a termelőerőket a konkrét elemzés során azonosítja a termelési eszközökkel. Alárendelten előfordul nála a másik véglet is, amikor a termelőerők lényegének a „kádereket" tekinti. A termelőerők vonatkozásainak szétszakítása, a tárgyi oldal abszolutizálása és „természetivé" minősítése jellegzetesen megmutatja, hogy milyen szakadék van a termelőerők marxi és sztálini felfogása között. Marxnál az absztrakt, történelmietlen megközelítés helyett a termelőerők konkrét társadalmi-történeti megközelítése szerepelt. „Mihelyt termelési eszközöket mondasz, társadalmat is mondasz" figyelmeztette már Engels Kautskyt 1884. június 26-i levelében.[23]

A sztálini felfogás alapja a termelőerők vonatkozásainak kölcsönös elidegenedésével létrejött látszat. A kapitalista termelésben ugyanis — mint említettük — a termelőerőknek két vonatkozása mint a termelés két feltétele erőszakosan elválik egymástól, és egyesítésük csupán mesterséges. Ezt a látszatot „emelte" elméleti szintre Sztálin, amikor a termelőerők két vonatkozását mint két különálló dolgot kezelte. Ezért teljesen leegyszerűsített az a séma, melyet Sztálin a termelés önmozgásáról, a termelőerők belső fejlődéséről ad. Szerinte ugyanis a változás közvetlenül a termelőeszközöktől indul ki, és ennek következménye a termelőképesség megváltozása. Ezzel véglegesen eltűnik a termelőerők objektív és szubjektív vonatkozásai közötti gazdag kölcsönhatás.

Mi tehát a végső soron a termelőerők s vele az egész termelés hibás sztálini felfogásának elméleti alapja? Az, hogy hiányzik belőle az emberi tevékenység lényegének *történelmi* és *dialektikus* szemlélete, *eltárgyiasításként* való felfogása, a humanizált, emberivé vált természet koncepciója. Ennek következménye a termelési eszközöknek „természeti" tárgyakként való felfogása, az objektív és szubjektív vonatkozások elszakítása, a termelőerők statikus szemlélete, ami kizárja aktivitásukat, viszonyként, mozgásként való értelmezésüket. Éppen ezért közvetlenül szembeötlő az az összefüggés, amely a termelőerők marxi elméletének vulgarizálása, megmerevítése és a *történetfilozófia, filozófiai antropológia „kitagadása"* között a dogmatizmus rendszerében fennáll.

A termelés sztálini koncepciójában a társadalmiság a termelési viszonyokkal „kezdődik". Mivel Sztálin a termelőerők mozgását lényegi vonásaiban nem elemezte, így a termelési viszonyok technikai-gazdasági és társadalmi-gazdasági szintjének megkülönböztetéséig sem jut el. A termelési viszonyok

[23] Levelek a „Tőkéről". Id. kiad. 263. o.

rendszerét egészében vizsgálva nem tudja annak lényegi meghatározásait megragadni, csupán, ismert módon, a tulajdonviszonyokat, a tevékenységek cseréjét és az elosztási viszonyokat különíti el. Gyakorlatilag azonban azt tapasztaljuk, hogy Sztálinnál a közgazdasági elemzés a tulajdon absztrakt — többnyire csak jogi vonatkozásban értelmezett — fogalmával való operációvá változik át. Így nevezetesen a szocialista tulajdon fogalma volt a varázsszó, melynek segítségével deduktív levezetés révén minden probléma megoldható, s a kommunizmus is csupán úgy szerepelt, mint a szocializmusban meglevő két tulajdonforma integrálódásával kialakuló társadalmi rend. A tulajdonviszonyokkal való operálás szükségszerűen elvont és meddő marad mindaddig, amíg nem nyúlunk vissza a konkrét termelő tevékenységig, a tartalmukat alkotó társadalmi munkamegosztás rendszeréig, s nem abban a vonatkozásban vizsgáljuk őket, hogy a forma viszonylagos önállóságának megfelelően hogyan fejezik ki a tartalmat és ennek milyen mozgását teszik lehetővé.

A termelőerők és termelési viszonyok egyoldalú meghatározásának kifejezésére megkonstruálja a termelési mód fogalmát, amely így lényegileg elveszti marxi értelmezését, s végletekig általánosítva egy egész történelmi korszak teljes kifejezésére szolgál. A termelőerők és termelési viszonyok kölcsönhatását Sztálin úgy fogja fel, hogy egy adott szakaszban teljes megfelelés van közöttük, s ekkor a termelési viszonyok lehetővé teszik a termelőerők fejlődését, illetve egy adott időpontban az ellentét teljesen kiéleződik köztük, hogy az összhang társadalmi forradalom révén — a termelőerők közvetlen hatására — ismét helyreálljon közöttük. A termelési mód kategóriájának ilyen leszűkített értelmezésére azért volt szükség, hogy a fenti mozgás kereteit megadja, hogy az adott termelési mód fennállásával és megszűnésével az egységnek és a teljes ellentétnek ezeket a különválasztott pólusait kifejezze. A köztük levő összhang teljes, abszolút harmóniaként való felfogása különös élességgel megfogalmazott a szocializmus esetében: „annak, hogy a termelési viszonyok teljesen megfelelnek a termelők jellegének, példája a szocialista közgazdaság a Szovjetunióban, ahol a termelőeszközök társadalmi tulajdona teljes összhangban van a termelés folyamatának társadalmi jellegével".[24]

Az a probléma fel sem vetődik, amely nemcsak a szovjet, hanem az egész szocialista fejlődés általános problémája, hogy a termelési viszonyok rendszere meg is előzheti a termelőerők fejlődését, s ennek következtében egyrészt aktív visszahatása kerül előtérbe, másrészt maga sem tud teljességében kibontakozni a termelőerők korlátozott, szétforgácsolt bázisán. Erre a problémára már Lenin rámutatott, de ez is, mint számos más kérdés, elsikkadt a „leninizmus kérdéseinek" sztálini tárgyalásakor.

*

A történelmi materializmus alapfogalmai vizsgálatának, a társadalmi termelőtevékenység elemzésének fontosságát növeli az a körülmény, hogy a fogalmi apparátus sztálini közvetítéssel érkezett hozzánk, s még most is elevenen él az a *látszat*, hogy ezek sztálini interpretációjukban valódi marxi fogalmak. E látszat feloldásának, a termelőtevékenység marxi felfogásához való visszatérésnek és az ezen — konkrét vonatkozásokban való — túllépésnek a folyamata azonban már megkezdődött. A társadalmi termelésnek, a népgazda-

[24] Sztálin: A dialektikus és történelmi materializmusról. A leninizmus kérdései. Szikra, 1949. 654. o.

ság tervszerű irányításának gyakorlata lépten-nyomon ellentmond a sztálini sémáknak, s az absztrakt és tartalmatlan fogalmak alkalmatlanoknak bizonyultak a gyakorlat általános és mindennapos problémáinak megoldására.

Ezért a Szovjetunióban már az ötvenes évek végén megkezdődött a sztálini felfogás és kategóriarendszer bírálata. A vitában eleinte csak közgazdászok vettek részt, filozófusok csak később kapcsolódtak bele, a vita azonban tematikailag és méreteiben is egyre jobban szélesedett, s a hatvanas évek elején már nemzetközi szintre tevődött át.

A sztálini felfogás felülvizsgálata és elvetése tehát már megkezdődött. Maga a felfogás azonban az elmélet különböző területein rendkívül szívósnak bizonyult, még ma is a sztálini formulák kísértenek a tankönyvek és folyóiratok hasábjain. Napjainkban, amikor egyre határozottabban kerülnek előtérbe a társadalmi termelőtevékenység irányításának problémái, nem lehetünk meg elméleti alapjaik lerakása nélkül sem. E tisztázódási folyamathoz, az elvi alapok kidolgozásához, a vita kivontakozásához kíván a jelen cikk is hozzájárulni.

ФОРМИРОВАНИЕ МАРКСОВСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ОНТОЛОГИИ И НЕКОТОРЫЕ ЕЕ ВОПРОСЫ

Аттила Аг

Планомерное ведение хозяйства, общественное управление производством требует обобщающего теоретического анализа всеобщественной производственной деятельности. Для этого необходимо подвергнуть анализу понятия производительных сил, производственных отношений, способа производства, разделения труда, собственности и т. д., так как согласно марксовской оценке производственной деятельности, эти понятия являются основными в общественной онтологии. Формирование их начинается в «Экономико-философских рукописях» и заканчивается в «Капитале». Самым ранним является понятие производительных сил, которое Маркс выводит из общественно-исторического движения опредмечивания и осмысливает как взаимодействие объективных и субъективных отношений. Понятие производственных отношений Маркс употребляет в двух значениях, с одной стороны, как отношения производства общественности вообще, с другой стороны, как отношения материального производства; в первом значении понятие производственных отношений становится синонимом общественных отношений, во втором же значении — синонимом экономических отношений. Отношения разделения труда составляют содержательную сторону производственных отношений, отношения же собственности — их формальную сторону. И наконец, понятие способа производства содержит в себе обозначение технико-общественных условий движения производительных сил, их общие характерные черты. В заключение автор исследует, каким образом искажается марксовская система понятий в догматизме, и устанавливает, что развитие планирования с необходимостью требует ликвидации этих искажений.

A FEW QUESTIONS OF THE RISE OF MARXIAN SOCIAL ONTOLOGIES

by A. Ágh

Planned economy and the "social" direction of production requires the thorough theoretical analysis of general social productive activity. Here primarily the division of labour, property, the forces, relations and mode of production, etc. must be analyzed. According to the Marxian evaluation of productive activity these are fundamental to Marxian social ontologies. They were formulated in the Economic-Philosophical Manuscripts and fully elaborated in the Capital. The first is the concept of the forces of produc.

tion traced by Marx to the social historical movement of materialization and interpreted as the interpenetration of the pertinent objective and subjective aspects. He employs the concept of social relations in two different meanings, first as the relations of social production in general and secondly as related to material production. In the first interpretation the concept of productive relations becomes synonymous with social relations and in the second with economic relations. The relations of the division of labour form the intrinsic side of the relations of production while property relations comprise the extrinsic, the formal side. Finally the concept of the mode of production implies the technical social conditions, the universal criteria of the motion of productive forces. At the end the author analyzes how dogmatism distorts these Marxian concepts and he states that the development of a planned economy necessitates relinquishing these distorted views.

Valószínűségi következtetések

HÁRSING LÁSZLÓ

A tudomány fejlődésében rendkívül nagy szerepet játszanak a hipotézisek. Kitüntetett szerepük szorosan összefügg azzal a ténnyel, hogy egyetlen tudomány sem elégedhet meg a vizsgált jelenségek egyszerű leírásával és osztályozásával, hanem valamennyinek arra kell törekednie, hogy feltárja a vizsgált jelenségekben érvényre jutó általános összefüggéseket, továbbá ezek okait és várható okozatait, hogy ismeretükben lehetségessé váljék a cselekvő ember számára a természeti és a társadalmi jelenségek változásainak céltudatos irányítása, az eredményes gyakorlati cselekvés. A tudományok ezt a feladatukat csak akkor tudják megoldani, ha nem korlátozzák tételeik érvényességét a már behatóan vizsgált jelenségekre, hanem következtetéseket vonnak le a még egyáltalán nem vagy nem kielégítő gondossággal vizsgált jelenségekre nézve is. E következtetések általában nem a hagyományos formális logika értelmében vett következtetések, jelentős részük azonban tárgyalható az ún. *valószínűségi logika* keretében. A tudományos hipotézisek többnyire valószínűségi következtetések eredményeiként jönnek létre. Szélesítik az emberi tudás területét, mintegy a nem tudás és a biztos tudás közötti láncszemeket alkotják, megjelölve azokat a lehetséges irányokat, amelyeken a tudományos kutatásnak a továbbiakban haladnia kell. Ha a tudományos gyakorlat később igazol valamely hipotézisből levont konkrét logikai következtetést, akkor a hipotézis valószínűsége megnövekszik, sőt a tudományos törvény rangjára is emelkedhet.

1. *A logikai valószínűség fogalma és összefüggése a valószínűség más formáival*

A valószínűségi logika alapvető kategóriája a valószínűség egy speciális formája: *a logikai valószínűség*. Mielőtt a logikai valószínűség fogalmát meghatároznánk, röviden foglalkoznunk kell *a valószínűség általános fogalmával*. Az egyes szaktudományok a valószínűségnek valamely speciális formáját vizsgálják. E speciális formákban azonban van valami közös tartalom, és éppen ezt emeljük ki a valószínűség általános fogalmának megalkotásában.

Ismeretes, hogy az anyag minden megjelenési formájának alapvető tulajdonsága a mozgás, amely, lényegét tekintve, változás. A változás viszont felfogható mint a lehetőségnek a valóságba való átmenete és a valóság talaján új lehetőségek létrejötte. Ezt a dialektikus ellentmondást úgy is kifejezhetjük, hogy a jelenségek egy meghatározott időpontban rendelkeznek bizonyos tényleges (valóságos) tulajdonságokkal, ugyanakkor azonban ezek a megvalósult tulajdonságok a jövőben más tulajdonságok megjelenését teszik

lehetővé. Minden dolog — mint a mozgó anyag egy megjelenési formája — tartalmazza a lehetőség és valóság dialektikus ellentmondását.

A lehetőség mindig a valóság alapján jön létre. Valamely lehetőség alapjához elsősorban a tárgy *belső* tulajdonságai tartoznak, de számos esetben igen fontos szerepet játszanak a *külső* tényezők (feltételek) is. Az utóbbiak szerepe gyakran oly jelentős lehet, hogy a belső tulajdonságoktól elvonatkoztathatunk, és az illető jelenség lehetőségét csak a külső feltételek bizonyos komplexumához viszonyítva ítéljük meg.

A lehetőség egyrészt a jelenségek változásának *minőségi* jellemzője, és azt fejezi ki, hogy a már megvalósult tulajdonságok és a fennálló feltételek alapot nyújtanak bizonyos új tulajdonságok létrejöttéhez, másrészt a lehetőségnek *mennyiségi* oldala is van, és ez nem más, mint *a lehetőség megalapozottságának nagysága, mértéke.* A megalapozottság nagysága maga is változik, növekszik vagy csökken, és ennek megfelelően kifejezésre juttatja a lehetőségnek mint a jelenség minőségi karakterisztikájának a valósághoz és a szükségszerűséghez való közelségét. A lehetőségnek ezt a mennyiségi meghatározottságát nevezzük *valószínűség*nek *a szó általános értelmében.*

„A valószínűség fogalma a lehetőség e mennyiségi oldalának, a lehetőség megalapozottsága, fejlettsége nagyságának, a valóságba vagy a szükségszerűségbe való átmenete közelségének kifejezésére szolgál" — írja Szmirnov.[1] Hasonlóan definiálja a valószínűség általános fogalmát Jaglom: „A valószínűség valamely olyan esemény 'lehetőségének fokát' jellemző mennyiség, amely be is következhet és el is maradhat."[2]

Most rátérünk a valószínűség *speciális* formáinak vizsgálatára. Ismeretes, hogy a filozófia alapvető kérdésére adott materialista válasznak megfelelően megkülönböztetünk objektív, az emberi tudattól függetlenül létező jelenségeket, amelyeket a valószínűségelméletben eseményeknek szokásos nevezni, és ezeknek tudatunkban létrejött szubjektív tükörképeit. Így beszélhetünk valamely objektív jelenség lehetősége alapjának nagyságáról mint *objektív valószínűségről,* és valamely közvetett ismeretnek (hipotézisnek) más, az objektív valóságról közvetlenül (megfigyelés, kísérlet stb. segítségével) nyert ismereteken alapuló lehetőségének nagyságáról mint *logikai valószínűségről.* A valószínűség utóbbi formája *tartalmát tekintve* szintén *objektív jellegű,* mert valamely hipotézis igazságának valószínűségét olyan ismeretek (ítéletek) igazsága alapján állítjuk, amely ítéletekben szereplő jelenségek objektíven összefüggnek a hipotézisben szereplő jelenséggel. Minthogy a logikai valószínűség közvetlenül az ítéletek kapcsolatait jellemzi és csak közvetve az objektív jelenségek összefüggéseit, és mivel az ítéletek — mint minden emberi ismeret — az objektív valóság jelenségeinek szubjektív képei, ezért a logikai valószínűségnek *szubjektív* oldala *is* van. A logikai valószínűség tehát az objektív valóságot visszatükröző emberi megismerés *egy* sajátossága, míg az objektív valószínűség az emberi tudattól *teljesen* függetlenül létező jelenségek sajátossága, és így szubjektív oldallal nem rendelkezik.

A valószínűség e kétféle formájának szemléltetésére megemlítjük az alábbi példákat:

a) Reggel kitekintünk az ablakon, és azt tapasztaljuk, hogy az utca kövezete nedves; felmerül a kérdés: mi okozta? Legkézenfekvőbb, ha arra

[1] Л. В. Смирнов: Категория Вероятности. Вопросы Философии, 1958/12. 82. o.
[2] А. Яглом: Вероятность. Философская Энциклопедия. 1. köt. Moszkva 1960. 244. o.

következtetünk, hogy az elmúlt éjjel esett. Ezt az ítéletet hipotézisnek tekintjük. E hipotézisnek az utca kövezete nedvességéről a közvetlen megfigyelés alapján alkotott ítéleten alapuló megalapozottsági fokát (a megalapozottsági fok később szabatosabban definiált értelmében) nevezzük logikai valószínűségnek.

b) Kockával dobunk. A kocka legyen „szabályos" abban az értelemben, hogy szimmetria középpontja és súlypontja egybeesik, továbbá a levegő áramlása ne legyen olyan mérvű, hogy befolyásolja a kocka esését. E feltételek alapján a kocka bármelyik lapjára való esése lehetőségének nagysága egyenlő. Ezt a valószínűséget Laplace nyomán mint a kedvező és a lehetséges esetek hányadosát szokták meghatározni. Ez a hányados ez adott esetben 1/6. Így pl. a kettes kockadobásnak a kocka szimmetriáján, továbbá azon a tényen alapuló valószínűségét, hogy a levegő nem végez áramlást, nevezzük objektív valószínűségnek.

Minden lehetőség alapjának van mennyiségi meghatározottsága. Így a valószínűség mind az objektív lehetőség, mind a logikai lehetőség esetében mennyiségi meghatározottság. Ebből azonban egyáltalán nem következik az, hogy valamely tetszőleges jelenség valószínűségét meghatározott feltételek mellett minden esetben ki tudjuk számítani. Pl. az imperializmus korában minden kapitalista országban fennáll a szocialista forradalom lehetősége, amely bizonyos objektív és szubjektív feltételeken alapul. Ahhoz, hogy ez a lehetőség a valóságba menjen át, a feltételeknek el kell érniök egy bizonyos fejlettségi fokot. Arra a kérdésre, hogy egy ország meghatározott fejlődési periódusában az objektív és a szubjektív feltételek milyen fokban alapozzák meg a szocialista forradalom lehetőségét, csak a helyzet konkrét elemzése alapján lehet válaszolni. De ebben az esetben sem tudjuk „kiszámítani" ennek a lehetőségnek számértékét, hanem meg kell elégedni olyan mennyiségi jellegű, de nem számszerűen meghatározott összehasonlításokkal, minthogy a szocialista forradalom „nagyobb mértékben" vagy „kisebb mértékben" valószínű az adott ország egy megelőző vagy egy más ország megelőző vagy jelenlegi fejlődési periódusához viszonyítva.

Megemlítjük, hogy a valószínűség számértékének meghatározása főleg az ún. véletlen tömegjelenségek esetében lehetséges. Valamely jelenség akkor *véletlenszerű*, ha meghatározott feltételek esetén bekövetkezhetik, de el is maradhat, és akkor *tömegjelenség*, ha korlátlanul megismételhető azonos feltételek között. Az azonos típusú véletlen tömegjelenségek hosszú sorozataiban egy meghatározott jelenség gyakoriságának sűrűsödési tendenciája van bizonyos meghatározott számérték körül, és ettől általában annál ritkábban tér el, minél hosszabb a sorozat. Az objektív valószínűségnek ezt a speciális fajtáját *statisztikai valószínűségnek* nevezzük.[3] Példaként ismét a kockadobást említjük. Sorozatosan dobunk egy kockával. Most nem vagyunk tekintettel arra, hogy a kocka szimmetrikus-e vagy sem, továbbá hogy a helyiség levegőmozgása zavarja-e a kocka esését vagy sem, csupán azt kötjük ki, hogy a feltételek ne változzanak. Jelen esetben azon, hogy pl. a kettes szám dobásának valószínűsége 1/6, azt értjük, hogy nagy számú dobás esetén a kettest eredményező dobások számának és az összes dobások számának hányadosa (a kettest eredményező dobások viszonylagos gyakorisága) az 1/6 szám körül

[3] Lásd bővebben Rényi Alfréd: A valószínűségszámítás elvi kérdései a dialektikus materializmus megvilágításában. Filozófiai Évkönyv I. évf. Akadémiai Kiadó 1952. és А. С. Монин: О двух формах выражения причиности. Вопросы Философии, 1959/4.

ingadozik, és ettől általában annál kevésbé tér el, minél nagyobb a dobások száma.

A logikai és az objektív valószínűségnek van egy további igen fontos egyezése: leírhatók ugyanannak a matematikai formalizmusnak a segítségével. Ezt a matematikai formalizmust *absztrakt valószínűségi kalkulus*nak nevezzük, mivel elvonatkoztat a benne szereplő változók minden tartalmi meghatározottságától, definiálatlanul hagyja őket, és csak a közöttük fennálló formális összefüggéseket definiálja axiómák és levezetési szabályok segítségével. Mind a logikai, mind az objektív valószínűség az absztrakt valószínűség egy-egy interpretációjának (modelljének) tekinthető. A logikai valószínűség esetében az absztrakt valószínűségi kalkulus definiálatlan alapfogalmai ítéleteket, az objektív valószínűség esetében pedig eseményeket, illetőleg a statisztikai valószínűség esetében véletlen tömegjelenségeket jelentenek. Az absztrakt valószínűségi kalkulus logikai interpretációját nevezzük *valószínűségi logiká*nak. A valószínűségi logika felfogható olyan következtetések általános elméletének, amelynek konklúziói hipotézisek.

Mint a filozófia minden lényeges kérdésében, a valószínűség általános fogalma tartalmának meghatározása körül kibontakozott vitában is a materializmus és idealizmus összecsapásának lehetünk tanúi. Ennek a vitának nyomon követése meghaladná dolgozatunk terjedelmét. Ezért csupán néhány modern szerző véleményének vázlatos ismertetésére szorítkozunk.

A valószínűségi logika XX. századbeli fejlődésére igen nagy hatással volt J. M. Keynes munkássága, aki „A treatise on probability" című nagy művében a logikai valószínűség minden előbbinél teljesebb és rendszeresebb kifejtését adja. Keynes a valószínűséget mint a „racionális hit fokát" (degree of rational belief) határozza meg, amely szerinte objektív természetű. „. . . abban az értelemben, amely a logika szempontjából jelentős, a valószínűség nem szubjektív. Azaz nincs alávetve az emberi szeszélynek. Egy ítélet nem azért valószínű, mert úgy gondoljuk. Mihelyt adottak azok a tények, amelyek ismereteinket meghatározzák, ezekben a tényekben objektíven és a mi véleményünktől függetlenül rögzítve van az, hogy mi valószínű vagy valószínűtlen."[4] Ugyanakkor a „racionális hit fokát" azonosítja a valószínűség általános fogalmával: „A valószínűség elmélete tehát logikai, mert annak a hitnek fokaival foglalkozik, amelyet az adott feltételek mellett ésszerű elfogadnunk, és nem csupán egyes egyének tényleges hitével, amely lehet racionális, vagy sem . . ."[5]

Keynes felfogását számos marxista és nem marxista szerző[6] méltán vádolja szubjektivizmussal. Ez a vád természetesen elsősorban nem azon a tényen alapul, hogy Keynes a logikai valószínűséget mint a „racionális hit fokát" definiálja. A „racionális hit foka" kifejezés félrevezető, és a szubjektivizmus látszatát kelti ugyan, de valójában ennek a fogalomnak tartalma Keynesnél objektív: a hipotézisek megalapozottsági foka. A szubjektivizmus ott jelentkezik nála, hogy a logikai valószínűség fogalmát kizárólagosnak tekinti, és az objektív jelenségek leírására is kiterjeszti. Ez végső fokon az

[4] J. N. Keynes: A treatise on probability, London 1921. 4. o.
[5] Uo.
[6] Rényi Alfréd: Id. tanulmány 74. o.; Б. Пятницин: Вероятная логика. Философская Энциклопедия. 1. köt. Id. kiad. 244. o.; R. von Mises: Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit. Dritte Aufl. Wien 1951. 87—89. és 111—115. o.

emberi tudattól teljesen független valószínűségek tagadásához és az objektív jelenségek szubjektivizációjához vezet.

Keynes követője, Jeffreys, a statisztikai valószínűség jogosultságát azon az alapon utasítja el, hogy „a valószínűség területét igen komolyan korlátozza. Lehetetlenné teszi, hogy valószínűségről beszéljünk, ha a kísérletek végtelen sorozatának lehetősége nincs meg. Ha annak a valószínűségéről beszélünk, hogy a Naprendszer úgy alakult ki, hogy két csillag szoros közelségbe került egymással,[7] vagy hogy a csillagos ég szimmetrikus, éppen az ismétlés eszméje van kizárva; de éppen ezekben az esetekben legélesebb az ismeretelméleti probléma. De ez még nem minden, a definíciónak egyáltalán nincs gyakorlati alkalmazása. Az ilyen definíciónak a védelmezői valóban azt gondolják, amit mondanak; újra és újra azt mondják, hogy a valószínűség fogalma csak a végtelen sorozatokra alkalmazható, és semmit sem tud kezdeni az egyedi esetekkel . . . De a statisztikusokhoz olyan gyakorlati emberek jönnek tanácsért, mint farmerek és mérnökök, és nekik mindig az esetek véges számával van dolguk."[8]

Ez az elutasítás azonban a statisztikai valószínűségnek csupán a Misesféle pozitivista koncepciójával szemben jogos, amely a valószínűséget valamely kísérlet végtelen sokszori megismétlésével nyert viszonylagos gyakoriság határértékének definiálja.[9] A statisztikai valószínűség azonban nem követeli meg, hogy a kísérletek száma ténylegesen végtelen legyen, hanem csupán azt, hogy a kísérletek korlátlanul megismételhetők legyenek.[10]

Az ellentétes véglet jellemzi Mises valószínűség-koncepcióját. Ő a valószínűség kizárólagos formájának a statisztikai valószínűséget tekinti. Kifejti, hogy a valószínűségi elmélet az alábbi problémákkal egyáltalán nem foglalkozik: Valószínű-e, és milyen mértékben valószínű, hogy Németország ismét háborút viseljen a Libériai Köztársaság ellen? Valószínű-e, és milyen mértékben valószínű, hogy Tacitus „Annales"-ének egy meghatározott helyét helyesen olvassuk? Kizárja Mises a valószínűségelmélet területéről az erkölcsi döntések problematikáját. Véleménye szerint a valószínűség fogalma csak az alábbi három területen alkalmazható: A szerencsejátékok, a biztosítási ügyletek és a mechanikai, ill. fizikai jelenségek területén.[11] Ugyanakkor Mises elveti a logikai valószínűség fogalmát azon az alapon, hogy szubjektív jellegű.[12]

A marxista filozófusok és logikusok az utóbbi időben általában elismerik a logikai és az objektív valószínűségnek mint az absztrakt valószínűségi kalkulus két interpretációjának lehetőségét. Közülük megemlítjük A. Jaglomot,[13] B. Pjatnyicint[14] és L. Szmirnovot.[15] K. Berka neves csehszlovák logikus a valószínűségi logikát az induktív logika korszerű formájának tekinti.[16]

[7] A szerző Jeans hipotézisére utal.
[8] H. Jeffreys: Scientific inference. Cambridge 1957. 181. és köv. o.
[9] L. bővebben Rényi Alfréd id. tanulmányában, 79—80. o.
[10] Uo.
[11] R. von Mises: Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit. Id. kiad. 10—11. o.
[12] Uo. 87—89. o.
[13] А. Яглом: Id. cikk, 244. o.
[14] Б. Пятницин: Id. cikk. 244. o.
[15] Л. В. Смирнов: Id. cikk 87. o.
[16] K. Berka: Über Gegenstand der formalen Logik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1964/9. 1106. o.

Ugyanakkor ki kell emelnünk, hogy a valószínűségi elmélet filozófiai problémáinak megoldása a marxista filozófián belül még csak kezdeti stádiumában van.

A valószínűség kétféle interpretációjának lehetőségét ma már számos nem marxista logikus is elismeri, közülük Carnapot, von Wrightot és Pólyát említjük meg.[17] A logikai valószínűség fogalmának jogosultságát elismerő logikusok között nincs egyetértés abban a kérdésben, hogy a valószínűség e formája — a tetszőleges (nem azonosan igaz és nem azonosan hamis) ítélet valószínűsége — értelmezhető-e mint konkrét szám (numerikus felfogás), vagy *csak* határozatlan jellegű mennyiségi összehasonlításokat tesz lehetővé hipotézisek között (komparatív felfogás), aszerint, hogy bizonyítottságuk foka a premisszák számától függően növekszik, változatlan marad, vagy csökken. A kidolgozott numerikus valószínűségi logikák közül Reichenbach[18], valamint Carnap[19] rendszere a legismertebb. Pólya merőben komparatív értelemben alkalmazza az absztrakt valószínűségi kalkulus tételeit az ún. plauzibilis következtetések vizsgálatára.[20] Dolgozatunk kereteit e probléma beható tárgyalása meghaladja. Mi a továbbiakban a logikai valószínűség fogalmát ugyan numerikusan definiáljuk, de lényegében csak komparatív értelemben használjuk. A logikailag biztos ítéletek valószínűsége értékét 1-nek, a logikailag kizárt ítéletek valószínűsége értékét 0-nak vesszük.

2. *Az absztrakt valószínűségi kalkulus axiómái és néhány tétele*

Ahhoz, hogy a hipotézisek valószínűsége megnöveléséhez elégséges feltételeket megjelöljük, szükséges, hogy az absztrakt valószínűségi kalkulus axiómáit (A) és néhány, az axiómákból bizonyos szabályok (S) segítségével levezethető tételét (T) ismertessük.

[17] R. Carnap—W. Stegmüller: Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit. Wien, 1959. 21—36. o.; G. H. von Wright: The logical problem of induction. Oxford. 1957. 97—102. o.; G. Pólya: Mathematics and plausible reasoning. Vol. II. Patterns of plausible inference. Princeton, 1954. 109—141. o.

[18] Reichenbach a valószínűség Mises-féle statisztikai felfogását tekinti a valószínűség egyedül lehetséges értelmezésének. Így Reichenbach valószínűségi logikája végső fokon nem más, mint a Mises-féle felfogás logikai interpretációja: a kijelentéssorozatok logikája. Egy kijelentés igazságának a valószínűsége Reichenbach felfogása szerint az illető kijelentés igazságának gyakoriságát jelenti. Lásd bővebben H. Reichenbach: Experience and prediction. Chicago 1961. 319—326. o.

[19] Carnap — ellentétben Reichenbachhal — a valószínűségi logikát mint a bizonyítottsági fok (degree of confirmation) elméletét fogja fel. A bizonyítottság fokát egy eléggé egyszerű szemantikai rendszerben definiálja, amely véges vagy végtelen sok individuális konstanst, véges sok elemi predikátumot, végtelen sok individuális változót és viszonylag kevés számú logikai funktort tartalmaz. Ebben a rendszerben minden kijelentéshez számérték rendelhető. Ha ismerjük pl. a k és az a kijelentéshez rendelt számértéket, akkor meghatározhatjuk P (a/k) számértékét, vagyis azt, hogy k milyen fokban igazolja a-t. Lásd bővebben R. Carnap—W. Stegmüller: Id. mű 138—193. o.

[20] Pólya — Carnaphoz hasonlóan — elismeri a valószínűség kétféle interpretációjának jogosságát, de a logikai valószínűséget éppúgy, mint Keynes, az ésszerű hit fokának tekinti. Kategorikusan elutasítja azonban a logikai valószínűség kvantitatív értelmezhetőségét. „Eddig nem terjesztett elő senki sem világos és meggyőző módszert a hihetőségek (credibilities) kiszámítására nem-triviális esetekben, és ha olyan konkrét helyzeteket képzelünk el, amelyekben a hihetőségek becslése jelentős..., könnyen beláthatjuk, hogy a nevetségessé válás komoly veszélye áll fenn, ha a hihetőségeknek meghatározott számértéket tulajdonítunk." G. Pólya: Id. mű 138. o.

Bevezetjük a P(a/k) valószínűségi funktort, amelynek a és k argumentumai logikai ítéletek. A P(a/k) funktort így olvassuk: a valószínűsége k-hoz viszonyítva vagy a valószínűsége k feltétel mellett. A P(a/k) funktort von Wrighthoz kapcsolódva az alábbi axiómákkal határozzuk meg:[21]

A1. $0 \leqq \mathrm{P}(a/k) \leqq 1$. A valószínűség nagysága 0 és 1 között változhat, beleértve a 0 és az 1 határokat is.

A2. $\mathrm{P}(a/k) + \mathrm{P}(\bar{a}/k) = 1$. a-nak és a tagadásának ugyanazon k feltételhez viszonyított valószínűségeinek összege egyenlő 1-gyel.

A3. $\mathrm{P}(a \wedge b/k) = \mathrm{P}(a/k) \cdot \mathrm{P}(b/k \wedge a)$. Az a és b konjunkciójának k feltételhez viszonyított valószínűsége egyenlő a-nak k feltételhez és b-nek k és a konjunkciójához mint feltételhez viszonyított valószínűségei szorzatával. Ezt az axiómát szokás általános szorzási tételnek nevezni.

Von Wright-nál szerepel egy további A4. axióma is: $\mathrm{P}(k/k) = 1$, ha k nem önellentmondó. Ezt az axiómát a levezetéseknél nem használjuk fel.

Az egyes tételek levezetése az axiómákból az alábbi szabályok segítségével történik:

S1. A számszerűleg egyenlő funktorok helyettesíthetők egymással az egyenletekben és az egyenlőtlenségekben.

S2. A logikailag ekvivalens argumentumok helyettesíthetők egymással a funktorokban.

Interpretáció:

$\mathrm{P}(a/k) > 0$ jelentése: Ha k igaz, akkor a nincs kizárva.
$\mathrm{P}(a/k) = 1$ jelentése: Ha k igaz, akkor a biztos.
$\mathrm{P}(a/k) < 1$ jelentése: Ha k igaz, akkor a nem biztos.
$0 < \mathrm{P}(a/k) < 1$ jelentése: Ha k igaz, akkor a nem biztos, de nincs is kizárva.
$\mathrm{P}(a/k) = 0$ jelentése: Ha k igaz, akkor a kizárt,

Levezetünk néhány olyan tételt, amelyre a valószínűségi következtetések tárgyalásánál szükségünk lesz.

T1. $\mathrm{P}(a/k) \cdot \mathrm{P}(b/k \wedge a) = \mathrm{P}(b/k) \cdot \mathrm{P}(a/k \wedge b)$

Levezetés:

1.	$\mathrm{P}(a/k) \cdot \mathrm{P}(b/k \wedge a) =$	$\mathrm{P}(a \wedge b/k) =$	(A3-ból)
2.		$= \mathrm{P}(b \wedge a/k) =$	(S2-ből)
3.		$= \mathrm{P}(b/k) \cdot \mathrm{P}(a/k \wedge b)$	(A3-ból)

T2. $\mathrm{P}(a/k) < \mathrm{P}(a/k \wedge b)$, ha fennállnak az alábbi feltételek:

a) $\mathrm{P}(k \wedge b/a) = 1$
b) $\mathrm{P}(a/k) > 0$
c) $\mathrm{P}(b/k) < 1$

[21] G. H. von Wright: Id. mű 93. o.

Levezetés:

1. $P(b/k \wedge a) \cdot P(a/k) = P(a/k \wedge b) \cdot P(b/k)$ (T1.)
2. $P(b/k \wedge a) = 1$ (a)-ból és A3-ból)
3. $0 < P(a/k) = P(a/k \wedge b) \cdot P(b/k)$ (1., 2. és b) szerint)
4. $P(a/k) < P(a/k \wedge b)$ (3-ból és c)-ből S1-gyel)

T3. $P(c/k) < P(c/k \wedge b)$, ha fennállnak az alábbi feltételek:

a') $P(k \wedge b \wedge c/a) = 1$
b') $P(a/k) > 0$
c') $P(b/k) < 1$
d') $P(b/c) = 1$

Levezetés:

1. $P(c/k \wedge a) = 1$ (A3-ból és a')-ből)
2. $P(c/k) \cdot P(a/k \wedge c) = P(a/k) \cdot P(c/k \wedge a)$ (T1-ből)
3. Mivel $P(a/k) > 0$ (b') szerint) és $P(c/k \wedge a) = 1$ (1. szerint), ezért a 2. jobboldala > 0, és így a baloldalán is mindkét tényező > 0, tehát $P(c/k) > 0$.
4. $P(c/k) \cdot P(b/k \wedge c) = P(b/k) \cdot P(c/k \wedge b)$ (T1-ből)
5. $P(b/k \wedge c) = 1$ (A3-ból és d')-ből)
6. $0 < P(c/k) = P(c/k \wedge b) \cdot P(b/k)$ (3., 4. és 5. szerint)
7. $P(c/k) < P(c/k \wedge b)$ (6. és c') szerint)

T4. $P(\bar{k}/\bar{a}) < P(\bar{k}/\bar{a} \wedge \bar{b})$, ha fennállnak az alábbi feltételek:
a'') $P(k/a \wedge b) = 1$
b'') $P(\bar{k}/\bar{a}) > 0$
c'') $P(\bar{b}/\bar{a}) < 1$

Levezetés:

1. $P(\bar{k}/\bar{a}) \cdot P(\bar{b}/\bar{k} \wedge \bar{a}) = P(\bar{b}/\bar{a}) \cdot P(\bar{k}/\bar{a} \wedge \bar{b})$ (T1-ből)
2. $P(\bar{b}/\bar{k} \wedge \bar{a}) = 1$ (A3-ból és a'')-ből)
3. $0 < P(\bar{k}/\bar{a}) = P(\bar{b}/\bar{a}) \cdot P(\bar{k}/\bar{a} \wedge \bar{b})$ (1-ből, 2-ből és b'')-ből S1. alapján)
4. $P(\bar{k}/\bar{a}) < P(\bar{k}/\bar{a} \wedge \bar{b})$ (3-ból, és c'')-ből S1. alapján)

3. *A valószínűségi következtetések néhány fajtája*

A valószínűségi következtetések számos fajtáját különböztetjük meg, közülük az *indukciós* és az *analógiás következtetés* a legjelentősebb. Indukciós következtetésnek az olyan következtetést nevezzük, amelynek premisszái a T2. tétel feltételei, konklúziója pedig a T2. tételnek megfelelően egy a ítélet feltételes valószínűségének megnövekedése a feltétel bővítése esetén, vagyis egy hipotézis megalapozottsági fokának megnövekedése. Hasonlóan definiáljuk az analógiás következtetést a T3. tétel segítségével.

Ha az indukciós és az analógiás következtetés premisszáit összehasonlítjuk egymással, azt tapasztaljuk, hogy az a) és az a') csak abban tér el egymástól, hogy az utóbbiban a-nak egy további c következménye is szerepel, a b) és a b'), ill. a c) és a c') mindkettőnél közös, végül az analógiás következtetésnél szerepel még egy további d') premissza is. Minthogy az a'), b') és c') premisszák alkalmasak egy indukciós következtetés megalapozására, ebből az következik, hogy az analógiás következtetés egy rejtett indukciós következtetést tartalmaz, de a d') szükségessége arra utal, hogy az analógiás következtetés általános esetben nem vezethető vissza az indukciós következtetésre.

Az indukciós következtetés általános sémáját a T2-nek megfelelően az alábbi formában írhatjuk fel:

$$\text{I.}\quad \frac{P(k \wedge b/a) = 1,\ P(a/k) > 0,\ P(b/k) < 1}{P(a/k) < P\,(a/k \wedge b)}\ .$$

Jelentse pl. a azt, hogy a fény hullámtermészetű, k azt, hogy a fénynek megvan az interferencia-tulajdonsága, és b azt, hogy a fénynek megvan a diffrakció-tulajdonsága. Ebben az esetben az I-nek megfelelően az alábbi indukciós következtetést kapjuk:

Ha a fény hullámtermészetű, akkor biztos, hogy a fény rendelkezik mind az interferencia, mind a diffrakció tulajdonságával.

Ha a fénynek megvan az interferencia-tulajdonsága, akkor nincs kizárva, hogy a fény hullámtermészetű.

Ha a fénynek megvan az interferencia-tulajdonsága, akkor nem biztos, hogy megvan a diffrakció-tulajdonsága.

A fény hullámtermészetének valószínűsége nagyobb az interferencia és a diffrakció együttes fennállása esetén, mint egyedül az interferencia fennállása esetén.

Az analógiás következtetés általános sémája a T3-nak megfelelően a következő:

$$\text{II.}\quad \frac{P(k \wedge b \wedge c/a) = 1,\ P(a/k) > 0,\ P(b/k) < 1,\ P\,(b/c) = 1}{P(c/k) < P(c/k \wedge b)}\ .$$

Jelentse a, k és b ugyanazt, mint az előző példában, és c azt, hogy a fénynek tulajdonsága a Doppler-effektus. Ebben az esetben a II. sémának megfelelően az alábbi analógiás következtetést kapjuk:

Ha a fény hullámtermészetű, akkor biztos, hogy az interferencia, a diffrakció és a Doppler-effektus tulajdonsága a fénynek.

Ha a fénynek megvan az interferencia-tulajdonsága, akkor nincs kizárva, hogy a fény hullámtermészetű.

Ha a fény rendelkezik az interferencia tulajdonságával, akkor nem biztos, hogy megvan a diffrakció-tulajdonsága is.

Ha a Doppler-effektus tulajdonsága a fénynek, akkor biztos, hogy a diffrakció is tulajdonsága.

A fény Doppler-effektusának a valószínűsége az interferencia alapján kisebb, mint az interferencia és a diffrakció alapján.

Az indukciós és az analógiás következtetések sémájában a változók helyére tetszőleges összetett formulákat helyettesíthetünk. Hasznos lehet *kvantort* tartalmazó formulák használata is. Jelentse $x_1, x_2, \ldots, x_m, \ldots$ az egyes dolgokat, (x) ezek összességét (pontosabban: azt, hogy az utána következő formula által leírt ítélet *minden* x dologra vonatkozik), $f_1, f_2, \ldots, f_n, \ldots$ az egyes tulajdonságokat és (f) az összes tulajdonságokat (pontosabban: azt, hogy az utána következő formula által leírt ítélet *minden* f tulajdonságra vonatkozik), végül $f_i(x_k)$ azt, hogy az x_k dolognak megvan az f_i tulajdonsága. Legyen továbbá az indukciós következtetés sémájában

$$\begin{aligned} a &= (x)\,[f_1(x) \to f_2(x)] \\ k &= [f_1(x_1) \to f_2(x_1)] \wedge [f_1(x_2) \to f_2(x_2)] \wedge \ldots \wedge \\ &\quad [f_1(x_{m-1}) \to f_2(x_{m-1})] \\ b &= f_1(x_m) \to f_2(x_m). \end{aligned}$$

Így a következő „kvantifikált" indukciós következtetési sémát kapjuk:

Ia. $$P\{[f_1(x_1) \to f_2(x_1)] \wedge \ldots \wedge [f_1(x_{m-1}) \to f_2(x_{m-1})] \wedge [f_1(x_m) \to f_2(x_m)]/(x)[f_1(x) \to f_2(x)]\} = 1$$

$$P\{(x)[f_1(x) \to f_2(x)]/[f_1(x_1) \to f_2(x_1)] \wedge \ldots \wedge [f_1(x_{m-1}) \to f_2(x_{m-1})]\} > 0$$

$$P\{[f_1(x_m) \to f_2(x_m)]/[f_1(x_1) \to f_2(x_1)] \wedge \ldots \wedge [f_1(x_{m-1}) \to f_2(x_{m-1})]\} < 1$$

$$P\{(x)[f_1(x) \to f_2(x)]/[f_1(x_1) \to f_2(x_1)] \wedge \ldots \wedge [f_1(x_{m-1}) \to f_2(x_{m-1})]\} < P\{(x)f_1(x) \to f_2(x)]/[f_1(x_1) \to f_2(x_1) \cdot \ldots \cdot [f_1(x_m) \to f_2(x_m)]\}$$

Jelentsen $x_1, x_2, \ldots x_m$ kémiai elemeket, f_1 a fémtulajdonságot, a jó áramvezetés tulajdonságát. Az Ia. sémának megfelelően az alábbi „kvantifikált" indukciós következtetést kapjuk:

Ha minden fémes tulajdonságú kémiai elem jól vezeti az elektromos áramot, akkor biztos, hogy a vas és a réz mint fémes tulajdonságú kémiai elemek jól vezetik az áramot.

Ha a vas és a réz mint fémes tulajdonságú kémiai elemek jól vezetik az elektromos áramot, akkor nincs kizárva, hogy az összes fémes tulajdonságú kémiai elem jól vezeti az elektromos áramot.

Ha a vas és a réz mint fémes tulajdonságú kémiai elemek jól vezetik az áramot, akkor nem biztos, hogy valamely más fémes tulajdonságú kémiai elem, pl. az alumínium is jól vezeti az elektromos áramot.

Abból, hogy a vas és a réz mint fémes tulajdonságú kémiai elemek jól vezetik az elektromos áramot, kisebb valószínűséggel következik az, hogy minden fém jól vezeti az elektromos áramot, mint abból, hogy a vas, a réz és az alumínium mint fémes tulajdonságú kémiai elemek jól vezetik az elektromos áramot.

Egy „kvantifikált" analógiás következtetést az alábbi helyettesítésekkel kaphatunk:

$$a = (f)[f(x_1) \to f(x_2)]$$

$$k = [f_1 f_2 \dots f_{n-2}(x_1)] \Lambda [f_1 f_2 \dots f_{n-2}(x_2)]$$

$$b = f_{n-1}(x_1) \Lambda f_{n-1}(x_2)$$

$$c = f_n(x_1) \Lambda f_n(x_2)$$

(A fentiekben $f_1(x) \Lambda f_2(x) \Lambda \dots \Lambda f_k(x)$ helyett röviden $f_1 f_2 \dots f_k(x)$-et írtunk.)

IIa. $P\{[f_1 \dots f_n(x_1) \Lambda f_1 \dots f_n(x_2)]/(f)[f(x_1) \to f(x_2)]\} = 1$

$P\{(f)[f(x_1) \to f(x_2)]/[f_1 \dots f_{n-2}(x_1) \Lambda f_1 \dots f_{n-2}(x_2)]\} > 0$

$P[f_{n-1}(x_1) \Lambda f_{n-1}(x_2)]/[f_1 \dots f_{n-2}(x_1) \Lambda f_1 \dots f_{n-2}(x_2) < 1$

$P\{[f_{n-1}(x_1) \Lambda f_{n-1}(x_2)]/[f_n(x_1) \Lambda f_n(x_2)]\} = 1.$

$P\{[f_n(x_1) \Lambda f_n(x_2)]/[f_1 \dots f_{n-2}(x_1) \Lambda f_1 \dots f_{n-2}(x_2)]\} <$

$< P\{[f_n(x_1) \Lambda f_n(x_2)]/[f_1 \dots f_{n-1}(x_1) \Lambda f_1 \dots f_{n-1}(x_2)]\}.$

Jelentse x_1 a klórt, x_2 a brómot, f_1 azt, hogy 3 és 5 vegyértékűek, f_2 azt, hogy mérgezők, f_3 azt, hogy erősen negatív elemek és f_4 azt, hogy halogén elemek. A IIa. sémának megfelelően az alábbi „kvantifikált" analógiás következtetést kapjuk:

Ha fennáll az, hogy a klór minden tulajdonsága a brómnak is tulajdonsága, akkor biztos, hogy mindkettő 3 és 5 vegyértékű, mérgező, erősen negatív és halogén elem.

Ha a klór és a bróm egyaránt 3 és 5 vegyértékű és mérgező, akkor nincs kizárva, hogy a klór minden tulajdonsága a brómnak is tulajdonsága.

Ha a klór és a bróm egyaránt 3 és 5 vegyértékű és mérgező, akkor nem biztos, hogy mindkettő erősen negatív elem.

Ha a klór és a bróm halogén elemek, akkor biztos, hogy erősen negatív elemek.

Abból, hogy a klór és a bróm egyaránt 3 és 5 vegyértékű és mérgező, kisebb valószínűséggel következik az, hogy mindkettő halogén elem, mint abból, hogy mindkettő még erősen negatív elem is.

Vizsgáljuk meg az analógiás következtetésnek a logikai kézikönyvek által leggyakrabban felhozott példáját: Jelentse x_1 a Földet, x_2 a Marsot, f_1 a víz előfordulását, f_2 a légkör jelenlétét, f_3 azt, hogy az évi átlagos hőmérséklet elér egy bizonyos minimumot, f_4 a széndioxid előfordulását, f_5 az élet előfordulását.

A IIa. sémának megfelelően az alábbi „kvantifikált" analógiás következtetést kapjuk:

Ha mindazok a tulajdonságok, amelyek megtalálhatók a Földön, egyben a Marsnak is tulajdonságai, akkor biztos, hogy a Földön és a Marson egyaránt

van víz, légkör, az évi átlagos hőmérséklet elér bizonyos minimális értéket, van széndioxid és élet.

Ha a Földön és a Marson egyaránt van víz, légkör és az évi átlagos hőmérséklet elér bizonyos minimális értéket, akkor nincs kizárva, hogy a Föld és a Mars összes tulajdonságai megegyeznek.

Ha a Földön és a Marson egyaránt van víz, légkör és az évi átlagos hőmérséklet elér bizonyos minimális értéket, akkor nem biztos, hogy mindkettőn van széndioxid.

Ha a Földön és a Marson egyaránt van élet, akkor biztos, hogy mindkettőn van széndioxid.

Abból, hogy a Földön és a Marson egyaránt van víz, légkör és az évi átlagos hőmérséklet bizonyos minimális értéket elér, kisebb valószínűséggel következik, hogy mindkettőn van élet, mint abból, hogy mindkettőn széndioxid is található.

Megjegyezzük, hogy mind az indukciós, mind az analógiás következtetést a valóságban jóval egyszerűbb sémák szerint végezzük, és kevesebb premisszával dolgozunk, mint az említett példákban. De ezekben az esetekben is rendszerint hallgatólagosan fel kell tételeznünk a hiányzó premisszák érvényességét ahhoz, hogy új ismereteink alapján megnövekedjék a hipotézis valószínűsége.

Az indukciós és az analógiás következtetéseken kívül vannak más valószínűségi következtetések is. Ilyen valószínűségi következtetést kapunk pl. a T4. tételnek megfelelően, amelynek sémája a következő:

$$\text{III.}\quad \frac{P(k/a \vee b) = 1,\ P(\bar{k}/\bar{a}) > 0,\ P(\bar{b}/\bar{a}) < 1}{P(\bar{k}/a) < P(\bar{k}/\bar{a} \wedge \bar{b})}\ .$$

A valószínűségi következtetés ezen formáját a következő példával szemléltetjük: Jelentse a azt, hogy a túl sok eső esett, b azt, hogy a növényi kártevők elszaporodtak, és k azt, hogy rossz lesz a termés. A III. sémának megfelelően az alábbi valószínűségi következtetést kapjuk:

Ha túl sok eső esett, vagy a növényi kártevők elszaporodtak, akkor biztos, hogy rossz lesz a termés.

Ha nem esett túl sok eső, akkor nincs kizárva, hogy a termés nem lesz rossz.

Ha nem esett túl sok eső, akkor nem biztos, hogy a növényi kártevők nem szaporodtak el.

Abból, hogy nem esett túl sok eső, kisebb valószínűséggel következik az, hogy a termés nem lesz rossz, mint abból, hogy ezenkívül még a kártevők sem szaporodtak el.

*

Befejezésül kiemeljük, hogy a valószínűségi logika a modern formális logikának egyik ágazata. Formális logikának kell tekintenünk, mert az ítéletek konkrét tartalmától elvonatkoztat, és csak bizonyos formális tulaj-

donságait (egyik ítéletnek egy vagy több más ítéleten alapuló bizonyítottsági fokát, az ítéletek szubjektum-predikátum szerkezetét, a szubjektumok és a predikátumok terjedelmét stb.) veszi figyelembe. A valószínűségi logika, mint a modern formális logika általában, nem foglalkozik olyan problémákkal, mint az ítéletek létrejötte az emberi tudatban (tükröződés), az ítéletek igazságának bizonyítása a gyakorlat tényei alapján. Mindezek az ismeretelmélet és a módszertan területére tartoznak.

A legutóbbi időkig a marxizmus alapján álló logikusok viszonylag keveset foglalkoztak a logikai valószínűség problémájával. Ezzel kapcsolatos az a tény, hogy a valószínűségi következtetéseket nem tárgyalták olyan tudományos igénnyel, mint a logikailag biztos konklúziókat nyújtó következtetéseket. Megjelölik ugyan az olyan valószínűségi következtetések szabályait, mint az indukciós és az analógiás következtetés, de nem igazolják, hogy ezek a szabályok ténylegesen elégségesek a konklúzióként nyert hipotézisek valószínűségének megnöveléséhez új tények megállapítása esetén. Ezt a feladatot véleményünk szerint a valószínűségi logika segítségével meg lehet oldani.

Annak ellenére, hogy a valószínűségi logikával kapcsolatban még számos kérdés nem kellően tisztázott, megállapítható, hogy bizonyos területeken a kétértékű formális logikával szemben számos előnnyel rendelkezik, és így megérdemli, hogy a marxista logikusok is vizsgálat tárgyává tegyék, és megtisztítsák azoktól az idealista interpretációktól, amelyek eddigi fejlődése során hozzátapadtak.

ВЕРОЯТНОСТНЫЕ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ

Ласло Харшинг

Логическая вероятность — одна из интерпретаций так называемого абстрактного вероятностного calculus-a. Логической вероятностью называется степень доказанности суждений, основывающаяся на других суждениях. Логика вероятности — одна из отраслей современной формальной логики, считающая своей задачей обозначение условий, достаточных для того, чтобы в случае расширения наших знаний возрастала степень обоснованности истинности гипотез, полученных с помощью так называемых вероятностных умозаключений (индуктивных, умозаключений по аналогии и т. д.).

PROBABLE INFERENCES

by L. Hársing

Logical probability (necessity) is an interpretation of the so-called abstract probability calculus. Logical probability means in the author's view the degree of proof based on a judgment other than the one under consideration. The pertinent logical discipline is one of the branches of modern formal logic and its task is to determine the conditions sufficient in case of increasing our knowledge to enlarge the basis for hypothetical truths derived from probability (inductive, analogical, etc.) inferences.

W. James pszichológiai nézeteinek elemzéséhez

VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA

I. W. James helye a pszichológia történetében

W. James a modern kísérleti lélektan egyik úttörője. Gondolatainak teljes értéke, gazdagsága csakis a pszichológia fejlődéstörténetébe ágyazva tárul fel előttünk.

„A pszichológiának hosszú a múltja, de rövid a története" — mondja Ebbinghaus, arra a tényre utalva, hogy a lélektan viszonylag későn, a XIX. század végére vált önálló tudománnyá. Ennek sok egyéb között két fő oka van. Az egyik a lélektani kutatás tárgya: az emberi pszichikum bonyolultsága ami a többi között azzal jár, hogy az egyes vonatkozásai nem egyszerre és nem közvetlenül válnak hozzáférhetőkké a tudományos kutatás számára, s így egynek-egynek a kiemelésével, túlhangsúlyozásával könnyen születik torz kép a pszichikumról mint egészről. A másik fő ok az, hogy a „lélek", a „tudat" tanulmányozása sokkal közvetlenebbül veti fel a legfőbb világnézeti kérdéseket, mint az anyagi világ más területeinek (pl. a mennyiségi viszonyoknak vagy a kémiai elemek sajátosságainak) tanulmányozása, és így már akkor is sürgetően jelentkezik a „lélek", a „tudat" lényegének általános magyarázatára, szintetikus összefoglalására irányuló igény és törekvés, amikor a tudomány még messze jár attól, hogy adekvát szemléletet és megfelelő specifikus kutatási eszközöket szolgáltasson a feladat tényleges megoldásához. Ennek következtében az egész újkori lélektani vizsgálódás, akár racionalista, akár empirista nézőpontban közeledett tárgyához, szükségképpen elvont, spekulatív volt. Ez abban is megnyilvánult, hogy mint minden viszonylag későn kialakult tudományág, a lélektan is sorra a már fejlettebb tudományágak analógiájára dolgozta ki, alkotta meg tárgyának az elméleti képét (így találkozunk rendre a tudati jelenségek „mechanikájával", „fizikájával", „kémiájával" stb.).

Az emberi lélek, az emberi természet tényleges megismerésének vágya a XVI—XVII. században éledt fel. A lélek, illetve a lelki funkciók kérdéseit mint tudományos — nem pedig mint a vallásos-misztikus dogmatikai — problémát elsőnek Descartes fogalmazta meg. Azzal a felfogásával, hogy a lélek a tudattal, a gondolkodással egyenlő, s mint ilyen önálló szubsztancia, a *racionalista tudatlélektan* megalapozója lett. Szerinte a lélek legfőbb funkciója, szubsztanciális attribútuma, ami által leginkább különbözik a „res extensa"-tól: a tudat.

Tőle indult tehát ki (majd Spinozával és Leibnizcel mint legnevezetesebbekkel folytatódik) a lélektan racionalista vonala, amely a tudatot mint önálló, az anyagitól független szubsztanciát (ill. Spinozánál attribútumát) kutatta, s elsősorban logikai-filozófiai módszerekkel, ill. a már ismert természettudomá-

nyos törvényszerűségek analógiájára próbált következtetni a tudat általános törvényszerűségeire. Eközben számos értékes felismeréshez jutott (pl. Descartes a szenvedélyek tanában, ill. „mechanikájában" felismerte bizonyos lelki jelenségeknek a fiziológiai folyamatokkal, az életjelenségekkel való összefüggését, Leibniz racionális megfontolásokból eljutott a „tudattalan" szférája létezésének felismeréséig stb.), tartalmas és értékes ellenvetésekkel érvelt a lélektan empirista vonalának egyoldalúságai ellen. A racionalista tudatlélektan szorosan összefüggött a filozófiai racionalizmussal, legközvetlenebbül az idealista válfajával. A filozófiai racionalizmus ismert törekvése, hogy a tudományos megismerés megbízhatóságának logikai ismérveit, az általánosságot és a szükségszerűséget a tapasztalattól függetlenítse, kizárólag az észből vezesse le, továbbá, hogy — mindent feloldva az észben — „intellektualizálja" a pszichikumot. A hozzá kapcsolódó racionalista lélektan azonban, amikor a tudat öntörvényűségét tételezi fel, s így mint önálló lényeget kutatja, már kiindulásánál éppen azoktól az összefüggésektől vágja el magát, amelyekben a tudat igazi lényege megnyilvánul. Ezért útja — közeledve a XIX. századhoz — egyre inkább zsákutcába, üres teoretizáláshoz vezetett.

Az újkor másik fő lélektani irányzata az *asszociációs pszichológia*. Tudatlélektan ez is, amennyiben továbbra is a tudati jelenségek vizsgálatát tartja feladatának. De az empirizmus talajáról kiindulva a tudatot nem tekinti önálló szubsztanciának, s a tudattartalmak eredetét kutatja. A tudattartalmak legkisebb, tovább már nem bontható elemét a képzetek különböző kapcsolódásaiban látja, s ez utóbbiakból következtet a lelki élet szerinte alapvető törvényszerűségre, az asszociáció törvényére. Ez az irányzat, mint ismeretes, Locke-kal kezdődik, alaptörvényére azonban — mely a további fejlődés szempontjából a legértékesebb — Hume világít rá. Szerinte a lelki életben csak benyomások és képzetek találhatók, működésének pedig egyetlen törvénye az asszociáció, amely vagy a hasonlóságon, vagy a tér- és időbeli érintkezésen, vagy az oksági kapcsolaton alapul.

Az asszociációs lélektan különböző variációi hol a fizikai jelenségek (Hartley), hol a kémiai jelenségek (J. St. Mill), hol a fiziológiai jelenségek (Cabanis) analógiájára egyetlen alapelvre próbálják visszavezetni a tudat jelenségeit. Ez a mechanisztikus tendencia azonban olyan problémák elé állítják őket, amelyeket pusztán az empirizmus talaján, a képzeteknél mint elemi építőköveknél megtapadó atomisztikus szemléletükkel megoldani nem tudnak. Képtelenek pl. a tudat aktivitásának magyarázatára, hiszen a magasabb rendű tudati jelenségeket, így az értelmet és az akaratot is, feloldják a képzetasszociációkban.

Részben egy termékenyebb pszichológiai szemlélet kialakításának kísérleteként, részben a biológia hatására jelenik meg Spencernél a fejlődés gondolata, amely a figyelmet az egyén és környezet kapcsolatára irányítja. Az asszociációs pszichológia mechanisztikus alaptendenciáján azonban ő sem lépett túl, csak a képzetek asszociációit érzések és érzésviszonyok asszociációival helyettesítette. Végső soron tehát az asszociációs pszichológia sem volt képes a spekulatív, „filozófiai" jelleg leküzdésére.

Ahhoz ugyanis, hogy a lelki jelenségekről olyan ismereteket, tapasztalatokat szerezzünk, amelyekből adekvát, általános érvényű következtetéseket vonhatunk le, nem elégségesek pusztán a filozófia eszközei. A lélektannak „magára kellett találnia", meg kellett lelnie saját, specifikus kutatási eszközeit.

E tanulság felismeréséhez s főként megoldásához elsősorban a tudomány további fejlődése segítette a pszichológusokat — egyrészt az agyfiziológiáé, másrészt az érzékelésfiziológiáé és érzékeléspszichológiáé.

Az agyfiziológia fejlődésében az hoz komolyabb fordulatot, hogy egy divatos áltudomány, a frenológia ellensúlyozására megindul az agy szerkezetének ún. lokalizációs vizsgálata.

Attól kezdve, hogy Broca 1861-ben megtalálta a beszéd agyi centrumát, 20 év alatt, a különböző pszichikus funkciók agyi lokalizációját kutatva, lényegében feltérképezték az agyat. Ennek eredményeként világossá vált, hogy minden pszichikus funkciónak megvan a maga agyi képviselete. Szaporodtak a különböző érzékelésfiziológiai és érzékeléspszichológiai vizsgálatok is. Egyre többen lépnek fel az önálló lélektan követelésével, 1860-ban megjelenik Fechner „Pszichofizikája"-ja. Ez egy csapásra fordulatot hoz a lélektani szemléletben azzal, hogy első ízben választja tudatosan a kísérleti módszert a lélektani kutatás alapmódszeréül. A szó igazi értelmében önálló lélektanról azonban még jó ideig nem beszélhetünk, hiszen a pszichofizikai alaptörvényt egzakt matematikai formában megfogalmazó pszichofizika még maga is hamis filozófiai alapfeltevésen, a test és lélek merev dualizmusán áll.

Fechner fellépésével tulajdonképpen az a korszak kezdődik a pszichológia történetében, amely minden tudományág fejlődésében szükségszerű és létjogosult: az elemi összefüggéseket, a tényanyagot feltáró és összegyűjtő szakasz. Az alighogy önállósodott lélektan területén kialakulnak a kutatási irányzatok (pszichotechnika, fiziológiai lélektan, tartalmi, aktus-, funkcionális stb. lélektan). S alig van közöttük olyan, amelynek szemléletében vagy módszerében ne lenne értékes, megszívlelendő és megtartandó mozzanat. Csakhogy az „általánosítás" már hagyománnyá vált: mindegyik irányzat abszolutizálja a maga „szempontját", s ezzel de facto korrekciókra szorul, amelyeket viszont egy másik irányzat hoz „alapmotívumként" magával.

A pszichotechnika és az agyfiziológia fejlődésével előkészített, kísérleti, egzakt természettudományos módszerrel dolgozó lélektan követelését W. Wundt mondja ki legerélyesebben. Jelszava ismert: lélektant — „lélek" nélkül! A lélektan tudományát el akarja határolni mind a racionalista „metafizikai" lélektantól, mind a pszichológia locke-i értelmezésétől, a „belső tapasztalás" tudományától, az utóbbival szemben azt hangsúlyozva, hogy a természettudományok és a lélektan különbsége csak a tapasztalás tárgyainak különböző szemléleti módjából ered. Wundt szerint a lélektan tárgya az emberi élmények és törvényszerű kapcsolataik vizsgálata. Ezek szerinte ugyan szubjektív, az emberben végbemenő folyamatok, de ugyanakkor önálló, objektív és változó lelki tartalmak is, amelyek a kísérleti módszer segítségével megközelíthetők és elemezhetők. A „tudati elemek mint építőkövek" kutatása tehát tovább kísért, és a már ismert eredményt, a lelki élet leegyszerűsítésének káros tendenciáját hozza magával (munkássága végén ezt már Wundt is felismerte). A pusztán a lelki tartalmakra szorítkozó elemzés mögött tulajdonképpen „csak" két dolog veszett el szem elől: az ember, a személyiség mint a lelki élet hordozója, továbbá — „önállóságuk" hangsúlyozásával — a tulajdonképpeni funkciójuk. Ennek ellensúlyozásaképp jelenik meg az aktus-lélektan (Brentano), amely felhívja a figyelmet arra, hogy a lelki jelenségek mindig valamely tárgyra irányulnak, ugyanakkor azonban mostohán bánik a kísérleti módszerrel, sőt határozottan a szélsőséges fenomenológiai lélektan felé mutat.

Itt kapcsolódott bele e fejlődési vonalba W. James, a kísérleti lélektan egyik úttörője.

William James (1842—1910) egy személyben volt filozófus, pszichológus és fiziológus. Már ez is mutatja, hogy szemléletét, tudós-egyéniségét számos, gyakran ellentétes tényező, hatás formálta. Erősen intuitív gondolkodó lévén, lelkesen fogékony volt az általa művelt tudományágak — elsősorban a pszichológia — minden új jelensége, fejlődési problémái iránt. Sokkal inkább törekedett a dolgok megértésére, mint elvont és végleges magyarázatukra. Nagyrészt ennek köszönhető, hogy fejlődésében — mind a hivatásul választott életpálya, mind az eszmei álláspont tekintetében — többször is irányváltoztatásra kényszerült.

Bár a Jamesre mint filozófusra ható impulzusok szervesen összefonódnak azokkal, amelyek James pszichológiai nézeteit determinálták, a továbbiakban megkíséreljük — célunknak megfelelően — az utóbbiakat kiemelni, természetesen valamennyire körvonalazva James fejlődésének egészét.

A fiatal James világnézetére alapvetően egy teológus és egy tudós hatott. A teológus nem más, mint jómódú, puritán atyja, miszticizmusra hajlamos, Swedenborg-követő, lutheránus lelkész. Így mint életrajzírói kiemelik, James már a szülői háztól hozta magával a vallásos érzést, a teológiai problémák iránti érdeklődést és a békülékenységet — ezek a tulajdonságok elsősorban filozófiai felfogásában jelentkeznek. A tudós pedig J. L. Aggasiz, a hírneves svájci származású amerikai zoológus, akinek James — miután bejárta Európát (Párizsban festőnek készült, majd német egyetemeken a német filozófiával, orvostudománnyal és pszichológiával ismerkedett), és csalódottan térve vissza hazájába a természettudományos pályát választotta — a Harward-egyetemen tanítványa lett. Itt szerzett orvosi és természettudományi képzettséget, s ugyanitt lett 1872-től az anatómia és a fiziológia, majd 1880-tól a filozófia, 1889-től pedig a pszichológia tanára.

Agassiz James szemében — egyik életrajzírója és barátja, Flournoy tanúsága szerint — mint természettudós maga a példakép volt, lévén ő is a spekulatív filozófia és általában a spekulatív elmélkedés ellenfele, a „tapasztalat" embere. Az empirikus gondolkodásmód kultuszát hirdette, a pozitivizmus lelkes híve volt. Jelszava: „Forduljanak a természethez, vegyék kezükbe a tényeket, figyeljenek, lássanak önmaguk." (X/26.)

Az agassiz-i szemléletmód vonzása és az elvont német filozófia taszítása hatására James is a pozitivizmushoz, természetesen még első, klasszikus formájához csatlakozott. Mindenekelőtt jó természettudós kívánt lenni — eszményképe az a természettudós volt, aki szaktudományában a pozitivizmus normáit érvényesíti.

Miért érezte mégis a klasszikus német filozófiát a ténylegesnél elvontabbnak, üresnek, idejétmúltnak? Miért nem ismerte fel Kantnál a pozitivizmus alapvetését?

Azért, mert James „amerikai" módon közeledett a német filozófiához. Nem vonhatta ki magát a századvégi kapitalizmus rohanó tempójú északamerikai polgárságának, polgári értelmiségének aktivitása, életérzése és józan, gyakorlati gondolkodásmódja hatása alól. E társadalmi rétegnek — hasonlóan az európai polgársághoz — nyilván szintén problémát jelentett az ún. társadalmi, kulturális és tudományos értékek — tényleges vagy vélt — megingása. De könnyedébben dolgozta ki a maga védekező-ellensúlyozó mechanizmusait. Elméletileg meghirdette a társadalom megmentésére a maga jelszavait („intelli-

gent control of human behavior", „intelligent control of the social process") és *gyakorlatilag* kialakította azt a kényelmes sztereotip reakciómódot, amelyet korábban Peirce, később James *elméletileg* is megfogalmazott. Vagyis azt, hogy a gondolatok, illetőleg az elméletek értéke kizárólag a számunkra való jelentésükkel, gyakorlati hasznosságukkal mérhető.

James a lelki jelenségek értelmezése terén a tradicionális filozófiai koncepciók közül ekkor még leginkább a dualizmussal rokonszenvezett: 1890-ben írt általános lélektanában a dualizmust vallotta a lelki jelenségek értelmezése elvi kiindulópontjának. Ez különben egybevágott a világ monista magyarázataival szemben korábban is megnyilvánult idegenkedésével, elutasítással. (A hegeli-idealizmussal éppúgy szemben állt, mint a darwinizmust ellaposító, biologizáló Spencer-féle materializmussal.)

Később ez az idegenkedés filozófiai tanítómesterei, a neokriticista Charles Renouvier, de főként az irracionalista Bergson hatására tudatos pluralista meggyőződéssé vált, abban az értelemben, amely elvileg lehetetlennek tartja a világ sokminőségű jelenségeinek egységes voltát, egyetemes törvényszerűségeknek a létezését és a világ ezek alapján való magyarázatát.

Ezzel párhuzamosan egyre inkább elégtelennek, „kinőtt ruhának" érezte a dualizmust a pszichológia terén is, s a századfordulón, részben Wundt és Bergson, részben közvetlenül Mach hatására, a pozitivizmus újabb formájával, a machizmussal cserélte fel. Le kell szögeznünk, hogy itt nem a pozitivista nézőpontban bekövetkezett fordulatról van szó, hanem csak a korábbi pozitivista és pluralista tendenciák kiteljesedéséről. James azt az „újdonságot" üdvözölte lelkesen, amely a lelki jelenségek értelmezésében a pozitivizmus klasszikus, első formájánál közvetlenebbül érvényesítette a pozitivista, végső soron szubjektív idealista nézőpontot.

Természetesen továbbra is kérdés, mi vitte a pszichológus Jamest a lelki jelenségek dualista értelmezésének talajáról a machizmus táborába? Illetve mivel ez nem csak James elszigetelt, egyéni lépése volt, általában minek köszönhető a machizmus növekvő térhódítása a századfordulón a James—Wundt-típusú pszichológusok között? Hiszen ezek a kutatók (mint már említettük, és mint konkrétan Jamesnél is látni fogjuk) egzakt természettudományos alapon művelt, „filozófia nélküli" önálló lélektan-tudományt akartak, annak létrehozásán fáradoztak, miért hódoltak be viszonylag oly gyorsan egy *filozófiai* koncepciónak?

Az okok itt is összetettek és — a pszichológia terén — sajnos kevéssé elemzettek. Bizonyos, hogy korántsem pusztán a filozófia területén keresendők, hanem azokban az általános jelenségekben, amelyek széles polgári értelmiségi körökben segítették elő a pozitivizmus és az irracionalizmus terjedését. Ilyen volt a többi között a tudományos fogalmaknak és koncepcióknak a tudományok felgyorsult, intenzív fejlődésével elkerülhetetlenül együttjáró átértékelődése, továbbá a polgári értelmiség jelentős részének az egyrészt szinte vérévé váló óvatossága, előítélete az erősebb munkásmozgalom elvi-ideológiai bázisát képező dialektikus és történelmi materializmussal szemben, s másrészt ugyanakkor szembetűnő — társadalmilag viszont teljesen érthető — kritikátlan fogékonysága mindenféle harmadikutas „izmus" iránt.

Nem lenne értelme itt, a terjedelem megszabta szűk keretek között röviden, elnagyoltan foglalkozni a pozitivizmus újabb formái terjedésének általános okaival, Lenin a „Materializmus és empiriokriticizmus" c. művében behatóan és részletesen elemezte ezeket. Sőt ezen túlmenően példamutatóan

elemezte azokat a különös okokat is, amelyek a fizika fejlődésének adott szakaszán ideiglenesen kedveztek a machizmusnak. E különös okok feltárása a pszichológia terén azonban nagyrészt még csak feladat. Mi vázlatosan a következőket emelnénk ki:

1. Amiről már szólottunk: a főbb — részben idealista, ill. dualista, részben mechanikus materialista indítású — lélektani irányzatok terméketlensége, csődje a XIX. sz. közepén, ugyanakkor a lélektan önálló arculatának kirajzolódása az agyfiziológia, a pszichofizika és a kísérletes, fiziológiai lélektan fejlődésével.

2. Jamesék kiábrándulása és szembekerülése a hagyományos lélektani irányzatok és a mögöttük álló kompromittálódott, berozsdásodottnak, idejétmúltnak érzett és ítélt filozófiai irányzatokkal, illetve helyes orientálódása a kísérletes fiziológiai lélektanra, lelkesedése az önálló lélektan ügyéért.

3. Tény, hogy ez időben a machizmus a polgári pszichológusok számára azt az egyedüli (általuk egyedül ismert) filozófiai koncepciót jelentette, amely tiszteletben tartotta a lélektan önállósulási törekvését, nem fenyegette elnyeléssel, lehetőséget nyújtott a kísérletes lélektan fejlődésének szorgalmazására, sőt a lelki jelenségek konkrét tanulmányozása (és nem a végső filozófiai kérdések!) terén bizonyos fokig eredeti kérdésfeltevésekre. (Vegyük hozzá, hogy a dialektikus materializmus igazi tartalmában a kutatók előtt ismeretlen maradt, s így hajlamosak voltak arra, hogy a metafizikus materializmussal azonosítsák.)

4. Ugyanakkor a machizmus azt is lehetővé tette, hogy az „objektív" természettudományos szemlélet, látszólagos „világnézeti semlegesség" talajára helyezkedhessenek. Ez a „semlegesség" pedig ugyanakkor biztosította a pluralista meggyőződés fenntartását, az objektum-szubjektum viszonyában a materialista determinizmus elvetését, rugalmassága pedig végső soron a szubjektív idealista tendenciák érvényesítétét is.

5. A pszichológiai kutatás fejlődésének e szakaszán a kutatók többsége még őszintén hitte, hogy a lelki jelenségek egzakt, tudományos vizsgálatához elegendő a kísérletes, fiziológiai oldalról történő megközelítés, a természettudományos szemlélet. Fel sem merült előttük az emberi pszichikum lényegének mélyebb vonatkozása, társadalmi determináltsága tisztázásának szükségessége, a tudatnak a valósághoz való megismerő viszonyát valló felfogásokat pedig pusztán az elavult pszichológiai irányzatok terhes, visszahúzó hagyatékának tartották. Mindez egybevágott a machizmus törekvéseivel. Észre sem vették, hogy éppen ezért esnek — mégpedig regresszív — filozófiai koncepció (biologizmus, machizmus) áldozatául, s — szabadulni akarván a filozófiától — a lelki jelenségeket egyoldalúan, csak a fiziológiai folyamatok síkjáról közelítik meg. A pszichológia történetének megszívlelendő tanulsága, hogy a lelki jelenségek lényegének értelmezésében az „alulról" a fiziológiai folyamatok felől kiinduló biológiai materializmus nem zárja ki a szubjektív idealizmust sőt — konzekvensen végig vive — szükségszerűen oda vezet.

Hogyan, milyen eredményekkel realizálódik mindez konkrétan a jamesi pszichológia területén.

James a pszichológia terén is mindenekelőtt jó természettudós akar lenni, amivel az absztrakcionizmus (amelyen a pszichológiában a racionalista tudatlélektant értette) összeegyeztethetetlen. Ezért elveti azokat az elképzeléseket, amelyek a tudatot mint önálló szubsztanciát, önálló „eszmei" létezőt tételezik. Ugyanaz a gondolat fogalmazódik meg benne, mint Wundtban: lélektant — „lélek" nélkül!

De legalább annyira idegenek számára az asszociációs pszichológia mechanisztikus atomizáló tendenciái is. Ma is elfogadható az a jellemzés, amelyet ezen irányzat egyoldalú tudatfelfogásáról adott: „Egy befolyásos lélektani iskola megkísérelte, hogy a határvonalak pontatlanságát elkerülje, s hogy a dolgokat élesebb elemzéssel pontosabbnak, tudományosabbnak tüntesse fel. Ez iskola szerint a tudatmezők bizonyos számú egészen meghatározott elemi állapotokból állanak, amelyek vagy mechanikusan vannak egy képbe összefűzve, vagy kémiailag vegyülve. Egyes gondolkodók, így Spencer és Taine szerint ezek a lelki állapotok végül elemi pszichikai részecskékre vagy a lelki anyag (mindtuff) atomsúlyaira bomlanak, amelyekből aztán az összes közvetlenül ismeretes szellemi állapotok fel volnának építhetők." (III/10.) Pszichológiai főművében pedig különösnek és irracionálisnak jellemezte azt az elképzelést, amely a lelket elemetáris, ravaszan működő képességek láncolatából állónak fogja fel. (I)

Nemcsak a pszichológia tárgyának, hanem módszerének megítélésében is szembekerül a korábbi irányzatokkal. Nem ért egyet a korábban egyedül adekvátnak, célravezetőnek ismert, az introspekciós (önbeszámolókon alapuló) módszer kizárólagos alkalmazásával sem, mert felismeri legfőbb fogyatékosságát, azt ugyanis, hogy általában figyelmen kívül hagyja, hogy az emberek nem olyanok, mint amilyeneknek magukat képzelik.

Jól ítéli meg a helyzetet, amikor csatlakozik minden olyan törekvéshez, amely *önálló lélektant* követel, ugyanakkor viszont — az aktus-lélektannak (pl. Brentanóval) szemben — hangsúlyozza, hogy *megteremtésének útja csakis a kísérleti lélektan kiépítése lehet.* (Itt jegyezzük meg, hogy Amerikában ő állított fel elsőnek pszichológiai laboratóriumot 1875-ben.)

Jamest az a felismerés vezeti, hogy a pszichológiát fel kell szabadítani a filozófia hatása alól, és természettudománnyá kell tenni. Elégedetten és tudatosan vallja magáról, hogy a lelki jelenségek leírásával foglalkozik, pozitivista szemlélettel a természettudományok látásmódját („the point of view of natural science") érvényesíti műveiben.

1890-ben megjelent főművében Wundthoz hasonlóan mint természettudományt jellemzi a pszichológiát. „A pszichológiát e könyvben természettudományként kell tárgyalnunk" — írja (I) 5.) „... ez a szigorúan pozitivista szemléletmód könyvem egyetlen olyan jellemzője, amelyet hajlandó vagyok eredetinek tartani." (I/6.) „A pszichológia mint természettudomány ugyanolyan részleges és ideiglenes módon bánik a dolgokkal, mint a fizika vagy a többi természettudomány." (I/6.)

A pszichológia tárgyáról ugyanitt így vélekedik: „A pszichológia a lelki életről, a lelki élet jelenségeiről és tartalmairól szóló tudomány. Lelki jelenségeken olyan dolgokat értünk, mint érzelmek, észlelések, kedélyváltozások, megismerési aktusok, logikai megfontolások, elhatározások, akarati cselekvések és ehhez hasonlók. ‚Magyarázatuknak' természetesen magukban kell foglalnia okaik, feltételeik és közvetlen követelményeik tanulmányozását, amennyiben ezek megállapíthatók." (I/1.)

James nem közelíthette volna a pszichológiát a természettudományokhoz, ha nem ismeri fel és nem állítja előtérbe a lelki jelenségek idegfiziológiai megalapozottságát. Ezért szerves és lényeges része koncepciójának a sokatvitatott „nincs pszichikai idegfiziológiai nélkül" jelszó, amely pedig a pszichológia önállósulásának történelmi folyamatát tekintve legalább annyira indokolt és hatásos volt, mint a wundti jelszó.

Ugyanakkor James abbeli törekvésében, hogy bábáskodjék az önálló, egzakt, tudományos alapon álló pszichológia létrehozásában, túlságosan előtérbe állott a módszer problémája, és háttérbe szorult a tudat specifikumának s a valósághoz való viszonyának mélyebb tisztázása.

A pszichológia fejlődésének akkori fokán ez bizonyos fokig természetes, hiszen e periódusban a fejlődés kulcsa az volt, hogy a pszichológia elhatárolódjék a filozófiától, és közeledjék az agyfiziológiához. Jamesnél azonban annyira előtérbe állott a pszichofiziológiai probléma, hogy nála komolyabb formában, mélyebb tanulmányozás igényével fel sem vetődött a pszichikum és külvilág, a pszichikum és társadalom problematikája. Sőt, már a „The Principles of Psychology"-ban határozottan leszögezi: mivel a pszichológia empirikus tudomány, nem is feladata azt vizsgálni, hogy a lelki jelenségekben levő tudás ismeret az objektum és a-szubiektum közötti viszony-e. Ez az ismeretelmélet, problémája, mely ezt a kérdést racionálisan közelíti meg, ellentétben az empirikus „leíró" jellegű pszichológiával, amely ezt nem vizsgálja. James tehát nem ismerte fel, hogy a pszichológia tárgyának specifikumához mint lényegi vonatkozás hozzátartozik a tudatnak a valósághoz való megismerő viszonya.

Felismerte viszont azt, hogy a pszichológiát közelebb kell hozni a gyakorlati élet követelményeihez. James mindig is érzékenyen reagált a gyakorlati életből jövő impulzusokra. Az amerikai életforma ebben az időben hívta fel a kutatók figyelmét arra, hogy ki kell dolgozni bizonyos gyakorlati segédeszközöket a rátermettség, a képesség felismerésére.

Az általános lélektan, a neveléslélektan és általában az alkalmazott lélektan szempontjából egyaránt érdekes és hasznos az a jamesi gondolat, amely tagadja a képességek abszolutizálását, ami a korábbi tudatlélektannak és az asszociációs pszichológiának egyaránt sajátossága volt: „. . . világos, hogy a *képesség* nem *abszolúte* létezik, hanem *meghatározott feltételek között hat*, és ezen feltételek megtalálása a pszichológia legérdekesebb feladatává válik." (III/22.)

Valóban, az egyik legjelentősebb alkalmazott lélektani tudományról, a neveléslélektanról nem is beszélhetünk mindaddig, amíg a képességeket abszolutizáló nézeteket fel nem számoltuk. Hiszen egyik legfontosabb feladata azoknak a feltételeknek a tanulmányozása és kialakítása, amelyek között az öröklött hajlamokból szükségszerűen kifejlődnek meghatározott képességek. Természetesen a személyiséglélektan sem boldogulhat, ha nem veszi figyelembe, hogy a képességek nem velünk születettek, hanem csak adottságokból, meghatározott körülmények hatására fejlődnek ki.

James az általános pszichológiai ismereteket — a pedagógián keresztül — a célszerűbb és tervszerűbb nevelésben kívánta hasznosítani. A nevelésnek aktív programot adott, azt tartotta, hogy az „az ember megtartására irányuló szerzett szokásoknak és a cselekvésre való hajlandóságnak a szervezése". (III/17.)

A természettudományokhoz való közelítés, a kísérleti fiziológiai lélektanra való orientálódás, valamint a gyakorlati élet követelményeihez való hangolás számos új és értékes gondolattal gazdagította a pszichológiát, előrelendítette fejlődését. Ilyen értékes meglátása volt Jamesnek pl. az, hogy a tudat aktív, dinamikus folyamat, hogy a tudati folyamatok fiziológiailag megalapozottak. Ilyen új és hasznos felismerése volt az is, hogy a tudat konkrét személyiség tudata, s mindig csak az élő, konkrét emberhez tartozó jelenség-

ként tanulmányozható. Ez a gondolat a pszichotechnikából fel sem merülhet, és még Wundtnál is hiányzott.

Új színt és építőkövet jelentett a pszichológia fejlődésében a lelki jelenségek gyakorlati oldalának hangsúlyozása, az a gondolat, hogy a tudati jelenségek irányítóan hatnak a magatartásra, a cselekvésre, lényegi vonatkozásuk tehát a funkcionális lélektan megalapozójának tekinthető. A tudatnak a cselekvést, viselkedést irányító szerepe azonban Jamesnél bizonyos egyoldalúsággal hangsúlyozódott, s ezáltal lehetőséget adott a viselkedés-lélektan, a behaviorizmus kialakulására.

Végül új a lelki jelenségek komplex voltának, egész jellegének a megsejtése, ez a gondolat később az alaklélektanban teljesedik ki.

II. W. James tudatfelfogása

James pszichológiai munkásságának legeredetibb része a tudat (az ő kifejezésével: tudatfolyam, tudatáramlás) sajátos interpretációja. Épp ezért térünk ki részletesebben tudatfelfogásának elemzésére. Az egységes értékelés, ítélet nem könnyű, hiszen itt is helyes meglátások, pozitív törekvések keverednek a polgári életforma nyilvánvalóan reakciós ideológiai sablonjaival, és éppen ezért itt is csak részmegoldásokig jut el, a teljes megoldás szintjéig még nem.

James tudatfelfogásának vizsgálatához elsősorban a „The Principles of Psychology" c. főművét és az „Essays in Radical Empiricism" c. tanulmánykötetben megjelent, az 1904-es római kongresszuson elhangzott „Létezik-e tudat" c. értekezését vettük alapul. A két írásban kifejtett álláspontok — Jamesnek a dualizmustól a machizmushoz történő fejlődéséből következően — nem teljesen azonosak, főbb vonásaikban azonban megegyeznek.

A jamesi tudatfelfogás már fentebb kiemelt újszerű sajátosságai a legszorosabban összefüggnek egymással, mi azonban a jobb megértés és a differenciáltabb elemzés számára most kinagyítjuk őket a kép egészéből.

1. *A tudat mint önálló eszmei szubsztancia tagadása*

James a „lélek" idealista fogalmával együtt a tudat azon interpretációját is elvetette, amely a klasszikus pszichológia idealista racionalista vonalát jellemezte. A tudatnak mint önálló eszmei szubsztanciának ez a tagadása nyilvánul meg abban, hogy hangsúlyozza a pszichikai idegfiziológiai megalapozottságát: „Minden lelki jelenség közvetlenül valamilyen testi tevékenység következménye . . . Valamely tudati állapot közvetlen feltétele: meghatározott módon végbemenő történés az agyféltekében." (I/5.) Felfogását legpregnánsabban jelszava fejezi ki: „nincs pszichikai idegfiziológiai nélkül".

Jamest e jelszóért napjainkig erősen bírálják, mondván, hogy teljesen téves álláspontot fejez ki. (Pl. XVI.)

Nézzük meg közelebbről ezt a kérdést.

Tudománytörténeti szempontból nézve kétségtelen, hogy e jelszó a korábbi idealista racionalista pszichológia, a pszichikai önállósítása, abszolutizálása ellen irányult — és ez vitathatatlan érdeme. Erről szólva írja James: „A régi racionális pszichológia legnagyobb hibája, hogy a lelket mint abszolút szellemit kezelte." (I/2.) James nem azzal követte el a hibát, hogy 1890-ben, az önálló pszichológia kiépítésekor a pszichikai és idegfiziológiai elválaszthatatlanságot hangsúlyozta. Ma már kétséget kizáróan tudjuk, hogy minden lelki

jelenségek átélésekor meghatározott folyamat megy végbe valahol a központi idegrendszerben. (XIII.)

James ott tévedett, hogy a pszichológiai kutatás tárgyát más természettudományok tárgyával analógnak tekintette, teljességgel figyelmen kívül hagyva az emberi pszichikum *társadalmi* determináltságát.

Ez, bármennyire sok részigazság meglátását is tette lehetővé, végül is szükségszerűen félrevitte a pszichológiai kutatás irányát, s a pszichológia alapproblémáját pszichofiziológiaivá változtatta. Így a kutatás az objektum (a külvilág, ezen belül döntően a társadalom) és szubjektum kölcsönhatásának tanulmányozása helyett a szubjektum pszichikai és fiziológiai folyamatainak *önmagába zárt* vizsgálatára szűkült.

Ezzel kapcsolatban Rubinstein helyesen és logikusan állapítja meg, hogy az ún. pszichofiziológiai probléma egyoldalú — a pszichikum és környezet viszonyát figyelmen kívül hagyó — exponálása kétségessé teszi maguknak a pszichikus jelenségek és az idegfiziológiai folyamatok közötti összefüggéseknek helyes értelmezését. (VII/7—36) A szubjektum tudata és az objektív külvilág közötti kölcsönhatás tanulmányozása nélkül ugyan is megválaszolhatatlanok maradnak az olyan döntő kérdések, mint pl., hogy mi határozza meg a pszichikum kialakulását és fejlődését elsődlegesen, vannak-e a pszichikus jelenségeknek törvényszerűségeik, s ha igen, kizárólag az agyműködés törvényszerűségei által determináltak-e stb.

Ezeket a kérdéseket természetszerűleg senkinek sem sikerül megkerülnie, aki valamennyire is komolyan veszi a pszichológiát. Márpedig James komolyan vette, hiszen egzakt, tudományos megalapozására törekedett. A tudat társadalmi determináltságának marxista felismerése azonban az ő korában nem volt ismert a polgári gondolkodók előtt, a pszichológiában pedig — amennyiben egyáltalán előfordult benne, a társadalmi hatás vizsgálata leszűkült a környezet, a „millieu" vizsgálatára, és teljesen más úton járt, mint a kísérleti lélektan, ami pedig James számára egyenesen taszító tényező volt.

Meg kívánjuk jegyezni, hogy James példája is alátámasztja: bármennyire is reális, komoly előnyökkel jár a pszichológiai problémák „alulról", az elemi fiziológiai mechanizmusok oldaláról kiinduló vizsgálata, az emberi pszichikum problémáját még akkor sem oldja meg, ha tudatosan szem előtt tartja, hogy az ember társadalmi lény, ha az alkalmazkodás fogalmába beviszi az aktivitás jegyét, a környezet fogalmába a társadalmi jelleget, osztályjelleget stb. Nem is oldhatja meg, mert a fiziológiai oldalról történő vizsgálatnál „az alapfogalmak lényegileg más vonatkozási rendszerből származnak, mint az ember és a társadalom közötti vonatkozások rendszere. (VII/351.)

A tudat idealista interpretációjának tagadása azonban nem csupán abban nyilvánul meg Jamesnél, hogy a tudatot az agyhoz kapcsolja. Folytatódik abban is, hogy tagadja a tudatot a személyiségtől elszakítva vizsgáló felfogás létjogosultságát. Alapelvként hangsúlyozza hogy a *tudat a konkrét ember tudata, a személyiség tudata:* „Minden tudatállapot egy személyes tudat részeként jelenik meg". (I/225)

A tudat abszolutizálásának tagadása abban is megmutatkozott, hogy James felhívta a figyelmet a korábbi pszichológia által teljesen elhanyagolt mozzanatra, a *tudat és a cselekvés, viselkedés* közötti kapcsolatra, sőt tanulmányozását a pszichológia elsődleges feladatai közé sorolta.

James élő problémát vetett itt fel, olyat, amellyel a tudatot hiposztazáló irányzat komoly formában nem is számolt. Ujszerű gondolata kezdetként

magába foglalta azt a később kísérletileg is igazolt álláspontot, hogy a lelki jelenség lényegénél fogva valami közvetlenül megfigyelhetőben, a cselekvésben és a viselkedésben nyilvánul meg, hogy a lelki jelenség biológiai funkciója a cselekvés, a viselkedés irányítása. Ez határozottan előrelépést jelentett a lélektan alapvető tényanyagának feltárása terén. De előrelépés volt a módszer fejlesztése tekintetében is, mert nem arra a komoly hibaforrást jelentő „belső kép"-re támaszkodott, amelyet az emberek önmagukról kialakítanak. Ismeretes, hogy a cselekvés és a viselkedés elemzése jóval hatékonyabb módszere lett a lélektannak, mint az önmegfigyelés és az önbeszámoló, sőt a kutatás egy széles területén, az állatlélektanban az egyedüli megismerési mód.

2. *A tudat mint aktív, permanens dinamikus folyamat, mint „tudat-áradat"*

James nemcsak a tudat-fogalom önálló szubsztanciává tételét ítélte el, hanem rendkívüli elégedetlenséget és tiltakozást váltott ki belőle az asszociációs pszichológia „atomizáló", mechanikus jellegű tudat-felfogása, valamint a mechanikus materializmus passzívan visszatükröződő tudatának fogalma is (itt általában Feuerbachra hivatkozott). Magát a tudat kifejezést is annyira kompromittáltnak tartotta, hogy már a „Principles . . ."-ben olyan terminussal próbálkozott, amely szerinte jobban rátapint a dolog lényegére, és ezt a „tudat-folyam", „tudat-áradat" elnevezésben vélte megtalálni.

A „tudat-folyam" vagy „tudat-áradat" kifejezés James szerint az alaptényt szögezi le, és pedig azt, hogy „a tudat valamilyen módon történik, végbemegy, valamilyen történést jelent". (I/224)

A tudat James által kiemelt öt sajátossága közül is kettő kifejezetten e szakadatlan változásra, folyamat jellegre utal: „Minden egyes személyes tudaton belül folytonosan váltakoznak a tudatállapotok . . . Minden személyes tudat észrevehetően folytonos jellegű." (I/225)

James a tudat-fogalom tagadásával nem a tudat létezését, nem általában a tudatot tagadja, hanem egy korábban kialakult s beidegződött tudat-interpretációt: „Csupán azt akarom tagadni, hogy ez a szó lényeget képvisel, de a legnyomatékosabban hangsúlyozom, hogy történést, cselekvést jelent . . . A ‚tudat'-nak szükségszerűen meg kell magyaráznia azt a tényt, hogy a dolgok nemcsak vannak, hanem tudatosultak is. Annak, aki kitörülné a tudat fogalmát alapelvei listájáról, mégis gondoskodnia kellene valamiképpen a funkció folytatásáról." (IV/148)

Felfogása már csak azért sem irányulhatott általában véve a tudat tagadására, mert ugyanakkor másutt hangsúlyozta, hogy a pszichológia fő ténye, amelyet kimutat, a tudat-folyam létezése.

Mit ért James „tudat-folyamon", „tudat-áradaton"? A váltakozó tudatmezők összességét: „. . . bennünk éber állapotban (és gyakran akkor is, ha alszunk) *valami tudatos megy végbe.* Ez egy folyamat, amelyben tudatjelenségek, érzelmek, vágyak megfontolások stb. mint hullámok, mezők (vagy bárhogy nevezzük is) következnek egymás után. Ezekből a jelenségekből alakult ki belső életünk. E folyamat létezése az a fő tény, amelyet tudományunk kimutat, természete és eredete pedig teszik legfőbb problémáját." (III/8)

A „tudat-folyam" első általános ténye tehát, *hogy tudatmezőkből áll, s a második,* hogy *a konkrét tudatmezők egyre összetettebbekké válnak.* E tudatmezők tartalma: a saját testünkre és a környezet tárgyaira vonatkozó észrevevések, korábbi és távolabbi dolgok képzetei, a megelégedés és az elégedetlenség

érzelmei, vágyak, akarati elhatározások stb. — állandóan változó összetételben.

„Ha a tudatállapotokat vagy mezőket osztályozni akarjuk, különféle tulajdonságaikat le akarjuk írni, tartalmukat elemekre akarjuk bontani, . . . a leírás vagy elemzés mezején mozgunk." Ez a pszichológia feladata. „Ha ellenben azt kérdezik, honnét jönnek, miért olyanok, amilyenek, akkor . . . a magyarázat terén haladunk." „Ezt a filozófia feladatának tartja, mert véleménye szerint a pszichológia miatt természettudományos egzaktságra törekvő tudomány a tudat-mezők áradását csupán csak leírhatja, ugyanis nyiltan be kell ismernem, hogy az egymásra következő tudatmezők eredetéről, valamint meghatározott belső szerkezetükről alapjában semmit sem tudunk." (III/8)

James tehát a tudat fogalmát láthatóan *funkcionális* oldaláról közelítette meg, s meghatározásában helyesen *arra törekedett*, hogy *a korábbi statikus és hiposztazált tudatfogalom helyébe aktív, dinamikus tudat-képet állítson.* Szerinte a tudat csak mint folyamat, csak mint szakadatlan történésláncolat létezik, ezért fogalmilag a történésláncolat dinamikus egészét kell kifejeznünk. Az általa megrajzolt tudatfolyamat kép bizonyos fokig összhangban állott az agyfiziológia adataival, amelyek szerint az agy szakadatlan impulzus-áradat színtere.

A tudat aktív, dinamikus folyamat voltának hangsúlyozása valóban szükséges lépés volt a pszichológia és a filozófia tudatfogalma fejlődésének történetében, James mint pszichológus helyesen látta meg, hogy a tudat aktivitását és egyáltalán a tudat meghatározottságát nem az önálló, szubsztanciális létezés, hanem valahol a *sajátos működés* vonalán kell keresni. A tudat aktivitása és dinamikussága mint a tudat általános jellemző sajátosságai megértéséhez és kimunkálásához szükséges egységes alapot azonban már nem találta meg. Vizsgáljuk meg ennek okait kissé részletesebben.

James 1890-ben, főműve megírása idején még erőteljesen hirdette, hogy a Descartes által kezdeményezett dualizmusnál is tökéletesebb, nyíltabb, kifejezettebb dualizmus alapján áll: „Ez a teljes dualizmus álláspontja. Ez az álláspont két elemet feltételez: a megismerő szellemet s a megismerendő dolgot, és a kettőt úgy tekinti, mint amelyek nem vezethetők vissza egymásra. Egyikük sem lép ki önmagából, s nem megy át a másikba. Egymással szemtől szembe állanak a közös világban — az egyik pusztán megismeri a másikat — a korrelátumot megismerik." (I/218)

Itt még elismerte, hogy a lelki jelenségekben valamilyen velünk szembenálló, velünk ellentétes, *más dolgok* (tér-időbeni anyagi objektumok, történések, folyamatok vagy más lelki jelenségek) tudása, ismerete jelentkezik, hogy észleleteink ismeret jellegűek. De — a pszichológiát pozitivista szemléletű vagy leíró jellegű természettudománynak fogva fel — kutatási köréből már ekkor kitagadta annak vizsgálatát, hogy a lelkijelenségeknek e más dolgokhoz való viszonya mennyiben tekinthető az objektum és szubjektum viszonyának. A kérdést azonban ekkor még nem tekintette jogosulatlannak és „túlhaladottnak".

Másfél évtizeddel később viszont már tagadta a lelki jelenség és az objektív tartalma megkülönböztetésének létjogosultságát s mindent, anyagi és szellemit egyaránt egybeolvasztott a machista módon értelmezett „tapasztalat" fogalomban.

(Érdekes, hogy Wundt már tulajdonképpen kezdettől fogva machista koncepciót vallott a pszichológia és a természettudományok tárgyáról. Szerinte a tárgy ugyanaz, csak megkülönböztethetünk közvetett (természet-

tudományi) és közvetlen (lélektani) tapasztalást, az azonban nem kétféle, egymástól független tapasztalás, csak kétféle szemléleti mód.)

James 1904-ben, „tér át" a machizmusra, mint ezt az 1904-es római kongresszuson tartott beszéde mutatja: „. . . állítom, hogy a tapasztalat egy adott osztatlan adagja társainak egy bizonyos kontextusában (összefüggésrendszerében) véve a megismerő, a lelkiállapot, a ‚tudat' szerepét játssza, míg egy másik kontextusban a tapasztalat ugyanezen osztatlan része a megismert dolog, egy objektív ‚tartalom' szerepét játssza. Egyszóval az egyik csoportban mint gondolat, a másik csoportban mint dolog szerepel . . . A gondolatok . . . ugyanabból az anyagból (nyersanyagból) készültek, mint a dolgok" — írja. (IV/150) B. Russell épp azt tekinti James legfőbb érdemének, hogy elvetette a tudati jelenségek ismeretelméleti aspektusát, az ebből a szempontból alapvető objektum-szubjektum fogalmát. (XVI/812)

James végeredményben fenomenológiai síkon közelítette meg a tudatot, s a tartalmi oldal, a tudatnak a valósághoz való gnoszeológiai viszonya mellőzésével szükségképpen egyoldalú, hamis képet kapott mint a tudat lényegét, tartalmát, mind a funkcióit illetően. Rajta is beigazolódott — igaz, negatív előjellel — az az ismert dialektikus elv, hogy „a dolgok titkát megismerni annyi, mint felfedni keletkezésük titkát". Ezt a kulcsot James sem mellőzhette büntetlenül.

Azzal, hogy kizárta a tudat lényegéből az objektum-szubjektum közötti kölcsönhatás gnoszeológiai oldalát, a valósághoz való megismerő viszonyát, mintegy megválaszolhatatlanná tette a maga számára, hogy mégis, miként létezik a tudat, mit jelent az objektív létezése, milyen értelemben objektív és szubjektív; pontosabban: az indulás — a tudatáradat és a magasabb idegműködés fiziológiai folyamatainak azzal párosult túlhangsúlyozása, hogy a lelki jelenségek, tudati állapotok eredetükre nézve sem az idegfiziológiai állapotokkal, sem az objektív valóság hatásával nem magyarázhatók — szükségszerűen az epifenomenalizmushoz vezetett.

A pszichikus jelenségek epifenomenalista megközelítése bizonyos fokig vele járt a múlt századi kísérleti fiziológiai pszichológiájával. Képviselői „abból a gondolatból indultak ki, hogy a valóban tudományos pszichológia megteremtéséhez elég elismernünk azt az empirikus tényt, hogy a tudat jelenségei kapcsolatosak a fiziológiai folyamatokkal, és hogy mindkettőjük a külső hatások által determinált. Ezután hozzá kell fogni kísérleti módszerekkel történő tanulmányozásukhoz." (VII/27.)

Egy viszonylag egyszerű körülmény azonban itt is leküzdhetetlen nehézségeket okozott. Tulajdonképpen arról van szó, hogy elegendő-e a pszichikum okozati kapcsolataiba és törvényszerűségeibe való behatoláskor e két viszonylatnak — a tudat jelenségeinek és az objektív fiziológiai jelenségeknek — pusztán egyidejű figyelembevétele? „Ha a kísérleti anyagok talaján maradunk és nem akarunk éles ellentmondásba kerülni az okság tudományos értelmezésével, akkor csupán a két jelenségsor lefolyásának párhuzamosságát hangsúlyozhatjuk." Ezen az úton nem juthatunk el tehát a pszichikum lényegének felismeréséhez. (VII/28)

Amikor James a „Principles . . . "-ben ezt az álláspontot meghirdette, még nem lépett fel közvetlenül a materialista filozófia tudatfogalma ellen, ekkor a „tudat-áradat" koncepció éle még elsősorban a spekulatív idealista, valamint a mechanikus (köztük a mechanikus materialista) lélektani irányzatok ellen irányult. Implicite azonban már benne rejlett a materialista filozófia

anyag- és tudatfogalma elleni későbbi nyílt, közvetlen támadás lehetősége is, mert az idealista „lélek", az abszolutizált „tudatfogalom" elleni támadás mégiscsak a dualizmus modernebb változata talajáról történt, így lényegénél fogva nem volt képes a teljes leszámolásra.

1904-ben azonban James már hangsúlyozottan a materialista filozófia tudatfogalma ellen lépett fel. Meglehetősen gyenge, naiv fejtegetéssel mint ósdi, primitív, a tudomány által túlhaladott hiedelmet akarta diszkreditálni: „Meg vagyok győződve arról — írja —, hogy a gondolkodás folyama (amelyet én hangsúlyozottan phenomenonnak tartok), egy gondatlan, felületes elnevezés valamire, ha alaposabban megvizsgáljuk, kiderül, hogy főként az én légzésem folyamatából áll . . . Léteznek a légzés mellett más belső tények (agyi-izomi beállítódások stb., amelyekről nagyobb „Pszichológiámban" beszéltem), és ezek növelik a ‚tudat' követelését" (ti, azt, hogy a tudatot, mint önálló lényeget tételezzük — V. I.), de — folytatja — „. . . . a légzés, amely valaha a ‚szellem' eredetije volt, az orrlyukak és a hangrés között kifelé haladó lélek — azt hiszem, ez az a lényeg, amelyből a filozófusok a számukra tudatként ismert önálló lényeget (entity) megalkották. Ez a lényeg képzeletbeli, míg a gondolatok in concreto teljesen valóságosak. De az in concreto gondolatok ugyanabból az anyagból (nyersanyagból) vannak, amelyből a dolgok." (IV/160.)

A metafizikus és a vulgármaterialista álláspont láthatóan a machizmus pozíciójából cáfolta James. Ez még világosabb lesz a következőkben: „. . . nincs olyan őseredeti anyag vagy a létezőnek olyan minősége, amelyből — szembeállítva azzal, amely az anyagi tárgyakat alkotja — a tárgyakról való gondolataink készülnek". (IV/148) Ezzel szemben mi van? A „semleges" tapasztalati elemek, amelyek egyik vonatkozásban az objektum, a tartalom, más vonatkozásban a tudat szerepét töltik be: „. . . ha abból a feltevésből indulunk ki, hogy a világban csupán egy elsődleges dolog vagy anyag van, melyből minden áll, s ha ezt a dolgot „tiszta tapasztalat"-nak nevezzük, akkor a tudás könnyen magyarázható a tiszta tapasztalat adagjai között felléphető viszony sajátos formájaként. A viszony maga a tiszta tapasztalat része . . . (IV. 148)

James tehát elfogadta a machizmus tételét a tapasztalati elemek semlegességéről.

„A tudat, ha mint ‚tapasztalatot' tárgya — a lét helyére állítják, csakugyan szertefoszlik" — állapítja meg Rubinstein. „ Így tehát James filozófiai fejlődése és a machizmus álláspontjára való áttérés megfosztotta talajától azt a tudatlélektant, amelynek éppen ő volt egyik legnagyobb képviselője, és szabaddá tette az utat a behaviorizmus, vagyis a viselkedés-lélektan előtt" (VIII/26)

Valóban, a jamesi tudatáradat-koncepció végkifejlődésében negatív. Az eredeti gondolat, a tudat aktív, dinamikus folyamat voltának eszméje azonban a hamis világnézeti interpretáció ellenére is *termékeny* gondolatnak bizonyult a pszichológiában, az ilyen jelenség nem ritka a tudomány történetében. Így pl. a „tudat-folyam" dinamikus koncepciója vezeti rá Jamest a pszichikum egyik alapvető sajátosságára: „Egyetlen, már egyszer előfordult pszichés állapot sem ismétlődhet meg, azonos módon, és nem lehet azonos azzal, ami korábban volt." (I/150) E gondolat azonban Jamesnél kísérletesen még nem kidolgozott, sokkal inkább intuitív jellegű, éppúgy, mint a képességekre vonatkozó megállapítása is. Mindezek azonban pozitív gondolatok, s a pszichológiai kutatás továbbfejlődése során érvényesültek is, kifejtésre is kerültek.

James örökségének kétségtelenül egyik legdöntőbb tanulsága az a tény, hogy ha a tudat vizsgálatában hamis világnézeti bázisról indulnak ki, a helyes törekvések, a pozitív meglátások is vagy kidolgozatlanok maradnak, vagy szükségszerűen eltorzulnak. A tudat aktivitása csak úgy válik érthetővé és egzakt módon megközelíthetővé, ha nem szakítjuk el attól, ami létrehozza, ami a léte lényegét, egzisztenciális értelmét adja, attól ti., hogy mind a valóság megismerésére, mind az átalakításra irányuló visszahatása egymástól elválaszthatatlan s egyaránt aktív folyamat. S az, hogy a pszichológia ma már mélyebben tanulmányozhatja a tudatnak mint aktív tényezőnek lényegét, az alapvetően éppen annak köszönhető, hogy a dialektikus materialista világnézet mintegy tudatosította ennek az aktivitásnak a fiziológiai folyamatok dinamikusságánál mélyebb alapját: a tudat társadalmi természetét.

James jellemzése a tudatról mint a lelki állapotok, az úgynevezett „tudatmezők" szüntelen aktív „áramlásáról", egyben már egy másik, ezzel szorosan összefüggő sajátosságra is utal, mégpedig a tudat *dinamikus egész* voltára, *totalitására*, bár halványabb és kidolgozatlanabb nála, mint az aktivitás

3. *A tudat „totalitása", egész jellege*

A tudat totalitását, *egész* jellegét James egy általánosabb és egy konkrétebb síkon közelítette meg.

Általános síkon a tudatfolyamat *egészét*, összetettségét, s ezzel összefüggésben azt hangsúlyozta, hogy a pszichológia — szemben a korábban általánosabb szintetikus módszerrel — a konkrét tudatmezőket, változásukat, váltakozásukat *analízis* útján elemezheti ki. Összetett tartalmú tudatmezőink legtöbbjében van az észrevételnek egy határozottan fellépő magva, ez a tudatmező középpontja (fokális tárgy), és az ettől legtávolabb eső képzetek a tudat széleit, peremét alkotják.

Amit James itt megsejtett, azt Pavlov egzakt kísérleti úton tanulmányozta. Pavlov szerint „a tudat azzal függ össze, hogy az emberi agykéregben létrejött az optimális ingerelhetőség központja, miközben a kéreg többi területe csökkent ingerületi állapotban van. Az agykéreg optimálisan működő területe szüntelenül változtatja helyét a nagyagy féltekéinek egész felületén, s ennek következtében (a negatív indukció törvénye értelmében) a csökkent ingerelhetőség területei is változnak. A nagyagy féltekéinek kéregállományában végbemenő idegfolyamatok e kölcsönös viszonya alkotja a fiziológiai feltételét annak, hogy különböző lelkiállapotok jöhessenek létre, amelyek hol kisebb, hol nagyobb fokú tudatossággal rendelkeznek." (J. P. Pavlov: Összegyűjtött Művei. 3. köt. A Szovjetunió Tudományos Akadémiájának kiadója. 1949. 197. o. lásd IX/12.)

James azonban nem tett kísérletet a tudat egész jellegének ilyen egzakt elemzésére, az „egész" jelleget inkább egy szűkebb, konkrétabb síkon, a tapasztalat elemzésével próbálta megvilágítani. E tapasztalat-felfogásnak világnézeti szempontból alapvető hibája, hgy az érzékelés korabeli, de ma már elavult pszichofizikai kutatás és értelmezés alapján — à la machizmus — tagadja a tapasztalat objektív forrását, tapasztalataink objektív tartalmát. Ezt abból kiindulva teszi, hogy történelmietlenül fel sem veti azt a kérdést, honnan erednek és milyen szerepet játszanak a valóság megismerésében érzeteink, tapasztalataink, hanem kizárólagosan azt vizsgálja, hogy adott időpontban mit jelentenek viselkedésünk számára.

James machista tapasztalat-értékelésének abszurditását a legújabb érzékelés-fiziológiai kutatások még jobban megvilágították. Ezek ugyanis a pszichikumnak az érzékelésben betöltött szerepe aktivitásával együtt azt is feltárták, hogy a szubjektum gyakorlati tevékenysége, amely által aktív kölcsönhatásban van az objektív külvilággal (a társadalommal s rajta keresztül a természettel), az érzékelési folyamatok minőségének és eredményeinek meghatározásában s az érzékelőképesség fejlődésében is lényeges tényező. (Ezekkel az újabb érzékelésfiziológiai kutatásokkal több referátum foglalkozott az 1962-es moszkvai fiziológus-pszichológus-filozófus tanácskozáson). (XVII)

James tapasztalat-felfogása azonban emellett — saját érvényességi körében, az érzéki tapasztalatok konkrét lélektani elemzése területén (és nem a létező világ egészére kiterjesztett filozófiai alapfogalomként) — egy sor érdekes és használható megsejtést, gondolatot is tartalmazott, amelyek segítettek túljutni az érzéki tapasztalat egyoldalú, idealista és metafizikus materialista értékelésén. (Más kérdés, hogy érvelését, mint láttuk, helytelen filozófiai elmélet szolgálatába állította.)

Ilyen helyes felismerés az, hogy a tapasztalat komplex, összetett *egész*, olyan lelki jelenség, amelyben mindig szervesen együtt van a tárgy és a tudat működése. James szerint nincs tiszta tudat, mivel helytelen és mechanikus az az elképzelés, mely szerint a tapasztalatból kivonva a tartalmat, megmarad a „tiszta tudat", a tapasztalatnak nincs ilyen belső kettőssége: „tudatra és tartalomra való különválasztása nem kivonás útján jön létre", hanem a tapasztalat mindig más tapasztalatokkal „összeadva" alkotja a tudatfolyamatot. „A tapasztalat más tapasztalati tényekkel összeadva . . . különböző funkciójú lehet." (IV/150)

A modern lélektani kutatások nem igazolták a tudatnak és a valóságnak jamesi tapasztalatban való „összeolvasztását". De igazolták azt a megsejtést, hogy az érzéki tapasztalat tartalmát nem egyértelműen és teljesen az objektív külvilág határozza meg, hanem szerepe van benne a pszichikum egészének, korábbi fejlődésének, a megelőző érzékelésnek, valamint más tudati folyamatoknak is (figyelem, emlékezés, gondolkodás stb.). A környezeti hatás aktuális jelzésbeli jelentősége és érzéki képmása függ a múltbeli tapasztalatoktól, a beállítódástól is, mint ezt a modern neurofiziológiára és információelméletre támaszkodva ma már kísérletesen többoldalúan, egzaktan mérhetően kimutatják. (XVII)

Nem kevésbé érdekes James kísérlete a tapasztalat különböző formáinak feltárására. Abból indul ki, hogy a tapasztalatnak, attól függően, hogy milyen asszociatív kapcsolatba épül be, különböző funkciója lehet. Megkülönbözteti az ún. „tiszta tapasztalatot" (amelyen az aktuálisan érzékelt tudatmezőt, a tudatfolyamat „jelen pillanatnyi állapotát" érti, ebbe érzelmeinket, sőt néha gondolatainkat is beleveszi), valamint az aktuálisan nem érzékelhető, múltbeli vagy visszatekintő tapasztalatokat (ezek a legkülönfélébb asszociációs szisztémák, amelyekben a „tiszta tapasztalat" tagjaként funkcionál). Mint látható, James fogalom-használata sajátságos és sokszor megtévesztő. A „tiszta tapasztalat" fogalmát például a machizmustól bizonyos fokig eltérően, a felfogás, az appercepció értelmében használja, gyakran beleérti — akárcsak a múltbeli tapasztalatba is — a gondolkodást is, melynek különben, mint később majd látjuk, alárendelt és mellőzött szerepet tulajdonít az érzéki tapasztalathoz képest.

Találó és pozitív gondolat James azon megállapítása is, hogy a tudat számára a tapasztalat mindkét formája realitás, egyaránt hat a viselkedésre.

James egyetért Münsterberggel, az alkalmazott lélektan, a reklámpszichológia egyik úttörőjével abban, hogy „a múltbeli dolgok emlékképe és a jelen észrevevése aktuális érzékelés — mindkettő meghatározhatja a viselkedésünket, mindkettő valóság, amelyről számot adunk s amellyel számolunk". (IV/49)

James ugyanakkor mintegy egyenlőségjelet tesz a tapasztalat különböző formái s ebből következően a való és a képzelt világ közé. Azért jut ilyen eredményre, mert nem tartja szükségesnek mélyebben — nem a leírás, a szűk empíria szintjén, hanem úgy, ahogyan Pszichológiája bevezetőjében a lelki jelenségek vizsgálatáról írta —, keletkezésükben, okaikban vizsgálni meg a múltbeli tapasztalatokat, az emlékezeti és a képzeletbeli világ kialakulását. Így áll elő az a sajátos paradox helyzet, hogy a mechanikus szemlélet ellen harcoló James felfogása maga is mechanikussá válik. Vizsgálja a tapasztalat különböző formáinak hatását a viselkedésre, de teljességgel mellőzi a viselkedés, a gyakorlati tevékenység szerepét mind a tapasztalatok kialakulásában, mind fejlődésükben, korrekciójukban.

Végül is vizsgáljuk meg röviden azt a gondolatát, hogy a tapasztalat „. . . más tapasztalati tényekkel összeadva különböző funkciójú lehet" . . . A tapasztalat különböző eljárások tagja, teljesen különböző oldalról figyelhetjük meg", különböző asszociációs szisztémákba vonhatjuk stb. (IV/150)

Mindez valóban igaz, egy és ugyanazon érzéki tapasztalat valóban különböző módon funkcionálhat a tudati életben, különböző tudati mechanizmusokban vehet részt. Egy bizonyos fa képe megjelenhet mint aktuális érzékelés (ebben az esetben egy tudott dolgot jelent), felelevenedhet emlékezetünkben, fantáziánk része lehet valamilyen táj elképzelésekor, lehet továbbá pl. építőkő, amikor — gondolati műveleteinkben — a fa fogalmához el kívánunk jutni stb.

Semmiképpen sem lehet viszont Jamesszel egyetérteni abban, hogy a tapasztalat az egyik összefüggésrendszerben mint gondolat, a másikban mint dolog szerepel. „Állítom — írja —, hogy a tapasztalat egy adott osztatlan adagja társainak bizonyos kontextusában véve a megismerő, a lelkiállapot, a ‚tudat' szerepét játssza, míg egy másik kontextusban a tapasztalat ugyanezen osztatlan része a megismert dolog, egy objektív tartalom szerepét játssza. Egyszóval, az egyik csoportban mint gondolat, a másik csoportban mint dolog szerepel." (II/9—10)

James tehát a lelki jelenségek egyik valóban általános összefüggéséből megint csak a machista tapasztalat-fogalmat vezeti le. S hogy ezt látszólag logikusan megteheti, annak nem pusztán a szubjektív idealizmus ismert és általános gnoszeológiai forrása az oka (a lelki jelenségekre érvényes összefüggés kiterjesztése a valóság egészének területére), hanem konkrétan az is, hogy rendkívül hiányosan és jórészt hamisan oldja meg a tudat komplex, egész voltának ábrázolását, azt a problémát, amelyet különben helyesen és igényesen vet fel.

Mi hiányzik a tudat totalitásának, egész-jellegének megértéséhez és helyes ábrázolásához a jamesi koncepcióból?

Az, hogy ne csak horizontálisan, egymás mellé sorakoztassa a lelki jelenségek különböző színtű és funkciójú területeit, hanem tárja fel egymásra épülésüket, állandó kölcsönhatásuk vertikális mechanizmusait is. Jamesnél az aktuális észlelés, a dolgok tapasztalása és az emlékezet által megőrzött gondolkodásban funkcionáló múltbeli tapasztalat között tulajdonképpen csak együttlétezés van, nem pedig mélyebb értelemben vett összefüggés.

A tudat komplex és egész voltára adott jamesi magyarázat gyengeségében az is jelentősen közrejátszik, hogy a tudat-folyamaton belül olyannyira a tapasztalat tartja az átfogó jelentőségű, domináló jelenségnek, hogy ezáltal a gondolkodás — mint viszonylagosan önálló pszichikus jelenség — teljesen háttérbe szorul, s jamesi mellőzöttségében és kidolgozatlanságában szinte el is veszti viszonylagos önállóságát és specifikus funkcióját. (Ezért a pragmatista filozófia és pszichológia másik fő képviselője, Dewey határozottan meg is bírálta Jamest.) James vagy beleolvasztja a gondolkodást a tapasztalatba — még elemibb formájába, a „tiszta tapasztalat"-ba is —, vagy misztikus meghatározatlanságban hagyja.

James rendkívül homályos és zavaros válaszokkal szolgál arról, hogy mi a gondolat — ilyenekkel pl. „. . . egy tevékenység gondolattal párosulva s ez a gondolat ‚tudás', ‚ismeret' . . . " (Miről? Hogyan jön létre? — e kérdésekre nem válaszol.) Vagy másutt: „A pszichológiai könyvek ‚percepció' fejezete tele van tényekkel, amelyekben lényeges egyneműséget alkot a gondolat a dologgal . . . nem tudod megmondani, hogy hol kezdődik az egyik és hol végződik a másik, csak azt mondhatod, hogy ebben a köralakú látképben a kettő összeolvad." (IV/157—158)

James szerint a tudat-folyamat igazi funkciója a cselekvés vezetése és irányítása. De lehet-e valóság megismerésétől elszakított gondolkodás a viselkedés, a cselekvés irányítója? Nem, hanem legfeljebb csak alávetettje az adott helyzetnek, környezetnek. Az ember mint „gyakorlati lény" Jamesnél pusztán „alkalmazkodó lénnyé" degradálódik.

4. *A tudat eredetének és lényegének naturalista, biologizáló felfogása*

W. James nyílt, határozott képviselője a tudat biológizálásának. A tudat eredetét és lényegét tudatosan a biológiai evolucionizmus pozíciójából közelíti meg, és biológiai alapfogalmakkal (túlélés, önfenntartás, alkalmazkodás stb.) értelmezi: „A szellemi élet első és fundamentális jelentősége abban áll, hogy lehetővé tegye az önfenntartás tevékenységét". (I/4) Felfogása szerint az ember az állattól lényegileg csak abban különbözik, hogy szervezetfeletti, vagyis társadalmi környezetben él, s így nemcsak a természeti, hanem a társadalmi környezethez is alkalmazkodnia kell, az alapvető tevékenységi forma tehát változatlanul az alkalmazkodás, legfeljebb mechanizmusa vált bonyolultabbá.

Ugyanakkor a tudat lényegének értelmezésében James a racionalista lélektannal szemben kiemeli, hogy az *ember gyakorlati lény,* lényege a gyakorlati cselekvés. Ez logikus, és harmonizál a tudat gyakorlati oldalának, tevékenységet irányító funkciójának jamesi hangsúlyozásával. Ennek a saját korában újszerűnek ható, pozitívnak induló gondolatnak értékét azonban lerontja, hogy James koncepciójának más részei nemhogy igazolnák, hússal-vérrel töltenék meg ezt a pozitív megállapítást, hanem ellenkezőleg, a biologizáló tendencia érvényesülésévé elsilányítják, s szinte üressé teszik. Hiszen ha az ember csak olyan „gyakorlati lény, kinek értelme segítő eszközül szolgál a világon, az élethez való *alkalmazkodáshoz*" (III/14); kiemelés — V. I.) — mint ezt James leszögezi —, akkor bizony nem sok marad az ember gyakorlati, tevékeny, aktív mivoltából, az egész gyakorlati cselekvés kimerül a környezethez való alkalmazkodás passzív folyamatában.

A tudat tehát, eredete és lényege szerint pusztán az alkalmazkodást elősegítő eszköz, amely minőségileg lényegében alig különbözik az állati pszichi-

kumtól: „A tudat így eredetileg nem volt egyéb, mint az élettani tökéletesség egyfajta toldaléka, amely felesleges lett volna, ha nem vezetett volna hasznothajtó cselekvésre. Más oldalú felfogás mellett a tudat eredete megfejthetetlen lenne." (III/13)

James a tudat társadalmi determináltságát tehát eleve kizárja a tudat eredetének és lényegének elemzéséből. Így, bár műveiben a Spencer-féle biológiai monista determinizmussal szemben több ízben is kifejezi roszallását, túlságosan komolyan nem tehetjük ezt. A tudat értelmezésében ő sem tudja kivonni magát Spencer hatása alól, és épp ezt a Spencertől kiinduló naturalista felfogást közvetíti a pragmatista pszichológia felé. E naturalista felfogás legfőbb jellemzője, hogy az ember és társadalom viszonyát lényegében az állatvilág és környezet közötti kölcsönhatás analógiájára fogja fel, s így tagadja az emberi tudat és állati pszichikum elvi, minőségi különbségét.

Félreértések elkerülése végett már itt szeretnénk leszögezni: nem arról van szó, hogy a biológiai alkalmazkodást és szükségszerű voltát Jamesszel szemben tagadnánk. Tény, hogy a tudat egzisztenciális értelme abban áll, hogy az értelem segítőeszköz az embernek a környező világban való helyes tájékozódás és magatartás kialakításában. (IV/10) Tény, hogy a tudat a viszonylagos önállósága, aktivitása következtében állandó irányító és kontrolláló szerepet játszik a szervezet és környezet kölcsönhatásában. A biológiai evolucionizmus és az erre épülő naturalista ember- és tudatfelfogás alapfogalmai azonban nem fejezik ki, nem merítik ki azt a specifikus tartalmat, amelyet az emberi gyakorlati tevékenység megvalósít, s azt a specifikus szerepet, amelyet az emberi tudat valóságosan betölt.

Ezzel kapcsolatban Leontyev szovjet pszichológussal értünk egyet, aki a pszichológia naturalista fejlődési vonalát jellemezve azt írja, hogy a környezethez való biológiai alkalmazkodás problémáját a pszichológiában másképpen kell felvetnünk. A kérdés az, mi az új tartalma a ‚szervezet-környezet' problémának az ember vonatkozásában., vagyis mikor válnak fő kérdéssé az ‚ember-társadalom' viszonyának problémái". (VII/352) Épp ezt hagyja figyelmen kívül a pszichológia naturalista fejlődési vonala, s ezen belül James is, amikor pusztán az alkalmazkodás és az önfenntartás fogalmával jellemzi az ember és a környezet közötti kapcsolatot, s az emberi tevékenység kizárólagos céljául az egyén fennmaradását, a túlélést jelöli meg, a helyes magatartás, viselkedés kritériumának pedig az ezt biztosító pozitív reakcióit, effektust tartja.

Itt szeretnénk rámutatni arra is, (bár a kérdés részletes elemzését itt nem tekintjük feladatunknak), hogy az elemzések, ismertetések eléggé elhanyagolják azt, hogy a tudat naturalista felfogása sokkal közvetlenebb és lényegesebb metodológiai forrása a pragmatista filozófiának, főként ismeretelméletének, mint az köztudomású s gyakran a kelleténél jobban megtapadnak a „businessman" szemlélettel való magyarázatnál. A fenti összefüggésre részletesen Leontyev mutatott rá, hangsúlyozva, hogy az igazság pragmatista felfogása közvetlenül folyik a viselkedés olyan értékeléséből, amely szerint a siker adekvátság egyedüli kritériuma: „Ha az ember élete ténylegesen abból áll, hogy aktusokat valósít meg, amelyeknek egyedüli célja az életbenmaradás, akkor az emberi viselkedés és megismerés legfőbb alapjának a szubjektum számára meglevő hasznosság tekintendő. Ebből a szempontból az adekvátság, a helyesség egyetlen kritériumául a siker és a pozitív hatás (lásd ‚az effektus törvényét') szolgálnak: igazában valójában az a helyes, ami sikerhez vezet. Ez a nézet minden pragmatista szemlélet fő tétele. Az utilitarizmus és a pragmatizmus

szükségszerű következménye annak, ha a biológiai kölcsönhatásokat, viszonylatokat mechanikusan átvisszük emberi szakaszra". (VII/340)

A spekulatív filozófiától őszintén és jóhiszeműen szabadulni kívánó pszichológus Jamest — mint fentebb kimutattuk — tehát épp egy korabeli, divatos filozófiai koncepció, a biologizáló determinizmus, a pszichikus jelenségek naturalista megközelítése és értelmezése ‚vágta el' az emberi tevékenység és tudat mélyebb, valódibb sajátosságainak megértésétől. Ezért mozognak és maradnak nála csak a felületen, a ködös megsejtések, ill. a kísérletileg nem igazolt hipotézisek szintjén az olyan pozitív megállapításai, mint pl.: „az ember = gyakorlati lény", továbbá: „a tudat mindig a konkrét személyiségnek a tudata". Az előbbi gondolatról szólva már kimutattuk, mennyire elerőtleníti a naturalista tudatfelfogás, az utóbbira vonatkozóan még tartozunk a személyiség-fogalom jamesi interpretálása gyengeségének, ellentmondásosságainak érzékeltetésével.

A régi racionalista pszichológia elvont és önállósított tudat-fogalmának tagadása mellett talán a legszembeötlőbb gondolat a jamesi tudatfelfogásban az, hogy a tudat mindig a konkrét személyiség tudata. Főművében a tudatfolyam legjellemzőbb sajátosságainak azt tartja, hogy 1. minden lelkiállapot mint a személyiség tudatának része jelenik meg, 2. minden személyes tudaton belül folytonosan váltakoznak a lelkiállapotok, de ugyanakkor 3. minden személyiség-tudat folyamatos jellegű, kontinuitás érvényesül benne.

„A tudat elválaszthatatlansága a konkrét személyiségtől" kétségkívül újszerű és előremutató gondolat volt a polgári pszichológiában, s ezért nem érthetünk egyet H. K. Welsszel, aki ezt — a lélektan tudományának jelenlegi, fejlettebb fokáról — a személyiségfogalom jamesi biologizálása miatt abszolút negatívnak ítéli.

Véleményünk szerint 1890-ben a tudat és személyiség szükségszerű kapcsolatát állítani, és tanulmányozását szorgalmazni még akkor is ösztönző, ha a személyiségfogalom maga még kidolgozatlan, illetve egyoldalúan biologizáló is. Az a tény, hogy az alkalmazott lélektan épp a századfordulón indult komolyabb fejlődésnek, nyilván nem függetleníthető annak a gondolatnak a térhódításától, hogy a tudat a személyiség tudata. Egy tudományág fejlődésének kezdetén egy konkrét, reálisan létező összefüggés felismerése általában még akkor is pozitív, ha, mint történni szokott, az értékelés még egyoldalú, eltúlzott. Az egyoldalú értelmezést a későbbi fejlődés gyakran éppen a konkrét felismerés alapján nyert további ismeretek szerint korrigálja. Ez a helyzet a pszichológiában is, de, mint már említettük, részben viszonylag késői kifejlődése, részben tárgya, specifikuma miatt bizonyos különbségekkel. Így a kezdeti fejlődés szakaszában feltárt részigazságaihoz türelmetlenebbül és közvetlenebbül kapcsolódnak a világnézeti filozófiai áramlatok, de helytelen világnézeti-filozófiai interpretációk miatt könnyebben vetik el a helyes magot, a jól felismert összefüggést, jelenséget, tehát a „részigazságot". Ugyanakkor azonban bizonyos helyzeti előnnyel is rendelkezik a pszichológia: a már fejlettebb tudományágakra támaszkodva küzdheti le az egyoldalúságokat, és gyorsabban nőheti ki a helytelen interpretációkat.

Mindez James nézeteinek értékelésére is vonatkozik, aki szorgalmazta a tudat és a konkrét ember, a személyiség összekapcsolását, együttes tanulmányozását.

Kétségtelen, hogy James a személyiség-fogalom tartalmát és determináló faktorait, a biologizáló tendenciából következően tévesen, a társadalomtól

teljesen függetleníti, és a létfenntartásért folytatott harcból vezeti le. Ennek megfelelően a személyiség a szervezet és a környezete közötti korrelációs viszonyok terméke, olyan zárt, sajátos alkalmazkodó rendszer, amely állandóan a szervezet és a környezet között egyensúlyi állapotra törekszik. Ez a személyiségfogalom viszont annyira híjával van lényeges, valóságos összefüggéseknek, hogy egyaránt levezethető belőle a személyiség uniformizálása (ami ellentétben áll James eredeti szándékával: a személyiséghez kapcsolódó, tehát konkrét, sokszínű tudat kiemelésével), valamint a személyiség véletlen, esetleges, irracionális volta (amely viszont már inkább harmonizál a jamesi koncepció más részeivel, pl. a pluralizmussal). Kiderül tehát, hogy a személyiség naturalista felfogása megint csak keresztezi a tudat és a személyiség közötti tényleges összefüggés eredményes kutatását, amelynek létezésére James helyesen felfigyel.

Kérdés már most, mennyiben volt szükségszerű a pszichológiai kutatás fejlődésében, hogy a pozitív ténymegállapításokat az elemi összefüggések kibontását regresszív filozófiai koncepciók akadályozták? Vagyis járhatott volna-e James más úton?

A történelmi igazság kedvéért meg kell mondanunk, hogy a dialektikus és történelmi materializmus elvi pozícióin nyugvó pszichológiai kutatás kifejlődése még sokáig váratott magára, konkrét, egzakt pszichológiai kutatás még nem létezett. De egyfelől a fiziológiai lélektannak a korszerű materialista filozófiával szorosabb kölcsönhatásban levő kutatói között már megjelent az a gondolat, hogy az emberi tudat a pszichikum fejlődésében nem valami „toldalék", hanem minőségileg új jelenség, amely az alkalmazkodáson túlmenően újabb funkciókkal rendelkezik (Szecsenov, Pavlov). Másfelől elvileg már James idejében is elég határozott formában, lényegi, alapvető gondolatként jelentkezett a tudat társadalmi természetének felismerése — igaz, hogy nem a polgári, hanem a marxista filozófián belül. (Ez viszont James előtt nem volt ismeretes.) Az emberi pszichikum biológiai és társadalmi vonatkozásai kölcsönhatásának, és döntően társadalmi feltételezettségének meglátásában Marx elméleti munkássága volt úttörő és alapvető jelentőségű. Marxnak az emberi pszichikum társadalmi természetére vonatkozó (különösen ifjúkori munkáiban található) megállapításaira támaszkodott a szovjet pszichológiában L. Sz. Vigotszkij és iskolája, A. N. Leontyev, B. G. Galperin és munkatársainak kollektívája. Konkrét kutatásaik mind megerősítették az emberi pszichikum speciálisan „emberi" voltára, társadalmi jellegére vonatkozó alaphipotézist, és megértésében és elemzésében sokkal termékenyebbnek mutatkoztak, mint a korábbi irányzatok. Így feltárták, hogy az emberiség történeti fejlődése folyamán elért tapasztalatoknak az egyéni tudat ontogenetikus fejlődése során való átvételében különösen fontos szerepet játszik az ún. interiorizáció (a külső cselekvések fokozatos átalakulása belső cselekvésekké) mint a pszichikus képességek kifejlődésének, az egyéni tudat fejlődésének egyik alapvető mechanizmusa.

A naturalista felfogás metodológiailag mindig az egyéni tapasztalat mechanizmusainak vizsgálatából indul ki. A Vigotszkij-iskola bebizonyította, hogy az egyén tevékenységének és pszichikai sajátosságainak vizsgálatánál is abból kell kiindulni, hogy milyen viszonyban van az előző nemzedékek eredményeivel, hogy hogyan épülnek be a társadalmi hatások az egyén tapasztalatába. Tagadhatatlan, hogy az emberi individuum — mint minden élőlény — szintén megőrzi, kifejezi fajának jellemző tulajdonságait „realizálja" ontogene-

genetikus fejlődése során fajának szerzeményeit, köztük azokat is, amelyek a társadalmi-történeti korban halmozódtak fel (a szerszám és eszközhasználat képességét, a nyelv segítségével történő érintkezés képességét stb.). Az emberi tudatnak tehát differentia specificájához tartozik, hogy döntően *társadalmi jellegű*, amennyiben az ember társadalmi jellegű gyakorlati tevékenysége során alakul ki és fejlődik, társadalmi tényezőkben, a nyelvben realizálódik stb. — s ez a társadalmi jelleg az egyéni tudatra is érvényes.

Ugyanakkor a forma, amelyben összefüggnek és rögzítődnek az emberiség társadalmi-történeti fejlődésének eredményei, gyökeresen különbözik a filogenetikusan kialakult biológiai formájától. „A társadalmi törvények uralkodásának idején az ember képességeinek és tulajdonságainak fejlődésében elért eredmények nem morfológiai sajátosságokként örökletes anyagban rögzített módosulásokként szilárdulna meg, hanem sajátos, külső (exotérikus)formában." (VII/359—360) Ezt a „más" formát egy olyan tulajdonság tette lehetővé, amelyet a naturalista pszichológia teljességgel mellőz, nevezetesen az emberi tevékenység produktív, aktív jellege és ennek megfelelően alapformája: a munkatevékenység — szemben az állati viselkedés passzivitásával, alkalmazkodó jellegével. A munkatevékenység azáltal teszi lehetővé a pszichikum fejlődése ezen új és intenzívebb formájának, az aktív, dinamikus emberi tudatnak a kialakulását, hogy lényegénél fogva átfogóbb, mélyebb megismerésre ösztönöz, és ugyanakkor „testet is ölt", konkrét formában „tárgyiasul" a termelés folyamatában. Az a tény, hogy a munka — azáltal, hogy tárgyakat, javakat hoz létre — tevékenységformából létformába megy át, egyrészt azt jelenti, hogy az emberiség anyagi és szellemi kultúrája külső, „tárgyiasult" formában kifejezi az emberi nem képességeinek fejlődési eredményeit. A munkatevékenység tárgyiasulásának másik oldala viszont az egyénnek a tárgyi világhoz való viszonyában jelentkezik. Az egyén ugyanis nem valami elszigetelt individuumként áll szemben egy „absztrakt" környezettel (ez csak a naturalizmus mesterkélt beállítása), hanem mint társadalmi lény közvetlenül egy, a megelőző nemzedékektől már átalakított, „társadalmasított" környezettel áll szemközt, s ontogenetikus fejlődése során e társadalmi tárgyak világát sajátítja el, mégpedig úgy, hogy e tárgyak adekvát használatának megtanulásával magáévá teszi a bennük objektiválódott pszichikus képességeket is.

Ez az összefüggés különösen fontos a lélektan számára, mégpedig azért, hogy a társadalmi tapasztalatok elsajátítása mechanizmusainak feltárásával a személyiség fejlődésének fontosságát ne csak formálisan hangoztassa, hanem ténylegesen elő is segítse.

Összefoglalásul leszögezhetjük, hogy a James óta megtett pszichológiai fejlődés igazolta a tudat aktív, folyamat jellegére vonatkozó jamesi meglátásokat, ugyanakkor azonban megmutatta azt is, hogy a naturalista-pozitivista pszichológia, inadekvát szemlélettel és módszerrel közeledve az emberi pszichikum aktivitásának megértéséhez, nem tudta meghaladni a fenomenologikus szintet. A naturalista pszichológia e negatív tapasztalata fényesen rávilágít arra, hogy a pszichológiának legalább annyira szüksége van a korszerű, haladó filozófia eredményeivel való kölcsönhatásra, mint az agyfiziológia és más természettudományok eredményeivel való összhangra.

IRODALOM

I. W. James: The Principles of Psychology. New York 1890. (Hivatkozásaink az 1958-as kiadás 1. kötetének (New York, 1958. Dover Publ.) oldalszámaira értendők.
II. W. James: Essays in radical Empiricism. New York 1913.
III. W. James: Lélektani előadások tanítók számára. Néptanítók Könyvtára 37. sz. füzet. Bp. 1909.
IV. Does „Consciusness" Exist? Classic American Philosophers. Gen. Ed. Max. H. Fisch. New York 1951.
V. W. James: Mi a pragmatizmus? Mai nyugati filozófia (Pozitivista irányzatok). Szöveggyűjtemény. Szerk. Fogarasi Béla és Márkus György. Felsőoktatási Jegyzetellátó Váll., 1959.
VI. V. I. Lenin: Materializmus és empíriokriticizmus. Művei 14. köt. Szikra, 1954.
VII. A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái. Kossuth, 1964.
VIII. Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962.
IX. A. Szpirkin. A tudat eredete. Gondolat, 1963.
X. Th. Flournoy: W. James filozófiája. Bp. 1909.
XI. H. Bergson: Bevezetés a metafizikába. Franklin, 1924.
XII. W. Wundt: Bevezetés a pszichológiába. Franklin, 1921.
XIII. Kardos Lajos: Általános lélektan. Akadémiai Kiadó, 1963.
XIV. H. K. Wells: Pavlov és Freud. Kossuth, 1962.
XV. H. K. Wells: A pragmatizmus — az imperializmus filozófiája. Kossuth, 1958.
XVI. Lénárd Ferenc: A lélektan útjai. Szt. István társ., 1936.
XVII. B. Russell: A History of Western Philosophy. New York 1945.
XVIII. Философские вопросы физиологии высшей нервной деятельности и психологии Изд. Акад. Наук. Москва 1963.

К АНАЛИЗУ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ У. ДЖЕЙМСА

Варине, Ибоя Силади

Исходя из того, что психология Джеймса в гораздо большей мере заслуживает внимания, чем его прагматическая философия, автор, дав краткий очерк важнейших моментов индивидуального развития Джеймса, выясняет его место в истории психологии. Автор подчеркивает, что Джеймс не только предвестник бихевиоризма, но и тонкий мыслитель, оказавший положительное влияние на дальнейшие исследования своими многочисленными и ценными указаниями относительно активного, динамического характера сознания, его функции управления действием, а также относительно осмысления конкретной личности как ее сознания. В статье подробно рассматривается вопрос о том, что осуществлению позитивных устремлений Джеймса препятствовали не только низкий (начальный) уровень психологических исследований, но главным образом его позитивистское, натуралистское понимание психики. Автор — в первую очередь через анализ первоначального понимания сознания, присущего Джеймсу, — выводит одно из главнейших заключений истории психологии, а именно то, что осмысление душевных явлений лишь на основе физиологических процессов и биологической эволюции с необходимостью приводит к субъективному идеализму. Преодолеть субъективный идеализм и реализовать имеющиеся у Джеймса позитивные научные устремления можно лишь путем изучения таких существенных связей человеческой психики, на которые указала современная материалистическая философия, и в первую очередь, путем изучения общественной природы сознания. «Развитие» психологических взглядов Джеймса со всей силой дает почувствовать, что современные психологические исследования не могут обойтись без соответствия не только результатам физиологии мозга и других естественных наук, но и результатам современной материалистической философии.

CONTRIBUTION TO THE ANALYSIS OF THE PSYCHOLOGY OF W. JAMES

I. Szilágyi Vári

The author begins with the statement that James' psychology deserves much more consideration than his pragmatic philosophy. Then describing the important stages of his individual development she determines his place in the history of psychology. She

emphasizes that as a forerunner of behaviorism and as a person keenly aware of the implicit problems James positively influenced later research by the invaluable recognition of the active dynamic character of consciousness, its practical function-directing activity and its relation to concrete personality, etc. She expounds in detail that James was hindered in realizing his positive goals not only by the relatively backward psychological research but primarily by the positivistic-naturalistic method of the psychic. Mainly by the analysis of the original Jamesian conception of mind the author draws one of the most important conclusions for the history of psychology: the interpretation of psychic phenomena merely on the basis of physiological processes and biological evolution must lead to subjective idealism. To overcome all these and to realize the valuable scientific attempts of James we must study those essential relations of the human psyche which materialistic philosophy indicated, i.e., mainly the social character of consciousness. The "development" of James' psychological views excellently demonstrates that it is not enough if modern psychologicl research is harmonized only with the results of brain physiology and the various branches of the natural sciences but also with that of materialistic philosophy.

Létezett-e egységes „reneszánsz embereszmény"

HELLER ÁGNES

A „reneszánsz" fogalma *össztársadalmi folyamatot* jelöl. Gazdasági és az alapstruktúrát érintő társadalmi szférától a kulturális szféráig terjed, felöleli a mindennapi életmenetet s a köznapi gondolkodásmódot, erkölcsi gyakorlatot és etikai ideálokat, a vallási tudat formáit, művészetet és tudományt. Reneszánszról voltaképpen csak ott beszélhetünk, ahol mindezek együtt és egyszerre, gazdasági és társadalmi-strukturális változások bázisán jelentek meg. Így Itáliában, Angliában, Franciaországban, Spanyolországban és — részben — Németalföldön. Az az irányzat, melyet „humanizmusnak" is szoktak nevezni, voltaképpen nem más, mint a reneszánsz egyik vagy egynéhány ideológiai vetülete, etikai és tudományos megjelenési formája, mely a társadalmi struktúrától és a köznapi élet valóságától elválaszthatóan, viszonylag külön életet élhetett, s teret hódíthatott olyan országokban is, melyekben a reneszánsz — mint össztársadalmi jelenség — nem létezett. De ezekben szükségképpen gyökértelen is maradt, és csak a társadalmi élet felső szférájában — lett légyen ez politikai vagy szellemi arisztokrácia — hódított tért és ezért gyorsan el is szigetelődött. Így söpörte el a német humanizmust a reformáció. Így tűnt el Magyarországon majdnem nyomtalanul Mátyás király korai abszolút monarchiája, melynek bázisát Hunyadi János — a legnagyobb condottiere — rakta le.

A reneszánsz a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet hosszú folyamatának első hulláma. Engels joggal beszél a reneszánszról szólva „forradalomról". Az egész gazdasági és társadalmi szerkezet, az életforma és értékrend megrázkódtatásszerű átalakulásáról van szó. Minden labilissá válik; a társadalmi földlökések, a „fent" és „lent" viszonyai hihetetlen gyorsasággal váltják egymást. Ezekben a robbanásokban, gyorsan változó sorsfordulatokban bontakozik ki a társadalmi fejlődés pluralitása. De akárhogyan is, a reneszánsz két stabilabb gazdasági és társadalmi rend között helyezkedik el; a feudalizmus között egyrészt, s a feudális és polgári erők egyensúlyi állapota között másrészt. S ebből a szempontból közömbös, hogy ez az utóbbi a különböző országokban mennyi — igen különböző — ideig tartotta fenn magát. Az avant és après egyformán zártabb — másképpen zárt — társadalom volt a reneszánszhoz képest, szépen mondta Shakespeare VII. Henrikje, hogy abban „a szálló remény csinált királyból istent, parasztból királyt".

De a reneszánsz olyan gazdasági-társadalmi forradalom, melynek végső etapja egyes forradalmak, átalakulások kiselejteződése, elvetélése, zsákutcája. Zsákutcának bizonyul az itáliai, a spanyol és részben a németalföldi fejlődés: a napfelkeltét itt nem váltotta fel a nappal. De ahol fel is váltotta, mint a klasszikus fejlődés hazájában, Angliában, a „nappal" világa sokkal problematikusabbnak, ellentmondásosabbnak bizonyult, mint ezt a hajnal rózsaszínje

mutatta. Mondhatnánk, hogy ezt már a reneszánsz gondolkodói is felismerték. Hivatkozhatnánk akár Morus példájára. Itt — az Utópia első részében — közismerten lepleződik le az eredeti tőkeakkumuláció embertelen világa. De az ellentmondásokra vetett éles fény most még csak a „visszásságokat" világítja meg. Ugyanaz a Morus önként vállalta a lordkancellárságot VIII. Henrik udvarában, s nem másért, csak mert valóban bízott abban: az uralkodó hozzá fog segíteni az ellentétek megszüntetéséhez, igazi „keresztény hercegként" létre hozza azt az igazságos társadalmat, mely az „emberi természet" adott állapota mellett egyáltalán lehetséges. S Morus barátja, Erasmus, 1517-ben(!), akkor, mikor már készültek Luther wittembergi tézisei, fejtette ki jövendölését az örök világbékéről, a humanista és toleráns keresztény emberiség nagy családjának jövendő életformájáról. Ha a „kritikus" Morust összevetjük a „kritikus" Swifttel — akkor áll érzékletesen előttünk a két kor különbsége még abban az Angliában is, melynek fejlődése — a francia mellett — egyedül bizonyult járható útnak a reneszánsz kínálta utak közül.

A reneszánsz a kapitalizmus hajnala. A reneszánsz kori emberek életének s így a reneszánsz emberfogalom kialakulásának alapja az a folyamat, melynek során a kapitalizmus kezdetei szétrombolják egyén és közösség *természetes* viszonyát, felbontják az ember *természetes* kötelékét családjához, rendjéhez, a társadalomban „készen kapott" helyéhez, megrendítik a hierarchiát, a stabilitást, folyékonnyá teszik a társadalmi viszonyokat: az osztályok, rétegek elhelyezkedését egyrészt, az emberek elhelyezkedését az osztályokon és rétegeken belül másrészt. Marx a „Grundrisse"-ben a következőképpen veti össze a „természetes közösségek"-et és ezek individuumait a kapitalista fejlődéssel s ennek individuumaival: „a termelés feltételeinek tulajdona összeesett a közösség meghatározott, bornírt formájával; az individuumnak tehát ilyen tulajdonságokkal — bornírt tulajdonságokkal, termelőerőinek bornírt kifejlődésével — kellett bírnia, hogy ilyen közösséget alkothasson. Ez az előfeltétel a maga részéről megint csak a termelőerőfejlődés bornírt történelmi fokának eredménye; mind a gazdagságé, mind a gazdagságteremtés módjáé. A közösség, az individuum célja — a termelés feltétele — ezeknek a meghatározott termelési feltételeknek és individuumoknak újrateremtése, mind egyedeiben, mind ezek társadalmi elkülönüléseiben és vonatkozásaiban — ezeknek a feltételeknek eleven hordozóiként. A tőke magát a gazdagság termelését tételezi, s ezzel a termelőerők univerzális fejlődését, meglevő feltételeinek állandó átalakítását . . . Az eredmény: tendenciájában . . . a termelőerők általános fejlődése,a gazdagság fejlődése általában mint alap . . . Az egyén univerzális fejlődési lehetőségének alapja és ezen az alapon az individuumok valódi fejlődése, mely az alapot mint korlátot állandóan megszünteti (aufhebt), s ezt korlátnak tekinti, nem pedig szent határnak . . . Innen ered saját történelmének mint folyamatnak megragadása és a természetről mint saját reális testéről alkotott tudat . . ." A közösségi társadalmakban az ember számára munkája tárgya nem munkája termékeként jelenik meg, hanem ‚findet sich vor als Natur' (természetként adott), éppen úgy feltétele létezésének, éppen úgy hozzátartozó, mint érzékszervei, bőre. Az, hogy az ‚ember a közösség tagja', ‚természetadta valóság' számára. Az ember viszonya közösségéhez a ‚meghatározott léthez' való viszonnyal azonos. Az adott közösségi határ átlépése pusztulással egyértelmű, s fejlődés csak ezen a meghatározott és nem transzcendálható kereten belül lehetséges. A kapitalizmus fejlődésével—ahol mint láttuk, a gazdagság termelése céllá válik — minden adott társadalmi rend korláttá lehet és korláttá is

lesz, s az ember ‚nem kíván az maradni, amivé lett, hanem a levés állandó folyamatában él'. A közösségi lét ‚kielégülés egy bornírt fokon; amint a modern kielégületlenül hagy, vagy ahol elégedettként jelenik meg, közönséges', a termelés végtelen processzusában ‚a természeti szükségszerűség közvetlen formájában eltűnt; mert a természeti szükséglet helyébe egy társadalmilag született szükséglet lépett."

Marx elemzései pregnánsak mutatják: hogyan vált a polgári termelőerők kialakulásával párhuzamosan a társadalmi szerkezet s ezen belül az individuum is *dinamikussá*. A naiv — s részben mindmáig uralkodó — tudományos közlés szerint Itália lakosai hajózásaik során „megismerkedtek" a keleti luxussal, majd — valamivel később — az antik kultúrával, ezt szembesítették saját viszonyaikkal, melyekkel így elégedetlenekké váltak, az antikvitás hatására új eszményeik alakultak, ezek fejlődésük folyamán összeütköztek a feudális renddel és egyházi ideológiával stb. Erről természetesen szó sem volt. A kapitalista termelőerők és a polgári társadalmi viszonyok első formái a feudalizmus *immanens* fejlődéséből alakultak; miután az utóbbit folyamatosan szétrágták, felbomlasztották, az emberek egyszerűen olyan szituációkba kerültek, melyekben másként *kellett* cselekedniük, érezniük és gondolkodniuk — a világról és önmagukról is —, mint a természetadta rendi közösségben. A cselekvési mód, életmód, életforma átalakulása keresett magának ideológiát, s ezt találta meg részben az antikvitás eszméiben, de — *legalább ugyanolyan mértékben* — a kereszténység bizonyos irányzataiban is. Az antikvitás „felújításáról" már csak azért sem lehetett szó, mert az ember társadalmi lényege szempontjából, egyén és társadalom egymáshoz való viszonya szempontjából — mint Marx elemzéséből látható — több közösség volt a középkori rendiség és a görög polis, mint a görög polis és a reneszánsz kori társadalmi struktúra között. Az antikvitás ideológiája, illetve ennek néhány formája a reneszánsz ideológia számos vonatkozásában valóban fontosnak bizonyult, de inkább szabadon formálható gondolati anyag volt, hogysem minta az utánzás számára. Kiragadott példaként hadd hivatkozzunk olyan alapkategóriákra, mint „szabadság" és „egyenlőség". Itáliában — s ezen belül Firenzében már a XIII. században — a „szabadság" és „egyenlőség" politikai jelszavak voltak; a felső polgárság jelszavai a földesurakkal szemben, majd a közép- és kispolgárságéi a felső polgársággal szemben, végül a népé az egész polgársággal szemben. A „szabadság" képviselői hamar felfedezték az antik kosztümöt — gondoljunk Cola di Rienzóra —, Brutus a szabadság eszményképévé vált. De tartalmilag ennek a szabadságnak vajmi kevés köze volt a Brutus értelmezte szabadsághoz. Ezt mutatja az „egyenlőséggel" való egysége, távolról sem véletlenszerű párosítása. Az antikvitás az egyenlőség fogalmát egyáltalán nem ismerte. Engelsnek igaza volt, mikor megjegyezte, hogy ez a kategória először a kereszténységben jelenik meg, mint isten előtt való egyenlőség fogalom. *A szabadság mint egyenlőség pedig már az árutermelés általánossá válásakor keletkezett fogalompárosítás;* s így szerkezetileg is jelzi, hogy az antikvitás már itt sem több átöröklött és szabadon interpretálható hagyománynál.

Az antik és reneszánsz viszonyok Marx jelezte ellentétességére két polisz, Athén és Firenze összehasonlítása a legpregnánsabb bizonyíték. Azért választottam éppen ezt a két városállamot, mert közöttük valóban sok — s nem is pusztán látszatszerű — a hasonlatosság. Mindkét városállam — az adott korszakon belül, a többi városállamhoz viszonyítva — iparilag erősen fejlett: elsősorban manufaktúrája kereskedelmének bázisa, s a közvetítő kereskedelem

— mint az antikvitásban Ioniában, a reneszánszban Velencében — kisebb szerepet játszik. Történelmük viharossága is közösséget mutat: fénykorukra heves és állandó osztályharcok a jellemzőek. Mindkettő — tendenciájában — demokrácia, méghozzá közvetlen polisdemokrácia. Mindkettő felbomlása a csúcsokon kezdődik — a gazdasági és társadalmi expanzió viszonyai között. Végül — de nem utolsósorban — kultúrájuk az adott kor mintaszerű, klasszikus kultúrája. Világos, hogy ezek a hasonlóságok nem az egymásmellettiség véletlenszerűségéből adódtak. A technikai kultúra viszonylag magasabb szintjén született közvetlen polisdemokrácia az egyetemes — és mintaszerű — összkultúra feltétele és alapja.

Ha a jövő felől pillantunk vissza a két polisra, már módosul az összkép. Mindkét város elpusztul; azaz megsemmisül önálló várcsállami léte. De Athén pusztulása nem*csak* Athén városállami létének pusztulását jelenti, hanem egy össztendencia szinte szimbolikus kifejezése. Athénnel pusztul — ha évszázadokat vesz is igénybe — az egész görög világ, az egész *termelőmód*, amelyen Athén nagysága nyugodott. Ez a városállam a végső határig kiélte *saját* termelőmódjának lehetőségeit. Mert — hogy visszautaljunk Marx fejtegetéseire — a városközösség itt *határnak* bizonyult, melyet felbontani egyet jelentett a termelőmód önfelbontásával. Firenzénél azonban gyökeresen más a helyzet. A reneszánsz város pusztulásával nem az a termelőmód pusztul, melyen a városállam nyugodott, hanem fordítva: a város azért pusztult el, mert az új termelés nem volt képes felrobbantani a városállami lét kereteit, mert megmaradt határain belül, holott ezek a modern — polgári — termelés számára nem határokat, hanem korlátokat jelentettek. Ezt már a XVI. század elején is felismerik olyan gondolkodók, mint Machiavelli vagy Michelangelo, hogy két egészen más karakterű egyéniségre hivatkozzak. Ők ekkor már tudják, hogy a firenzei összkultúra megmentésének és továbbfejlesztésének egyetlen útja a városállami lét megszüntetése, az *egységes Itália* kialakítása. Ezt várják mindketten a két szerencsétlen sorsú kései Medicitől, a második Giulianótól és második Lorenzótól, akiknek Machiavelli a „Fejedelmet" ajánlja, s akiknek sírboltját majd Michelangelo készíti el: abba temetve Firenze jövőjét. De Firenzével nem pusztul el — éppen Athénnal szemben — az a termelőmód, melyen a firenzei polis nyugodott; más országokban fejlődik tovább, ott, ahol az abszolút monarchia segített ledönteni a polgári termelés „korlátait".

De most vessünk egy futó pillantást a virágzó Athénre és virágzó Firenzére. Azt mondottuk: mindkettő polisdemokrácia. De — mint ez köztudomású — Athénben tényleg demokrácia van, mely a tényleges rabszolgaságon alapul. A firenzei demokráciának azonban megvan az a sajátsága, hogy egyrészt *még közvetlen demokrácia*, másrészt *már formális demokrácia*. Bruni (Oratio in funere Johannis Strozzae) 1426-ban deklarálja a törvény előtti egyenlőséget és az egyenlő hivatalviselés jogát. Ez az egyenlőség — formálisan — vonatkozik mind a „popolo grasso"-ra, mind a „popolo minuto"-ra, mind a „sottoposti"-ra, a nagy- és kispolgárságra és a munkásságra. De *ténylegesen* hivatalt csak a nagy- és középpolgárság visel. Innen ered majd az az ellentmondás, hogy az egyenlőséget meghirdető Firenze kultúrája még virágkorában is *arisztokratikusabbnak* bizonyul, mint — ugyancsak a virágkorban — az athéni kultúra volt. — Említettük, hogy mind Athénre, mind Firenzére az osztályharcok élessége jellemző. De a klasszikus kor Athénjében az osztályharcban végső soron *negatív jelenséget* látnak: a nagy államférfiak törekvése az osztályharcok tényleges megszüntetésére irányul (ami természetesen itt

sem.lehetséges), a filozófusok pedig olyan „jó" vagy „legjobb" társadalmi formációt keresnek, melyben az osztályharc elvileg megszüntethető vagy legalábbis minimumra korlátozható.

Nos: Firenzében a politikusok és gondolkodók viszonya az osztályharchoz korántsem ilyen egyértelmű. Itt is akadnak természetesen, akik ebben negatív jelenséget látnak, de őket felülmúlja azoknak száma és súlya, akik az osztályharcban a társadalom élesztőjét vélik felfedezni, akik gyakorlatilag és elméletileg *forszírozzák* az osztályharcot. Persze ez nemcsak firenzei jelenség. Ebből a szempontból nem különbözik elvileg Petrarca rajongása Cola di Rienzóért és Pico della Mirandola, Michelangelo vagy Machiavelli rajongása Savonaroláért. Az okok ismét nyilvánvalóak. Mindenekelőtt: az athéni osztályharcok tetemes százaléka egy osztályon *belül* folyt; a reneszánsz Itália polisaira viszont az *uralkodóosztályok pluralitása* jellemző. Így a firenzei guelfek és ghibellinek közötti évszázados küzdelem nem egyszerűen azért folyt, mint az athéni arisztokratáké vagy demokratáké: nem pusztán a politikai hatalomban való részvételért, hanem elsősorban különböző gazdasági formációk érvényesítéséért. (Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy a politikai-hatalmi harc, sőt a rétegharc is nem lebecsülendő szerepet játszott). Az osztályharc, mely az antikvitásban valóban bomlasztotta *is* a közösséget, a kezdődő reneszánsz kori kapitalizmusban a gazdaság és a társadalom élesztője volt. A filozófusok és ideológusok, akik az első esetben támadták, a másodikban támogatták, egyszerűen *kifejezték* a tényleges szituációt — a többi között azt a kvalitatív különbséget —, mely — hogy újra Marx kiindulópontjához térjünk vissza — a közösségi lét mint „határ" és mint „korlát" között fennállt.

Athén és Firenze összevetése csak példa volt a reneszánsz kori gazdasági és társadalmi viszonyok új mivoltának érzékeltetésére. A gazdagság mint cél, a termelésért folyó termelés, tehát a termelés mint *végtelen processzus*, mely állandóan bomlaszt és átalakít, s ezzel a természetadta közösségek felbomlása, mindazok a *feladatok, melyek elé az új szituáció az embereket állította*, újfajta embertípusokat alakítanak ki, s ezzel egyidejűleg és ennek következményeképpen olyan emberfogalmat, mely különbözik mind az antiktól, mind pedig a középkoritól: *a dinamikus ember fogalmát.*

A dinamikus emberfogalom *definiálhatatlan* fogalom. Abban foglalható össze, hogy az ember természetére vonatkozó *minden* elképzelés dinamikussá válik. Az értékfogalmak átépülnek; a végtelenség (tér, idő és megismerés végtelensége) nemcsak a spekulációk tárgya, de élménnyé is lesz, a cselekvés és magatartás alkotóelemévé; a tökéletesség nem feltétlen norma többé: hiszen a folyamatszerűség állandó tökéletesedést jelent, melyben nincsen és nem is lehet abszolút tökéletesség, sem az antik kalokagathia, sem a keresztény szentség értelmében. Ahogy Dvorak találóan írja a művészetről szólva: „a tökéletesség kánonja nem volt maradandó norma, mint az antikvitásban, hanem szubjektív akarathoz kötött, többé-kevésbé csak átmeneti stádium a fejlődés általános folyamatában, melyet alig értek el és máris meghaladtak". Ez a dinamizmus jellemzi az ember társadalomhoz való viszonyát. Az osztályok tagjainak tudata több vagy kevesebb „szorossággal" az osztálytudat köré épül. De maga az osztálylét és -tudat is rohamosan változó, másrészt az egyén mint egyén kiléphet osztályából, hiszen a termelésben elfoglalt helye, nem pedig a születése révén tagja. A sors ezért egyre inkább a „mi az, amit csinálhattam és csináltam magamból" függvénye lesz: a társadalmi dinamizmus helyes

„elkapásának" kategóriája. Miután az ember sorsa az *össztársadalmi* mozgásban valósul meg, itt alakul ki „a" társadalom mint olyan s az egyénnek — mint egyénnek — viszonya ehhez a társadalomhoz. A „hogyan tudok élni és érvényesülni az adott társadalmi mozgásban" kérdésének eldöntése egyre fokozottabban *egyénivé* válik: a mozgástendenciák kitapintásának alapja nem lehet a konvenció, hiszen az egyéni mozgástér egyéni keresése éppen konvencióellenes, de nem alakult ki még a későbbi polgári rutin sem. S éppen ez — a társadalomhoz való egyéni viszony kibontakozása, a sors választása — teszi szükségessé a mind egyénibb látószögeket, ítéleteket, magatartásmódokat, magyarul azt, amit bizonyos túlzott egyszerűsítéssel „reneszánsz individualizmusnak" szoktak nevezni, holott vajmi kevés köze van ahhoz, amit az érett polgári társadalmakban individualizmusnak hívunk. Inkább „self-made man"-ségről beszélhetünk, azzal a megszorítással, hogy amivé az ember teszi magát, az nem kizárólag hatalom vagy pénz birtoklása — bár nagyon gyakran az vagy az is —, miután legfőbb kritériuma, hogy az egyén *mennyire nyomta rá saját bélyegét világára.* Ennek a „self-made man"-ségnek első szimbóluma Guattamelata lovasszobra a páduai bazilika előterén. Az egyes ember tehát kezdte — nemcsak etikai értelemben — megalkotni saját sorsát. Így vált a dinamikus emberfogalom központi kategóriájává az egyén és sorsának kölcsönhatása.

A gazdagságért folyó termelés kialakulása s a rendiség felbomlása teremti meg a dinamizmus — és dinamikus emberfogalom — egy másik központi kategóriáját: a *sokoldalúságét.* Ez az, amit Marx a „bornírtságból" való kilépésnek nevez. Gyakran úgy értelmezik ezt, hogy az ember még nem volt kötve a munkamegosztáshoz (így Engels is a reneszánszról írott fejtegetéseiben). Ez azonban csak annyiban igaz, amennyiben a reneszánszot a későbbi polgári fejlődéssel vetjük össze, de semmiképp sem állja meg a helyét az antikvitással való összehasonlításban. Periklész kevésbé volt alávetve a munkamegosztásnak, mint Lorenzo Medici; a firenzei polgár, aki napjai nagy részét pénzügyi spekulációkkal és manufaktúrái ellenőrzésével töltötte el, inkább volt a munkamegosztás rabja, mint a megfelelő athéni polispolgár, a kisüzemében látástól vakulásig dolgozó firenzei kiskézműves kevésbé foglalkozhatott filozófiával, mint a nincstelen athéni. Igaz: a reneszánszban valóban több a sokoldalúan képzett ember, mint a későbbi polgári fejlődésben; maguk a tudományok és művészetek is jóval kevésbé differenciáltak. A köz- és magánélet egymástól való elidegenedése még csak kezdeti — bár a reneszánsz utolsó századában rohamosan növekszik. Mikor azonban Marx „sokoldalúságról" beszélt, elsősorban nem erre a sokoldalúságra gondolt. A reneszánsz ember sokoldalúsága két komponensből tevődik össze: a polgári termelés kibontakozásából és annak alacsony fokából. Marx az előbbit poentírozza ki. A sokoldalúság itt mindenekelőtt a *rendi egyoldalúság* megszüntetését jelenti. Ebben az értelemben a földesúri lét akkor is egyoldalú, ha az adott földesúr énekel és vív, verset szerez és lovagol, továbbá filozofál egy személyben. A sokoldalúság kiindulópontja — Marx szerint — a termelés kiszélesedése, univerzálissá válása, a termelőerők általános kibontakozása, „az ember univerzális fejlődésének lehetősége", s ezzel a szükségletek mint *társadalmi szükségletek* végtelen kiszélesülése és növekedése. Az ember univerzálissá válása a polgári termelés fejlődésével egyre inkább *elidegenedett* formák között realizálódik; a reneszánszban ez az elidegenedési folyamat még csak a kezdet kezdetén áll — de a kezdet kezdetén áll az univerzalitás kibontakozása is. A reneszánsz a sokoldalúság fejlődése szem-

pontjából is kiindulópont, nyitány, ahogy a polgári termelésnek és a polgár társadalomnak is csak *nyitánya*, de még *nem* polgári termelés és *nem* polgári társadalom. Az antik-athéni sokoldalúság a legátfogóbb formáit az adott termelési mód legfejlettebb szintjén érte el: társadalmi és egyéni sokoldalúság — lényegében — egybeesett. A reneszánsz *egyéni* sokoldalúsága ennél sokkal kétértelműbb. A polgári termelés első formái teszik egyáltalán lehetségessé; egy olyan termelésé, mely a jövőben, évszázados fejlődésben a *társadalmi sokoldalúság* elképzelhetetlenül nagyobb gazdagságát teremti majd meg. Igaz, az egyéni-individuális sokoldalúság bizonyos formái — az elidegenedés, munkamegosztás kiszélesedése révén — nem realizálódhatnak: ebben az értelemben tehát, az egyéni sokoldalúság értelmében, a reneszánsz fejlődés is mintának tekinthető. De többszörös feltételességgel. Mert bár az egyéni és társadalmi sokoldalúság itt is igen közel áll egymáshoz — mint az antik polisban —, de egy olyan társadalmi bázison, mely az antikkal szemben éppen e két tényező széthasadásához vezet; ugyanakkor — last but not least — a kialakult polgári termelés az *egyéni sokoldalúságnak* is jóval nagyobb *lehetőségét* teremti *majd* meg, mint az a reneszánszban elképzelhető volt. Mindebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy a reneszánsz sokoldalúság és sokoldalúság fogalom — szemben az antikkal — maga is *dinamikus*, objektív ellentmondásokkal terhes. A reneszánsz sokoldalúságból — éppen a polgári termelés fejletlensége, egyéni és társadalmi sokoldalúság közelsége miatt — van visszaút: a *refeudalizáció* útja, a rendi egyoldalúság részleges restaurációjának zsákutcája.

A reneszánszról szólva kedvelt közhely, hogy „az ember kerül az érdeklődés központjába". Ehelyett ugyanúgy mondhatnánk, hogy a természet kerül a gondolkodás központjába — egyformán igazat szólnánk. A probléma nem itt helyezkedik el, hanem ott: milyennek értelmezik ember (társadalom) és természet viszonyát? Mindenekelőtt: a reneszánszról datálódik az a gondolat, hogy az ember „elhódíthat" valamit a természettől — az „első" természetből „második" természetet alkothat. Az „elhódítás" felismerése párhuzamos az „emberiség" fogalmának felfedezésével, ami megint elválaszthatatlan az emberiség *fejlődésének* gondolatától. Az emberiség-kategória — mint látni fogjuk — általános társadalomfilozófiai és antropológiai aspektusban jelenik meg. Az emberiség fejlődésének gondolata azonban először éppen ebben a konkrét vonatkozásban, az „elhódítás" vonatkozásában merül fel. Edgar Zilsel a technikai kooperáció és technikai fejlődés reneszánsz koncepciójáról írott tanulmányában joggal Baconben látja ennek a tendenciának legpregnánsabb megfogalmazóját. Mindez gyökeresen átépíti a természetontológiát, továbbá az ontológia és ismeretelmélet viszonyát is. A természet úgy jelenik meg, mint *öntörvényszerűségekkel bíró objektum* (ebből a szempontból mindegy, hogy ezeket a törvényszerűségeket többnyire antropomorf módon értelmezik), s a természet megismerése az emberi elme folyamatos feladata. Itt egyáltalán hangsúly van az *elmén* és a *folyamatosságon*. Az előbbi annyit jelent, hogy a megismerés eredményessége *semmiképp sem etikai magatartás függvénye*. Az utóbbi — a folyamatosság — viszont *leválasztja a megismerést a logikáról;* itt merülnek fel olyan kísérletek — mint Ramusé —, hogy a logikát a megismerés folyamatának kategóriáihoz idomítsák. Ramus kísérlete minden érdekessége ellenére zsákutcának bizonyult: az igazi fejlődés a leválasztás komplettírozását követelte. A szubjektum, „az" ember, illetve az emberiség áll most egy öntörvényű természettel szemben, melynek megismerése intenzitásában és exintenzitásában végtelennek bizonyul. Mindkét előbb említett

tendenciát — a megismerés leválasztását az etikumtól és a logikumtól a végtelen természet és a természet öntörvényűségének felismerése alapján — először Cusanus fogalmazta meg a „docta ignorantia" koncepciójával.

Mindaz, amit a dinamikus emberfogalomról elmondottunk, involválja az *immanenciát*. Az evilágiság nem „külön" bontakozik ki a reneszánsz életben és gondolkodásban — ebben az értelemben a szekularizáció nem tekinthető a reneszánsz fejlődés külön fejezetének. A rendi közösségek felbomlásával objektíve felbomlott az a társadalmi szerkezet, melyen Aquinói Tamás világképe nyugodott (hozzá kell tennünk: saját szülőhazájában, éppen az igen korai polgárosodás miatt, soha nem vált népszerűvé) — az életformák, a „self-made man"-ség olyan egyéni iniciatívákat és önálló ítélet-igényeket alakítottak ki, melyek tárgytalanná tették a dogmatikát. De már itt hozzá kell tennünk, hogy az evilágiság kibontakozása korántsem jelent vallástalanságot. Kifejezett ateizmus igen ritka a reneszánszban. Nemcsak arról van szó, hogy egy évezredes ideológiai hagyomány leépítése rendkívül hosszú folyamat, hanem arról is, hogy a gyakorlati evilágiság és a vallásos képzetek, istenképzetek létezése egyáltalán nem kontrakarírozták egymást. Ismételjük: a reneszánsz vallásosságra a dogmatika felbomlása jellemző, maga a vallás lesz sokszínűvé és sokfajúvá, mondhatnánk, hogy egy szinte laza és „szabad" hit választható kifejeződésévé. Egyes filozófiai koncepciókban túlságosan közelítik a reneszánszot a felvilágosodáshoz, méghozzá azon az alapon, hogy mindkét korszak ideológiája *polemikus* jellegű. Ez a polémia valóban rokonítja a két periódust — hiszen mindkét esetben új társadalmi viszonyok forradalmi ideológiája lép fel támadólag a régi ellen: a polgárság eszméi ütköznek meg a feudális-rendi világ eszméivel. De a felvilágosodás viszonya a reneszánszhoz az utolsó csata viszonya az elsőhöz — s így egészen más fegyverekkel folyik. A reneszánszból — mint láttuk — még társadalmilag is volt visszaút (a refeudalizáció), a fejlődés „befagyhatott", hiszen még nem indult meg a polgári reprodukció állandó folyamata. A felvilágosodás társadalmi alapjából többé nem volt visszaút (a politikai reakciók problémája ezen mit sem változtat). A reneszánsz ideológiája ugyan már polgári ideológia — hiszen a polgári termelés megindulása következtében bontakozhat ki —, de *korántsem tudatosodik mint ideológia az egész polgárságban*, mi több, a plebejus rétegeket majdnem érintetlenül hagyja; ugyanakkor gyökeret ver és kibontakozik a polgárosodó nemesség soraiban. A felvilágosodás ezzel szemben *egyetemes polgári ideológia:* a polgárság rétegeit a felvilágosodás ideológiáján *belüli* differenciák fejezik ki — gondoljunk olyan polarizálódásokra, mint a holbachi és Rousseau-i szárny. A korai (reneszánsz) abszolutizmust őszinte tartalmi viszony fűzi a reneszánsz ideológiához, a kései (felvilágosult) abszolutizmust kétértelmű-kétszínű a felvilágosodás ideológiájához. A polémiák tartalmi másságának további (az előbbitől gyakorlatilag elválaszthatatlan) oka az a tudományos fejlődés, mely a két kor között ment végbe: a Galileitól Newtonig terjedő folyamat, a módszertani problémák, a „clare et distincte" elemzés térhódítása a filozófiában stb. Az evilágiság többé nem fért meg a vallásos ideológiával. A polémia most már együtt és egyszerre folyik a rendiséggel és a vallással — vagy nyílt ateista formában, mint Helvetiusnál, vagy Diderot-nál, vagy a vallás vallási szükségletté való formálásában s ezzel ideológiai pretenziójának feladásában, mint Rousseau esetében. Persze a két különböző ideológiát nem választja el merev történelmi határ. Hobbesban pl. már sok van a felvilágosítóból, Goethe sok szempontból még a reneszánsz ideológia utóvédharcait folytatja. A differencia alá-

támasztására még egy példát említünk: az *észhez* való viszonyt. A felvilágosodásban az ész szinonim a világossággal, a megvilágítással — de ez már descartes-i—spinozai hagyomány. Mert a reneszánszban az észt még ellentmondásos erőként értelmezik; gyakran egyenesen az ördög szövetségesének. Leonardo barlang-allegóriáját kell csak összevetnünk Diderot gyertya-allegóriájával, hogy érzékeltessük ezt a különbséget. Leonardónál a megismerést az a nyughatatlan kíváncsiság allegorizálja, mellyel az ember odahagyja a fényes napvilágot, hogy bebújjon egy barlang ismeretlen és titokzatos sötétségébe; Diderot-nál a megismerés gyertya, mely megvilágítja az erdő sötétségét (ha csupán még csak kezdeti, pislákoló fénnyel is).

A reneszánsz kor dinamizmusa tehát a vallás vonatkozásában a vallás sokszínűségének, a magunk vallása megválasztásának tényében és ideológiáiban fejeződik ki. Itt kell hozzátennünk — ami mindebből természetes és magától értetődő —, hogy idealizmus és materializmus a reneszánsz korban nem differenciálódott, illetve az első lépéseket a differenciálódás felé csak e korszak végén tették meg.

Most kell feltennünk a kérdést: létezik-e egységes reneszánsz embereszmény? Jelenti-e a dinamikus emberfogalom közös volta az embereszmény közös voltát is?

Az antikvitásban az embereszmény lényegében *egybeesik* az emberfogalommal; ugyanakkor az egész antikvitásnak — Róma bomlási periódusát most leszámítva — *egységes* embereszménye plusz emberfogalma van. Ha Szókratész azt mondja, hogy az ember, megismerve a jót, képes jót cselekedni, akkor ezzel egyszerre azt is mondja: az az eszményi ember, aki megismerve a jót, jót is cselekszik. Ha Platón az ember leglényegesebb és legmagasztosabb tulajdonságának az ideák szemléletének képességét tartja, akkor eszménye egyúttal az az ember, aki eljut az ideák szemléletéhez. Ha Arisztotelész értelmezésében az ember társadalmi állat, akkor eszményképe a társadalmi ember. Ha Epikurosz azt mondja, hogy semmi sem létezik az ember számára kevésbé, mint saját halála, akkor eszménye az az ember, aki képes úgy élni, hogy nem számol halálával. Természetesen Szókratész sem hiszi, hogy *minden* ember képes megismerni a jót és jót is cselekedni. De ha nem teszi azt, akkor még nem érte el az ember fogalmát, azaz az ember eszményét. Platón sem hiszi, hogy *minden* kéz- és földműves mértékletes, minden harcos bátor és minden uralkodó bölcs — de ebben az esetben „még" nem felelnek meg a kéz- és földműves, a harcos, a király fogalmának, azaz eszményének. Arisztotelész „társadalmi állat" koncepciója sem pusztán fogalom — mint gyakran modernizálva annak vélik —; ez is feltételez olyan embert, aki „visszavonul" a közélettől, s ezzel nem teljesíti be az ember fogalmát és eszményét. Ennyit az emberfogalom és eszmény egybeeséséről. Másik állításunk, mely szerint maga az emberfogalom plusz eszmény egységes, nehezebben átlátható. Spártától mindenesetre elvonatkoztatunk, s ehhez jogunk van, mert Spártában kialakult ugyan egy sajátos embereszmény, de nem alakult ki emberfogalom. Így az attikai, ioniai és a korahellenisztikus világra, továbbá a római köztársaság és koracsászárság korára „szorítkozunk". A „szorítkozást" azért tesszük idézőjelbe, mert ez a megszorítás korántsem önkényes: az adott fejlődést a *klasszikus* (tipikus) fővonalában akarja megérteni. Látszólag természetesen a különbségek ezen belül is nagyok: Platón és Arisztotelész emberkoncepcióját, a sztoicizmust és epikureizmust szokásos ellentétpároknak tekinteni. Az ellentét — mely valóban létezik — azonban mindenütt csak az eszmény-fogalom *interpretálá-*

sában áll. Tehát a „miért"-ekre adott válaszban egyrészt, az egyik vagy másik vonatkozás kiemelése között másrészt. De ki tagadhatná pl., hogy a kalokagathia *közös* lényege mindezeknek az eszményeknek és fogalmaknak? Hogy mindnek esszenciája az aktív, az adott közösségben képességeit kifejlesztő, nyugodtan és egyenletes örömök közt élő, testileg, szellemileg és erkölcsileg „egyensúlyos", az igazság szemléletébe elmerült, tehát a „szép" ember? Ha a sztoicizmus és epikureizmus különböző formában, de a világtól való visszavonulásra oktat, teszi ezt a világ elítélésével, melyben a fenti eszmények többé meg nem valósíthatók. Ennek az eszménynek prózai alapja és kiindulópontja pedig nem más, mint *az eszményített ioniai-attikai polispolgár*. A sztoicizmus és epikureizmus ezt a régmúltban reálisan köznapi eszményt óhajtja a kivételek számára ellenséges környezetben megőrizni. S az eszmény és fogalom egységének, továbbá közös voltának társadalmi bázisa az, amire már olyan sokszor utaltunk: az antik polis közösség-volta, statikussága, transzcendálhatatlansága. A késő római császárságban ez az egység felbomlik: emberfogalom és eszmény összecsése megőrződik ugyan, de maga az emberfogalom (plusz eszmény) válik pluralisztikussá. Így van ez — csírájában — már a vallásosan színeződő újplatonizmusban is a sztoikus-epikureus ideállal szemben, betetőzése pedig a keresztényi embereszmény és fogalom kialakulása. Ez a fajta hasadás megőrződik a Nyugat-római birodalom felbomlásáig. Nincs terünk ehelyütt arra, hogy ennek gazdasági és társadalmi alapjait elemezzük; még kevésbé tehetjük meg a középkori keresztény emberfogalommal kapcsolatban. Erről csak a következőket: a középkor keresztény emberfogalma és embereszménye élesen ellentmond egymásnak. Az emberfogalom a depraváció koncepcióján nyugszik — az embereszmény a kegyelem gondolatán. Ez a dualisztikus koncepció — az antikkal szemben — elsősorban ideologikus. Sosem fejezett ki reális status quót (mert ez a hit és erkölcs tényleges összeesése lenne), de igen értékes manipulációs gondolatnak bizonyult a barbár törzsek letelepedése, a feudalizmus társadalmi konszolidációja, a társadalmi együttélés elemi szabályainak újra kialakulása korában. Ha most a dualitástól eltekintünk: a keresztény emberfogalom számos új mozzanatot tartalmazott az antikhoz képest. Így — mint erre már utaltunk — az egyenlőség (isten előtti egyenlőség) gondolatát, így a személyes üdvözülés koncepcióját (melyben a „személy" istenhez való viszonyát elválasztják az ember közösségéhez való viszonyától), így a szabad akarat elvét, mely ha a depraváció gondolatához kapcsolódva is, de felveti a szabadság sajátosan egyéni momentumát. Az ember közössége tehát megkettőződött: tagja volt egyrészt rendi közösségének más rendekkel szemben, ugyanakkor a kereszténység közösségének másokkal — nemkeresztényekkel, eretnekekkel stb. — szemben. Ez a kettősség nem fejezett ki lazább viszonyt a közösséghez, mint az antikvitás idején. Kettős *alárendeltség* volt, s ennyiben tükrözte az egyén — antikvitáshoz képest is — rendkívül szűk mozgásterületét. De ugyanakkor sokkal lazábbá tette egyes rendek, rétegek, közösségek *különös* mozgását az általános rendszeren belül. Az egyik alárendeltséget mindig ki lehetett játszani a másikkal szemben: íme ezen az egyszerű szerkezeten alapul már a legkorábbi eretnekmozgalmak ideológiája is (és az eretnekmozgalmak olyan régiek, mint maga a kereszténység). Egyetlenegy antik réteg sem tudta *ideológiája más értelmezését* egy másik réteggel szembeállítani. Brutus „római" volt, és Caesar is „római" volt — nem merülhetett fel az a kérdés, hogy ki az „igazi" „római". Mondhatnánk, hogy az „ideológiai harc" ténye a középkorban alakul ki. Az antik önkéntes

halál szimbóluma Szókratész, aki meghal, mert tiszteli hazája törvényeit (holott igazságtalannak látja hazája rendjét); a keresztény mártír a vallás nevében lázad a földi hatalom ellen — lépjen fel ez a földi hatalom akár szintén a kereszténység nevében.

A keresztény emberfogalom és eszmény merev megkettőzése és e fogalom, illetve eszmény tartalma mindennek következtében korántsem volt *olyan értelemben* egységes, mint az antikvitásban. Az utóbbiban az egység alapja — mint láttuk — egy tényleges közösség eszményített képe volt. Az előbbi (keresztény) eszmény és fogalom ideologikus jellege az interpretációk *tartalmi sokneműségére* sokkal nagyobb lehetőséget adott. Az eszmény és fogalom ellentmondásának elvont-ideologikus szintje és az interpretációk tartalmi sokneműsége természetesen nem valaminő „elhatározás" következménye. Alapja éppen a kettős alárendeltség, melyen belül mindkettőnek, a „társadalminak" és „kereszténynek" is kell hogy legyen külön mozgásterülete; az előbbin belül természetesen a különböző rendek konkrét embereszményeinek, auto- és heterosztereotipjainak is interpretálhatóknak kell lenniök. Az elvont-ideologikus fogalom és az elvont-ideologikus eszmény, továbbá a köztük feszülő ellentét mégis — *végső soron* — *egységes:* ez az egész keresztény világ *dogmatikus* közössége.

Nos: a reneszánszban a keresztény emberfogalom társadalmi bázisa szűnik meg. A kettős — rendi és vallási — alárendeltség mellett s egyre inkább *felett* megjelenik a harmadik: a *nemzeti* (a lokális, polissal szinonim nemzeti, majd a modern értelemben nemzeti). A kereszténység új interpretációja most már nem csak rendek és rétegek interpretációja az összhierarchiával szemben, mint az eretnekmozgalmak esetében volt, de egyúttal nemzetek sajátos interpretációja más nemzetekkel szemben. Shaw joggal látta „Szent Johannájában" éppen itt a protestantizmus csíráit. A nemzethez való viszony azonban nem rendeken, de osztályviszonyokon épül: az osztályviszonyokban értelmetlenség az „alárendeltség" ténye és fogalma is. Ezzel megrendül az egyházi „alárendeltség" is. Az emberek egyre inkább keresik — mert kereshetik — *egyéni* utukat istenhez — megint a protestantizmus csíráival találkozunk. Hogy mindennek ideológiai *feltétele* már a középkori keresztény emberfogalom személyes megváltás gondolatában, elvont egyenlőség koncepciójában, kettős alárendeltségében kiépült, az nem tagadható. De ezek a koncepciók ebben az új, forradalmi összefüggésben gyökeresen átstrukturálódtak. A középkori hagyományos keresztény emberfogalmat — mint láttuk — fokozatosan felváltja a reneszánsz dinamikus emberfogalma, s hosszú időre háttérbe szorul a keresztény embereszmény is. (Amivel — ismételten — nem akarjuk tagadni, hogy az új embereszmény képviselőinek nagy része nem volt ellenséges a vallással, sőt vallásos is volt.)

A reneszánsz dinamikus emberfogalma ugyanannyira *egységes*, mint az antik. Egyetlenegy reneszánsz gondolkodó sem nyúl vissza az ember statikus harmonikus vagy dualisztikus — koncepciójához, annyira nem, hogy ezt még az ellenreformációnak — és barokknak — is bizonyos mértékig koncedálnia kell. A dinamizmuson belül *két* szélső pólus: az ember nagysága, illetve kicsinysége. Hogy melyik mikor poentírozódik ki, gyakran *szemszög* kérdése. Giordano Bruno hol az ember kicsinységéről beszél (a végtelen világegyetemhez viszonyítva), hol az ember nagyságáról (a valóság meghódításában). A történelmi események hatására ugyanaz az ember hol az egyik, hol a másik szélsőpontot emeli ki. Így Michelangelo szoborcsoport tervezete II. Gyula sírjához vagy a

sixtusi freskók az emberi nagyságot hivatottak kifejezni, míg az Utolsó ítélet az ember kicsinységét szimbolizálja a sors ítélete előtt. Szerepet játszik itt országok és korok különbsége: természetes, hogy a firenzei virágkorban Pico della Mirandola az ember nagyságát magasztalja, míg a vallásháborúktól szétszakított Franciaországban Montaigne gúnyolódik az ember kicsinységén. De ismételjük: akár „nagynak", akár „kicsinynek" bizonyul az ember — mindig sorsteremtő, a végzettel harcoló, önmagát alakító, viszonylag autonóm lény.

Ugyanakkor ha pillantást vetünk a reneszánsz kor *embereszményére*, azonnal szembeötlővé válik, hogy *egységes embereszményről többé nem beszélhetünk. A konkrét embereszmények rendkívüli gazdagsága* tárul szemünk elé. A konkrét embereszmény pedig sosem más, mint a *létező* emberek eszményített képe — akár igazoljuk, akár rosszakként értelmezzük, akár utópiaképpen a jövőbe is vetítjük őket.

Utalnunk kell, méghozzá elsősorban, Jézus alakjának reneszánsz interpretálására. Míg a középkori-keresztény Krisztus-ábrázolások eszményszerű tartalma mindig azonos (a Szenvedő és Megváltó istenség), addig a reneszánsz Krisztus-ábrázolásokat éppen az eszményszerű-tartalmi sokféleség jellemzi (a király, az úr, a gondolkodó, a szerető szívű plebejus stb.). Hozzá kell tennünk, hogy eközben — legalábbis a Giottótól a kései Michelangelóig és Tintorettóig terjedő időszakban, tehát a klasszikus olasz reneszánszban — a szenvedő, megfeszített Krisztus eszménye teljesen el is halványodik, s mikor újra felfedezik, akkor már úgy jelenik meg, mint *egy* eszmény, *egy* interpretáció az eszmények és interpretációk sokaságában. Hasonlóan pluralisztikus eszménnyé válik Mária alakja is. — Az antik gondolati anyag feldolgozásában gyakoribb az ellentett eszmények ellentett történelmi figurákban való megragadása. Így a reneszánsz egyes gondolkodói Caesarban, mások Brutusban, megint egyesek Ciceróban, mások a Gracchusokban látják az eszményi „hőst".

Az eszmények pluralisztikussá válásának legszembeötlőbb megnyilvánulási formája a *pluralisztikus erkölcsi értékrendszer*. Ismét olyan jelenségről van szó, mely élesen elkülöníti a reneszánszot mind az antikvitástól, mind a középkortól. Bármennyi harc is folyt az antikvitásban az erkölcsi értékek értelmezése körül — így pl. Arisztotelész polemiája a „közép-érték" elv alapján az etikai racionalizmus szókratészi értelmezésével, a tudományos megismerés és erény platóni azonosításával, így a sztoicizmus és epikureizmus kontroverziája az élvezet fogalmának interpretálásában stb. —, *rendületlenül azonosak maradtak mindannyiunknál maguk a legfőbb értékek:* bölcsesség, bátorság, mértékletesség és igazságosság. Ezeket az értékeket lehetett másokkal kiegészíteni, lehetett őket a nüanszkülönbségek alapján felbontani, sorrendjük, fontosságuk szempontjából különösképpen rendezni — elsőrendű és alapvető mivoltukat azonban nem lehetett tagadni. Ugyanez jellemzi a keresztény középkorban a hét főbűnhöz és főerényhez való viszonyt. A sorrend itt is csak dogmatikusan volt rögzítve — az eretnekmozgalmak gyakran megfordították —, de az erények és bűnök mégis mindig és mindenki számára *azonosak* voltak. Ki állíthatta volna, hogy a „caritas" nem erény, vagy hogy a „hiúság" nem bűn?

A reneszánszban teljes a fordulat. Az első lépés itt is a hagyományos erények és bűnök világi interpretálása — Frederic Antalnak szerintünk igaza van, mikor az igazságosság allegóriáját Giotto Arena kápolnabeli freskójában az igazságosság köztársasági-földi értelmezésének tekinti. Ami azonban döntő, az a következő etap: *az egységes értékrend felbomlása.* Csak néhány kiragadott példán érzékeltetjük a folyamatot. A „dicsőségvágy" Castiglione vagy Machia-

velli értékrendszerében egyike a legfőbb erényeknek — Cardano megveti. A „kevélység" Vasari tiszteletének tárgya — Morusnál a legtöbb rossz szülője. Petrarca vagy Shakespeare a bosszú szenvedélyét esztelennek és gonosznak ítéli — Bacon az értékek sorában elemzi. A „hit"-et hol tisztelet övezi, hol pedig nevetség tárgya. A „mértékletesség" értéke még centrális Picónál, de Giordano Bruno a szenvedély mértéktelenségét elébe helyezi. Sorra születnek új értékek, melyek megelőzik a hagyományosakat: mint hazafiság, tolerancia, tapintat, tisztességesség — hogy csak néhányat említsünk.

A reneszánsz fejlődés négy nagy betetőzője (a képzőművészet fejlődésétől most eltekintünk) — Machiavelli, Montaigne, Bacon és Shakespeare — elméletileg (és művészileg) végrehajtják *érték, erénytáblázat és eszmény szétválasztását*, s ezzel megteremtik a reális etika kidolgozásának lehetőségét olyan időszakban, midőn nem egy adott — viszonylag kis — közösség az emberi cselekvés kijelölt határa s ezzel a cselekvés értékességének vagy értéktelenségének mércéje és ítélőszéke, hanem érdekek és értékek viszonylagosodott és ellentmondásos rendszerében kell az individuumnak az erkölcsi mozgás területét megtalálnia. Mint más helyen már megmutattuk: az arisztotelészi „középérték" kitapintása itt is megőrzi jelentőségét és érvényességét, de a mérték meglelése most már nem „az erény" megvalósítása konkrét körülményekben és egyes szituációkban, hanem a lehetséges viszonylag legjobb eltalálása az állandóan mozgó társadalmi valóságban.

Az egységes — dinamikus — emberfogalom és az embereszmények pluralitása egyazon fejlődés szükségképpen összetartozó két oldala. Az emberfogalom dinamizmusa a társadalmi-emberi lét ugyanazon forradalmi átalakítását tükrözi, mint az embereszmény egységének felbomlása. De most egy új aspektust szeretnék hangsúlyozni: az ember-eszmények pluralitása ugyanazon emberfogalmon *belül* jön létre. Tehát nem egyszerűen egymást tételező két fejlődési vonalról van szó. Nem tudjuk elégszer aláhúzni: *a legellentétesebb embereszmények sem interpretálhatók másként, mint a dinamikus emberfogalommal.*

Azért kellett erre a vonatkozásra visszatérnünk, hogy újra felidézzük mindazt, ami a reneszánsz korban „már", és ami benne „még". A polgári gazdaság beindulásával, a polgári társadalmi viszonyok előretörésével — még akkor is, ha ez egyelőre egy rendi társadalom keretein belül történik — az emberfogalom és embereszmény újra kettéhasad. A dinamikus emberfogalom kidolgozása a XVII. századi filozófiában — most ennek csak fővonaláról beszélünk — elszakad az embereszmény problematikájától, azaz polemikusan szembefordul az embereszmény létezésével és szükségességével is. (Ennek intonációját már megfigyelhetjük Machiavellinél és Baconnél.) Az egoizmuselmélet Hobbestől Helvetiusig a polgári társadalom alakította embert, a burzsoá individuumot „az emberként" tételezi, és mind a mindennapi élet, mind az erkölcs és politika mozgásterületét, lehetőségeit ehhez az individuumhoz viszonyítja. Spinozánál az új emberfogalom és az embereszmény *végső* egyesítése egy megújított etikai racionalizmus segítségével még a reneszánsz utóvédharca — ami egészen Goethéig kimutatható. Azért hangsúlyozzuk a „végső" egyesítést és az „utóvédharcot", hogy aláhúzzuk: mindez csak az emberfogalom és embereszmény újraegyesítésére irányult, de már nem lépett fel azzal az igénnyel, hogy az eszményt értéktáblázathoz, erénytáblázathoz kösse. De mégis Spinoza az utolsó, akinél az embereszmény objektív és jelenvaló; azoknál, akik ezentúl kötődnek az embereszményhez mint az erkölcsi

emberhez vagy az ember erkölcsi tartalmához szükségképpen tartozó formáló elvhez vagy kritériumhoz — az embereszmény jövőbe vetített (posztulált) és szubjektív lesz, vagy pedig, ahogyan Kantnál, szubjektív és formális. Az első nagyszabású kísérlet a történelmi ember fogalmának kialakítására, azaz az ember történelmi fogalmának kialakítására, a leszámolás a polgári „ember" és „az ember" azonosításával, ami Rousseau nevéhez fűződik — az emberfogalom és embereszmény újraegyesítésének jegyében történik. Ez a törekvés az „újraegyesítésre" természetesen nem immanens filozófiai produktum: gyökere a sajátos plebejus nézőpont és attitüd, mellyel Rousseau a százada fejlődésével szembenéz. Egyaránt elvetve a jelent és a jövő (polgári jövő) csíráit a jelenben, kétségbeeséssel reagálva mind a feudális, mind a polgári értékrendszerekre és gyakorlati erkölcsre, csak úgy tudta megőrizni az embereszményt (amire mint forradalmi karakternek szüksége volt), s ugyanakkor higgadt keserűséggel olyannak látni az embereket, amilyenek — hogy felvetette a kérdést: mindig ilyenek voltak-e? hogyan és miért *alakultak* ilyenné? Ezzel — a történeti kérdésfelvetéssel — megtalálta a kulcsot az embereszmény és emberfogalom újraegyesítésére, amennyiben a még nem — vagy nem teljesen — depraválódott emberi közösségekből kifejlődhet a „méltóbb" eszményi emberi közösség. A kulcs azonban még nem nyitotta a zárat. Mint mondottuk, nála még csak a múlt jelenik meg mint történelem. Felismerhetővé kellett válnia a jelennek és a jövőnek is mint történelemnek ahhoz, hogy az emberfogalom és eszmény újra egyesülhessenek.

Marx antropológiája oldja meg emberfogalom és embereszmény évezredes dilemmáját. E kettő újra egyesül — s ennyiben felújul az antikvitás és a reneszánsz öröksége. De ez többé nem a görög harmónia statikussága, sem a reneszánsz eszmények pluralitása. A görög harmónia statikusságában az ember „bornírtan" azonosult az adott és változatlan értékrendszer eszménylehetőségeivel. A reneszánsz eszmények pluralitása a társadalom (a „szabad" társadalom) rétegekre és osztályokra bomlásának tükre volt. Az egyes osztályoknak, rétegeknek, csoportoknak, polisoknak, a fejlődés különböző fázisaiban megállt vagy meg nem állt polgári fejlődésnek mind megvoltak a „saját" eszményeik, konkrét értékrendszereik. Mind az emberiség (mint magáért való létező), mind az individualitás is még csak *kialakulóban* volt. Ezekből a konkrét pluralisztikus eszményekből a polgári társadalom fejlődésével szükségképpen elvont eszmények lettek — már láttuk, milyen módon és lehetőségekkel. Ezekkel pedig Marx mindig szembefordult, és ebben az értelemben állította, hogy a proletariátusnak nincsenek megvalósítható eszményei. Marx nem rendel alá eszményeket egy elvont emberfogalomnak, nem is embereszményekre építi emberfogalmát. Megfordítva: a konkrét történeti emberfogalom maga válik az ember eszményévé.

Az emberfogalom marxi tartalmának Márkus György-féle interpretációjára utalok. Ennek értelmében Marxnál az ember fogalmának tartalma a következő: társadalmiság, munka, tudat, szabadság, univerzalitás. Mindez az emberre (emberiségre) általában jellemző — ez *különbözteti meg*, ezzel emelkedik fel az állatvilágból. De az emberiség előtörténetének fejlődésében az emberi lényeg kibontakoztatásának minden lépése egyúttal elidegenedés is volt, az egész nem fejlődése egyes emberek — egész osztályok, népek — rovására ment végbe, az emberiség gazdagodása egyes emberek elszegényedését követelte. Az ember mindig társadalmi lény volt, de magábanvaló társadalmisága csak a világpiac létrehozta emberiséggel vált magáértvalóvá, s csak a jövőben,

midőn az emberiség és ezen keresztül minden ember — ura lesz társadalmi viszonyainak, válik számunkravalóvá. A munka mint célkitűző tevékenység, mint az emberi természet és emberi társadalom megteremtésének eszköze megint csak akkor válik számunkravalóvá, ha minden egyes ember részére megteremtődnek a lehetőségek, hogy midőn elsajátítja az előbbi generációktól ráhagyományozott termelőeszközök használatát, rányomhassa saját egyénisége bélyegét alkotásaira, hogy a célkitűző tevékenység saját céljának megvalósítását tételezze. Az ember a fogalmánál fogva szabad — mert vannak alternatívái —, s mert cselekvését (s ezért cselekvés) megismeréséhez igazítja. De a szabadság csak akkor lesz számunkravalóvá, ha lehetővé válik uralmunk a természet, társadalom és önmagunk felett. Az ember magábanvalóan univerzális — de számunkravalóan csak akkor lesz azzá, ha minden ember számára adva lesz a sokoldalú fejlődés lehetősége s nemcsak az emberiség mint *egész* az univerzalitás hordozója. A tudatosság pedig akkor lesz számunkravalóvá — ha az emberi megismerés (amelytől a praxis soha el nem választható) a szabadság motorja s ezzel mindannyiunk öntudata lesz. — A „számunkravaló ember", illetve emberiség tehát nem valaminő szubjektíve kitűzött cél vagy vágyálom, hanem az emberiség lényegéből, ennek kibontakozásából következik, az emberiség fejlődésének *eredője. Az emberiség eszménye és az ember eszménye tehát nem más, mint ennek a lehetséges eredménynek a fogalma.*

Mindeddig arról a különbségről beszéltünk, amely az embereszmény és emberfogalom összeesésének három történelmi-ideológiai etapját — antikvitás, reneszánsz, marxi koncepció — jellemezte. Most azonban hangsúlyoznunk kell az egybeesés *tényének* mégiscsak létező közös gyökerét. Az antik köztársaságok (s elsősorban a régi görög polisok), továbbá a reneszánsz (elsősorban az itáliai) voltak a történelmi fejlődésnek azok a — mindeddig rövid és átmeneti — etapjai, melyekben *a nem és az egyed fejlődési lehetősége leginkább közelített egymáshoz,* melyekben e kettő között viszonylag legkisebb volt a diszkrepancia, ahol tehát az adott kor és adott ember tulajdonságaiból, ezek „meghosszabbításából" lehetett eljutni mind az ember fogalmához, mind az ember eszményéhez. Igaz, mindkét kor hangsúlyozottan *átmeneti* volt — s a mi szempontunkból ezen most nem változtat, hogy az előbbi (átfordulva virágkorán) a pusztulás felé tartott, a másodikból (szintúgy átfordulva virágkorán) egy új, magasabb fokú termelési-társadalmi viszony nőtt ki. Ezt az átmenetiséget talán legjobban Shakespeare drámáinak sora jellemzi. Az első vígjátékok levegője szinte sugallja azt, amit nem és egyén fejlődésének párhuzamosságáról mondtunk. Nyerssség, brutalitás, konvencionalitás, ostobaság, sivár pénzvágy végül mindig alulmarad a „természetes ember"-rel vagy az emberi természettel való párharcában; a történelmi múlt szörnyű kataklizmái is ebbe — az igenlett — világba torkollanak. De rövidesen elsötétülnek a kontúrok. Míg a királydrámákban még egy régi rend törvényei pusztítják el — lépésről lépésre jobban és feltartóztathatatlanul — mindenkiben az emberi értékeket, s a párhuzamos végjátékokban s a ciklust záró III. Richárdban tételeződik egy humánus világ értékeket kibontó „emberi szituációja" — addig a kései tragédiákban már maga „az ember" válik kétségessé. Az utolsó embereszmények Brutus és Horatio — ezután már nincs reneszánsz értelemben vett embereszmény Shakespeare világában.

A marxi embereszmény és emberfogalom azonossága — mint láttuk abból fakad, hogy a nem és az egyed fejlődése közötti diszkrepanciájának meg-

szűnését (megszüntetését az emberek által) a történelmi fejlődés immanens céljának ismeri fel. Ennyiben magatartása a legélesebben *kritikai* (a kapitalista fejlődést illetően), s ugyanakkor a legmélyebben *igenlő* (a fejlődési tendenciát illetően). Ebben a történelmi koncepcióban tudja ő is a *létezőből* alakítani eszményét, holott a *létező bizonyos értelemben még nem létezik.*

Láttuk tehát, mi az, ami összekapcsolja a „még" világának marxi értelemben „legnormálisabb" formáját (a görögséget) a „még" és „már" határpontján, ütközőjén született „legnormálisabb formáját" (a reneszánsz fejlődést) az egész emberiség „normális" fejlődésének" belső tendenciájával. Ebben az értelemben és ezért tekinthetjük a reneszánsz embert és embereszményt — ugyanannyira, mint az antik görögöt — *mértéknek* és *példaképnek.*

Minden emberképhez *mindig* hozzátartozott egy adott *társadalomkép.* Az emberről kifejtett gondolatok mindig szükségképpen kapcsolódtak azokhoz az elképzelésekhez, melyeket az adott gondolkozók az általuk ismert különböző érintkezési formákról alkottak. Így tartozott a görög embereszményhez az állam statikus — osztályharcoktól ment — ideálja; a két ideál végső összetartozását pregnánsan szimbolizálja Platón Politeiája. Hasonlóképpen az egoizmus-elvhez hozzátartozott az a társadalomkép, melyben „az ember embernek farkasa" volt — gondoljunk csak ennek az elvnek egyik legpregnánsabb kifejezésére: Mandeville „Fable of the bees"-re.

Az embereszmények körüli harcok kifejeződései, tükrei azoknak a harcoknak, melyeknek indítéka — többnyire nyíltan, esetleg be nem vallottan is — egy meghatározott társadalomeszmény; nincs ez másként a reneszánszban sem. Machiavellinek a Discorsiban van még társadalomeszménye (a polisköztársaság) — ezért van embereszménye is. Midőn — a Fejedelemben — egy csapásra elvet minden állameszményt, egyúttal veti el az embereszményt is. Mikor Aretino gúnyos megvetéssel beszél Tintoretto alakjairól és Tizian portréit magasztalja, akkor ez a velencei államfejlődés arisztokratikus alternatívájának választása a plebejussal szemben, egy viszonylag harmonikusabb kor — most már apologetikussá váló — utóvédharca egy tényleges antagonizmussal terhes, válságos világban. Morus szociális utópiájában az emberek a kor mindennapi emberei, Campanella tudományosan szervezett utópiájában a sokat tudás is az embereszmény integráns része.

Ezeket a közhelyszerűnek tűnő összefüggéseket csak azért mondtuk el, hogy kontrasztszerűbben bontakozhasson ki *az emberfogalom és társadalomfogalom egyenlőtlen fejlődése.* Emberfogalom — mint láttuk — van már az antikvitásban és van a reneszánszban is: a „milyen az ember" kérdése mindkét esetben elválaszthatatlan a „mi az ember" problémájától. Az ember-probléma tehát eleve *ontológiai* probléma — mind pszichológiailag (a lélekfogalom szekularizációjának folyamatában), mind társadalmilag. Nem így a társadalomfogalom esetében. Mindenekelőtt az explicit „társadalomfogalom" nagyon késői — a kapitalista fejlődés terméke. *Az antikvitásban a társadalom fogalma még nem válik el az állam fogalmától.* Ez természetesen nem annyit jelent, mintha nem vizsgálnának speciális — az államtól független és elsődleges — társadalmi jelenségeket. Ezt már Arisztotelész is megtette Politikájában, akár az árucserét jellemezte, akár a rabszolgatartás és rabszolgaszerzés különbségét vázolta. De a *társadalmi struktúra mint egész* mégis szinonim marad az állami struktúrával. A reneszánsz erőteljesen nyúl vissza ehhez az antik hagyományhoz: a társadalom történéseit priméren *politikai történéseknek értelmezi.* Igaz: itt már halmozódik a speciális társadalmi tények felismerése és vizsgálata.

Az osztályharcot például már nem kizárólag előkelők és nem előkelők politikai-hatalmi küzdelmének fogják fel, hanem mint gazdagok és szegények örök kontorverziáját; igyekeznek lehatolni az egyes történelmi események gazdasági bázisáig (l. Machiavelli elemzését a Ciompiról). De mikor *nem leírásról*, nem az egyes történelmi események értékeléséről vagy értelmezéséről, hanem átfogó fogalom megragadásáról — tehát a tárgy *totalitásának* megragadásáról — van szó, megint visszatérnek az állam fogalmához. A társadalom mozgásáról alkotott elképzelések nem rendeződnek társadalomfogalommá: leírások maradnak. *A társadalom nem válik ontológiai kategóriává.* Ez még olyan gondolkodóra is vonatkozik, mint Morus, aki legtovább megy el a speciális társadalmi struktúra analízisében. A társadalom mint ontológiai kategória megszületésének feltétele a politikai gazdaságtan, ezé pedig olyan valóság, mely brutálisan bizonyítja be az ökonómiai tények alapvető jellegét, mely brutálisan szakítja szét az embert burzsoára és citoyenre, s ezzel felborítja állam és társadalom azonosításának évezredes hagyományát.

A társadalomfogalom hiánya egy — döntő — ponton visszahat az emberfogalomra. Ugyanis abban, hogy az emberre vonatkoztatva sem vetődik fel a *törvény* és *törvényszerűség* gondolata. Amíg nincs társadalomfogalom, addig az emberrel szembenálló — bár immanens — hatalom még nem valaminő törvény, hanem mindenkor a „*sors*". Ez az a legfőbb elvi különbség, mely a reneszánsz kor dinamikus emberfogalmát elválasztja a történeti ember fogalmának — ha mégoly első és primitív — jelentkezésétől is.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ИДЕАЛ РЕНЕССАНСА?

Агнеш Хеллер

Работа посвящена предыстории формирования исторического понятия человека, развертыванию динамического понятия человека. В работе исследуется вопрос о том, как в эпоху ренессанса становятся в одинаковой мере динамичными общество и индивидуум, в каких формах отражается эта эпоха в искусстве, в философии и, в особенности, в антропологии. Все представления о природе человека становятся динамическими. Понятия ценностей перестраиваются, не связываются более с одним неизменным кодексом, бесконечность становится не только предметом спекуляций, но и впечатлением переживания; совершенство теперь уже не безусловная норма, ибо процессность означает постоянное совершенствование, в котором нет и не может быть более совершенства ни в смысле античной калокагатии, ни в смысле христианской святости. Человек становится свободно выбирающим не только свою мораль, но и собственную судьбу. Ценность человека измеряется тем, насколько его индивидуальность накладывает свою печать на мир; формируется «self made man»-ость, реализуется многосторонность — в ее марксистском осмыслении, — как возможность универсального развития человека.

Тогда как в античности идеал человека по существу совпадает с понятием человека, в эпоху ренессанса целостное понятие человека выражается в различных человеческих идеалах. Сама система нравственных ценностей становится плюралистической. Тот факт, что существует два господствующих класса, что отношение людей к своему классу становится случайным, что общество «открыто», в связи с чем различные мятежные, а иногда и революционные силы создают свои собственные идеалы, делает возможной плюралистичность человеческого идеала и вместе с ним плюралистичность общественных идеалов.

Автор устанавливает, что у Маркса (в марксизме) понятие человека и человеческий идеал снова совпадают, и ставит вопрос о том, почему эпоха ренессанса была так близка Марксу. Причину этого автор ищет в том, что (до времени Маркса) эпоха Возрождения была — после античности — тем периодом, когда — если и лишь на короткое время и местами — развитие отдельных индивидуумов в относительной мере отражало многосторонность всеобщественного развития.

IS THERE A RENAISSANCE IDEAL OF MAN?

by A. Heller

The study treats the rise of the dynamic concept of man, the prehistory of the development of the historical concept of man. It analyzes how the renaissance society and the individual both become dynamic and how this development is reflected in the art, philosophy and particularly the anthropology of the age. All of the ideas man develops about nature become dynamic. The value concepts are transformed, cease to become associated to a fixed code; the infinite becomes not only a subject of speculations but also an experience and perfection is no longer an absolute norm for a process of sorts implies constant perfecting in which perfection does not and cannot exist in either the sense of ancient *kalokagathia* or Christian holiness. Man appears as one who freely chooses not only his morality but also determines his own fate. The value of man is determined on the basis of how he influences the world: the idea of the self-made man is formed and versatility which in a Marxian sense makes possible the universal development of man becomes realized.

While the human ideal of ancient times essentially corresponds to the concept of man, in the Renaissance the uniform concept of man becomes expressed by numerous different human ideals. The moral value system itself becomes pluralistic. The plurality of human ideals and consequently the plurality of social ideals are made possible by the existence of two ruling classes, the chance character of the individual's relation to their classes and by the circumstance that the "open" and thus the different rebellious or revolutionary forces also set up their own ideals.

The author states that in Marx's thinking (and generally speaking in Marxism) the concept of man and the human ideal again correspond. The question is asked why the renaissance view and Marx's conception are so close. According to this study, up to Marx's age the renaissance was the time after antiquity in which the development of particular individuals reflected to an extent the manifoldness of general social development — although only at places and for shorter periods.

A leninizmus és a filozófiatörténet mint tudomány

(Néhány metodológiai probléma)

M. JOVCSUK

A marxizmus—leninizmusnak és zseniális filozófiai tanításának fényében sokoldalú és mély magyarázatot nyer a népek szellemi életének és fejlődésének története, ezen belül a filozófiai és a szociológiai gondolat története.

A marxista filozófia lenini szakasza olyan csúcs az emberiség eszmei-elméleti fejlődésében, amelyről át lehet tekinteni a filozófiai és a szociológiai gondolat egész megelőző fejlődését, meg lehet találni törvényszerűségeit, fel lehet tárni a különböző korszakok filozófiai kutatásainak és szociális eszméinek helyes értelmét.

Marx és Engels lerakták a filozófiatörténeti folyamat tudományos értelmezésének alapjait, meghatározták a filozófiai tradíciók értékét a dialektikus materializmus számára, elemezték a múlt számos fontos filozófiai iskoláját és irányzatát. A filozófiatörténeti ismeretek sokoldalú és szerteágazó rendszerének feldolgozása ezen a tudományos alapon, egy általános kép kialakítása a filozófiai gondolat fejlődéséről az ókortól napjainkig — mindez a leninizmus műve volt. A filozófiatörténeti kutatások mindig vonzották és ma is vonzzák a marxista—leninista filozófusok figyelmét. A Szovjetunióban nemrég készült el egy átfogó jellegű tudományos munka a filozófia történetéről („A filozófia története" 6 kötetben, 9 könyvben), amelyben a filozófiai gondolat fejlődésének marxista megvilágítását nyújtjuk az ókortól napjainkig. E munka megalkotásában résztvettek majdnem valamennyi szocialista ország és számos kapitalista ország kommunista pártjainak marxista filozófusai.

A filozófiatörténet tudományában a leninizmust mindenekelőtt az jellemzi, hogy a haladó filozófiai tradíciókat a szocialista és a kommunista kultúra építésének egyik legértékesebb forrásává teszi. A marxista pártok féltve őrzik a kulturális örökséget, ezen belül a filozófia és a társadalmi gondolat örökségét, és az új kultúra építésének szolgálatába állítják.

Marx és Engels a filozófia történetét úgy tekintették, mint „az emberi gondolkodás történelmi fejlődéséről szóló tudományt",[1] és megjegyezték, hogy „az elméleti gondolkodás csak diszpozíció szerint veleszületett tulajdonság. Ezt a díszpozíciót ki kell fejleszteni, ki kell képezni és erre a kiképzésre mindmostanáig nincs más eszköz, mint az eddigi filozófia tanulmányozása".[2]

Lenin a műveiben sokoldalúan megalapozta a filozófiatörténet mint tudomány szerepét, és meghatározta fejlődésének grandiózus programját. Megjegyezve, hogy a dialektika a gondolkodás történetének általánosítása, Lenin ezt írta „Hegel dialektikájának (logikájának) vázlatá"-ban: „Rend-

[1] Engels: Régi előszó a „Dühring"-hez. MEM 20. köt. Bp. 1963. 343. o.
[2] Uo.

kívül hálás feladatnak látszik ezt az *egyes tudományok történetén* konkrétabban, részletesebben nyomonkövetni. A logikában a gondolat történetének általában és egészében egybe *kell* esnie a gondolkodás törvényeivel."[3] Más helyen Lenin megjegyezte: „A gondolat története a logika általános fogalmainak és kategóriáinak fejlődése és alkalmazása szempontjából — voilà ce qu'il faut!"[4]

A filozófiatörténet és a gondolkodástörténet tanulmányozásának Lenin által kitűzött grandiózus feladata — amely teljes tudományos képet adna a logika általános fogalmainak, kategóriáinak fejlődéséről és a materialista dialektikában sűrítené és összesítené a világ megismerésének történetéből folyó következtetéseket — még megoldásra vár. De már megszülettek korunkban az általános filozófia-történetről szóló első marxista—leninista munkák, mint pl. „A filozófia története" c. kollektív munka, amelyek közelebb viszik a tudományt a Lenin által megjelölt feladat megvalósításához.

A marxista filozófiatörténet fő iránya az emberiség progresszív filozófiai örökségének tanulmányozása. A tudományos analízis kiindulópontja és a filozófiai tanítások értékelésének kritériuma a marxizmus—leninizmus szempontjából: e tanítások szerepe a társadalom életében és a tudomány fejlődésében. A leninizmus, a materialista dialektika módszerét alkalmazva a filozófia történetére, nyomon követi az objektív igazság elmélyülésének folyamatát, feltárja a filozófiai gondolat történelmi behatolását a világ lényegébe és megvilágítja az emberi megismerés folyamatát, mozgását a jelenségtől a lényeghez és a kevésbé mély lényegtől a mélyebb lényeghez, a törvényhez stb. E folyamat során gazdagodtak a lét és gondolkodás viszonyára, általános törvényeire vonatkozó filozófiai ismeretek, egyre inkább leküzdötték a filozófiai gondolkodás hibáit és tévelygéseit.

A filozófiai ismeretek elmélyülésével együtt végbemegy a világ megismerését, a különböző mozgásformák közös törvényszerűségeit kutató filozófiai tudományon belül egy bizonyos „leválás" folyamata. Némely tudománynak saját specifikus tárgya lesz (pszichológia, logika, esztétika, etika stb.), de filozófiai tudomány marad. Ugyanakkor a történelem folyamán végbemegy a filozófiai kutatás tartalmának kibővülése is. Például korunkban a kutatás tárgyává lesznek a társadalmi fejlődés olyan új törvényszerűségei, mint a kommunista formáció keletkezésének általános törvényszerűségei az élet különböző szféráiban (a gazdasági, a szociális, a politikai, a szellemi szférában). A problémák új köre válik a marxista—leninista filozófia tárgyává azzal kapcsolatban, hogy szükségessé válik a különböző természet- és társadalomtudományok kölcsönös kapcsolatának és kölcsönhatásának tanulmányozása, a tudományos ismeretek logikájának, a természettudomány és a társadalomtudomány metodológiájának kidolgozása. Ilyenformán a „leválás", a speciális filozófiai tudományok elkülönülésének folyamata egybefonódik, dialektikus kölcsönkapcsolatban van a filozófiai kutatás tartalmi bővülésének folyamatával, a filozófiai ismeretek integrációjával, azzal, hogy új folyamatok és törvényszerűségek kapcsolódnak be a filozófiai tudományok tárgykörébe.

A filozófiai gondolat ellentmondásos fejlődésének fő törvényszerűsége az antagonisztikus osztályviszonyok feltételei között *a materializmus és idealizmus harca*, amely döntő szerepet játszik a filozófia eszmei tartalmának

[3] Lenin: Művei. 38. köt. Bp., 1961. 304. o.
[4] Uo. 161. o.

fejlődésében, valamint *a dialektika és metafizika harca*. A filozófiai pártok harcában, a filozófiai megismerés dialektikus és metafizikus módszereinek ellentétében specifikus formában nyilvánul meg a dialektika általános törvénye — az ellentétek egységének és harcának törvénye.

A marxista—leninista filozófiatörténet mint tudomány szembenáll a vulgáris szociologizmussal, amely ignorálja a filozófiatörténeti folyamat megismerő jellegét. Azt bizonyítja, hogy az osztályharc feltételei között, amely a filozófiában a materializmus és az idealizmus harcában tükröződik, végbemegy az objektív igazság megismerésének folyamata, a filozófiai gondolat fokozatos előrehaladása az alacsonyabb rendűtől a magasabb rendűig, az egyszerűtől a bonyolultig. A filozófia eme megismerő jellegének tagadása mindig a vulgáris szociologizmus előtti behódolás alapja volt.

A marxista—leninista filozófiatörténet ugyanakkor szembenáll a burzsoá objektivizmussal is, amely elpalástolja a filozófiai tanítások szociális alapját, és vele szemben a maga részéről feltárja a materialista és az idealista filozófia, a burzsoá és a szocialista világnézet ellentmondását.

A leninizmustól idegen a filozófiában meglevő pártok harcának dogmatikus értelmezése, amely szerint a materializmus és az idealizmus közötti harc, amely az antagonisztikus társadalmakban valóban a szociális ellentmondások visszatükröződése, valamiféle, a filozófiai megismerésre örökké jellemző ellentmondás, mivel állítólag az emberi gondolkodás gnoszeológiai természetéből folyik. Az ilyen nézetek, amelyeket például néhány kínai „teoretikus" hangoztat, együttjárnak aféle sematikus állításokkal, hogy a filozófia történetében állítólag mindig „hullámszerű fejlődésnek" kell végbemennie, amelynek eredményeként „hullámvölgyek" és „hullámhegyek" jönnek létre a filozófiai gondolkodásban, a materializmus uralmát végzetszerűen felváltja az idealizmus uralma és megfordítva. Ezekkel a téves nézetekkel kapcsolatos a mai kínai filozófusok által hangoztatott az az áldialektikus, relativisztikus nézet, amely szerint a különböző történelmi korokban, a dialektika törvényeinek megfelelően, szükségszerűen végbemegy az egymással harcoló filozófiai rendszerek átmenete ellentétükbe: az idealizmus átmenete materializmusba és a materializmusé idealizmusba.

A marxista—leninista filozófiatörténet, feltárva a filozófiai rendszerek között és a bennük levő ellentéteket, megmutatja, hogy az idealista rendszerekben lehetnek bizonyos materialista elemek, éppúgy, mint ahogyan a materialista rendszerekben találhatók következetlen, az idealizmusnak teret engedő elemek stb. Ugyanakkor a marxizmus—leninizmus elveti az eszmék filiációjára vonatkozó idealista elképzeléseket, köztük az olyanokat, hogy a materializmus az idealizusból keletkezik és viszont, és bebizonyítja, hogy az új filozófiai rendszerek és áramlatok keletkezésének végső soron a társadalom anyagi élete fejlődésében van az alapja, és létrejöttük elszakíthatatlanul kapcsolatos a tudomány fejlődésével.

A marxista—leninista filozófiai tudomány abból a Lenin által bizonyított tételből indul ki, hogy a megismerés folyamatában vannak olyan vonások amelyek az idealizmus és a metafizika ismeretelméleti gyökereit jelentik minthogy „az egyenesvonalúság és egyoldalúság, merevség és megcsontosodás szubjektivizmus és szubjektív vakság — voilà az idealizmus gnoszeológia' gyökerei".[5] Ugyanakkor ahhoz, hogy ezek a lehetőségek valósággá váljanak'

[5] Uo. 351. o.

szociális előfeltételek kellenek, amelyek táplálják ezeket az „elágazásokat" az emberi megismerés hatalmas fáján.

A lenini művekben, a marxisták filozófiatörténeti munkáiban (pl. a 6 kötetes filozófiatörténetben) kidolgozták és alkalmazták a filozófiatörténeti kutatás tudományos elveit. A marxista filozófiatörténet legfontosabb metodológiai elveit Lenin fogalmazta meg tömör formában a „Materializmus és empiriokriticizmus" c. könyvében, ahol meghatározza az alapvető szempontokat, amelyekből a marxistáknak minden filozófiai iskola elemzéséhez és jellemzéséhez közeledniük kell. Először is az ismeretelméleti kérdések tanulmányozása során fel kell tárni az adott iskola viszonyát a filozófiában meglevő két tábor, a materializmus és az idealizmus harcához; másodszor, meg kell mutatni ennek az iskolának a helyét a többi filozófiai iskola között, ami lehetővé teszi annak tisztázását, honnan és hová megy az adott iskola; harmadszor, meg kell határozni ennek a filozófiai iskolának a viszonyát a modern természettudományhoz; negyedszer, következetesen pártosnak kell lenni a filozófiában is, fel kell tárni a filozófiai pártok harca mögött a társadalom szembenálló osztályainak tendenciáit és ideológiáját. A marxista kutatásokban alkalmazzák és konkretizálják a filozófiatörténeti kutatás lenini elveit. A marxista filozófiatörténeti munkákban kidolgozást nyernek a filozófia pártosságának lenini elvei, a történetiség elve, a proletárinternacionalizmus elve, a viszonylagos önállóság és a folytonosság problémája a filozófia fejlődésében, a filozófia kapcsolatai a politikai ideológiával, a tudománnyal, a művészettel, az erkölccsel és a társadalmi tudat más formáival, a filozófia szerepe a társadalom fejlődésében és a tudomány haladásában.

Az egyik legfontosabb metodológiai probléma, amely a leninizmus előtt állt és amelyet bizonyos mértékig megoldottunk „A filozófia története" c. könyvben, a materializmus történetének problémája, amelyet a burzsoá idealista filozófiatörténet megvetéssel kezel és ignorál.

A leninizmus feltárta a materialista filozófia sok évszázados tradícióit az ókortól napjainkig (köztük az Oroszországban kialakult szilárd materialista tradíciót). A filozófia és a XX. század fordulóján végbement természettudományos forradalom kapcsolatának lenini elemzése megerősítette Engelsnek azt a fontos tételét, hogy a tudomány minden korszakalkotó felfedezésével a materializmus megváltoztatja formáját.

A filozófiatörténetnek rendkívül fontos metodológiai problémája a dialektika történetének kidolgozása is. Lenin a dialektika történetének tanulmányozása során Hegel dialektikájának materialista értelmezésében a tudomány fejlődésének egyik feltételét látja, az idealista áramlatokkal folytatott sikeres harc egyik feltételét. Lenin és a leninizmus tüzetesen feltárja a dialektikus tradíciókat a filozófia történetében, tanulmányozza a dialektika fejlődését Arisztotelész, Leibniz, Kant, Hegel, Herzen, Csernisevszkij és más gondolkodók filozófiai tanításaiban.

Ma „A filozófia története" c. munka befejezésének idejére, már rendelkezünk olyan művekkel, amelyek a dialektikus gondolkodás történetét tanulmányozzák az ókor, a középkor, az új- és a legújabbkor filozófiájában.

Lenin és a leninisták folytatták a materializmus és a dialektika alapvető formáinak Marx és Engels által megkezdett elemzését. Mint a marxista filozófiatörténészek kutatásai bizonyítják, a Marx előtti materializmus korábban ismert két formája mellett létezett egy harmadik forma is — a XIX. századi

forradalmi demokraták materializmusa Oroszországban és más olyan országokban, amelyek ekkor tértek át a feudalizmusról a kapitalizmusra.

A lenini szakaszt a filozófiatörténeti tudományban az jellemzi, hogy kibővült a filozófiatörténeti kutatások köre, a kutatás kiterjeszkedett olyan filozófiai és szociológiai tanításokra is, amelyeket Marx és Engels munkáikban még nem analizáltak. A marxista—leninista filozófiatörténeti elemzés tárgya lett Kelet népei filozófiájának fejlődése, Oroszország és más kelet-európai országok (Bulgária, Magyarország, Lengyelország, Románia, Csehszlovákia, Jugoszlávia stb.), Észak- és Latin-Amerika filozófiája, a XIX. századvégi és a XX. századi burzsoá filozófia története, a filozófiai és a szociológiai gondolat története a nemzeti felszabadító mozgalmakban, pl. Szun Jat-szen, a gandizmus tanítása stb.

A filozófiatörténeti folyamat fejlődési törvényszerűségeinek marxista—leninista értelmezése, amelyet „A filozófia története" című könyv napjainkig végigvezet, magában foglalja a szociológiai gondolat történetének tudományos analízisét. A haladó filozófiai és szociológiai tanítások szorosan kapcsolódtak a haladó társadalmi eszményekhez, amelyek az elnyomottaknak a kizsákmányolókkal vívott harcát tükrözték, és amelyek a történelem folyamán mind pontosabbak és mélyebbek lettek. Tiszteletre méltó helyet foglalnak el a filozófiai és a szociológiai gondolat fejlődésének történetében Morus Tamás, Campanella, Winstanley, Mably, Morelli, Saint-Simon, Fourier, Owen és más kiváló gondolkodók utópista tanításai, akik leleplezték a szociális igazságtalanságot, elítélték a magántulajdont, a kizsákmányolást, embernek ember által való elnyomását. A szocializmus létrejöttével kapcsolták össze az emberiség legjobb eszményeinek megvalósulását Belinszkij és Herzen, Csernisevszkij és Dobroljubov, Botev, Markovics, Petőfi és más forradalmi demokrata ideológusok.

Míg Marx és Engels csak fő vonalakban beszélhettek saját filozófiájuk, a dialektikus és történelmi materializmus kialakulásának és fejlődésének történetéről, addig a XX. században a marxisták feladata az lett, hogy sokoldalúan és minden részletében feltárják a marxista filozófia történetét, amely ekkorra győzedelmeskedett a munkásmozgalomban és nemzetközileg elismert filozófiai irányzat lett.

Lenin és tanítványai munkáiban feltárultak a dialektikus és történelmi materializmus fejlődésének alapvető szakaszai, jellemvonásai és fő törvényszerűségei. A marxista-leninista filozófia történetére mindenekelőtt az állandó alkotó továbbfejlődés törvényszerűsége jellemző: a burzsoá filozófiai rendszerektől és a forradalmi mozgalomban felbukkanó nem-marxista tanításoktól eltérően a dialektikus és történelmi materializmus nem tartja saját rendszerét, következtetéseit és tételeit véglegesen befejezettnek és változtathatatlanoknak. A marxista filozófia szakadatlanul fejlődik a dialektikus és történelmi materializmus elveinek további kimunkálása útján, valamint a társadalmi gyakorlat és az új tudományos eredmények új tapasztalatainak gazdagodása révén. A leninizmus abból indul ki, hogy a marxizmus, ezen belül a dialektikus és történelmi materializmus tételei és következtetései nem alkalmazhatók bármely történelmi helyzetre, ha nem fejlesztjük tovább, nem konkretizáljuk, nem gazdagítjuk őket új adatokkal, ha nem cseréljük fel az egyes elavult tételeket az új történelmi körülményeknek megfelelő új tételekkel.

A marxista—leninista filozófia történetének törvényszerűsége, hogy állandóan gazdagítania kell tételeit és következtetéseit a világtudomány fejlődésé-

nek új tapasztalataival, a természettudomány és a társadalomtudományok eredményeinek elméleti általánosításaival.

Mind a dialektikus materializmus, mind az egész marxista tanítás történetének törvényszerűsége, *hogy a marxista—leninista gondolat nem izoláltan, ennek vagy annak az országnak vagy országcsoportnak a keretei között fejlődik, hanem internacionális méretekben, a nemzetközi munkás- és forradalmi mozgalom, a tudomány és a kultúra tapasztalatainak alapján.* A marxista eszme nem korlátozódik egyedül arra, hogy a marxizmus „általános igazságait" az egyes országok nemzeti feltételeire alkalmazzuk és ezeket a feltételeket összekapcsoljuk a megfelelő filozófiai hagyománnyal, a nemzeti örökséggel, mint ahogyan ezt Mao Ce-tung véli. Lenin nagyszerű példát nyújtott arra, hogyan kell alkotóan tovább fejleszteni Marx tanítását és filozófiáját, amikor nemcsak Oroszország számára és nemcsak Oroszország anyagán dolgozta ki, hanem az egész nemzetközi forradalom számára, az egész forradalmi mozgalom tapasztalatai alapján. Éppen ezért helytelen az az állítás, hogy szükség lenne un. „nyugati" marxizmusra, „orosz" marxizmusra, „ázsiai" (pl. „kínaizált") marxizmusra, „amerikai" marxizmusra, „afrikai" marxizmusra stb.

A marxizmus internacionális, világméretű tanítás. Csak egységes, internacionális marxista—leninista filozófia létezik, amelyet a különböző országokban kell tovább fejleszteni; elválaszthatatlan alkotórésze a szovjet filozófiai tudomány, ugyanúgy mint pl. a bolgár, a magyar, a német, az olasz, a francia stb. marxista filozófiai tudomány.

A marxista filozófiai gondolat fejlődésének törvényszerűsége *az elmélet és gyakorlat, a tudományos filozófiai kutatás és a filozófiai eszmék társadalmi hatásának egyre növekvő egysége.* A múlt sok filozófiai és szociológiai tanításától eltérően, amelyeket egyes gondolkodók vagy tudósok, illetve forradalmárok szűk köre dolgozott ki, a mai marxista filozófiai gondolat a kommunista pártok, a világ kommunista mozgalma kollektív alkotásának gyümölcse. Korunk tudományos filozófiájában, a dialektikus és történelmi materializmusban az ismeretelméleti célok, azaz a filozófiai ismeretek visszatükröző funkciója összekapcsolódik az aktív alkotó-átalakító és morális-nevelő funkcióval, amely egyre inkább elsőrendű jelentőségű lesz. A marxista filozófiában a lét és a gondolkodás általános törvényei megismerésének célratörő, aktív-tevékeny jellege van: a világ és az ember kommunista átalakítására irányul. A dialektikus és történelmi materializmus a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb fejlődéstörvényeiről szóló tudomány, a világ filozófiai megismerésének általános módszere, de ezzel együtt a világ és az ember átalakításának tudományos-filozófiai elmélete is.

„A filozófia története" című könyvben a filozófiatörténeti tudomány első ízben ad a marxista filozófia keletkezésének, kialakulásának és fejlődésének történetéről átfogó, rendszerezett analízist.

A leninizmus, szembefordulva a marxista filozófia történetének burzsoá és revizionista torzítóival, elveti azt a vulgáris metafizikus szempontot, amely szerint Marx és Engels filozófiája a hegelianizmus és a feuerbachianizmus egyszerű „szintézise". Bebizonyítja, a marxizmus gyökeres elvi eltérését a megelőző filozófiáktól és fölényét velük szemben. Szétzúzza a burzsoá ideológusok és revizionisták kísérleteit, akik megpróbálják a marxizmust „filozófiailag megalapozatlannak" és „befejezetlennek" nyilvánítani és megkísérlik „kiegészíteni" kantianizmussal, és más idealista elméletekkel, amelyek elvetik a marxizmus filozófiai alapját és burzsoá világnézettel helyettesítik. A mai marxista

irodalomban bírálatnak vetik alá a marxizmus burzsoá meghamisítóinak koncepcióit (I. Bochenski, H. Marcuse, I. Fetscher, Sidney, A. Lefèbre, a kommunista mozgalom renegátja és mások), akik „a fiatal Marx" és „az érett Marx" Engels és Marx, Lenin és Marx valamint Engels stb. szembeállításával szétszabdalják a marxizmus—leninizmus egységes filozófiai tanítását. A kommunista világmozgalom a kommunizmus nyilt és leplezett ellenségeivel vívott harcban bebizonyította a marxista—leninista tanítás totalitását, szétszakíthatatlanságát és egységét, a lenini és a leninista szakasz világtörténelmi jelentőségét a marxizmus történetében.

*

A filozófiatörténet lenini koncepciója a modern burzsoá ideológiát tükröző idealista filozófiatörténeti koncepciókkal vívott harcban fejlődik.[6]

Ma a kapitalizmus általános válságának feltételei között méginkább megerősödtek a reakciós tendenciák a modern burzsoá történelemtudományban. Számos burzsoá filozófiatörténész, különösen a neopozitivisták, megvetéssel kezelik a társadalom felfelé ívelő mozgásába vetett hitet mint „a haladásba vetett lapos optimizmust", és igyekeznek ezzel kapcsolatban, aláásni a hitet az emberi ész erejében és hatalmában, abban a képességében, hogy megismeri az objektív igazságot, tagadják azt a vitathatatlan tényt, hogy a filozófiatörténetben az objektív igazság elérésének előrehaladó folyamata ment végbe. Néhány idealista filozófiatörténész (I. Fischl, R. Perry, R. Harris és mások) megkísérlik szembeállítani a modern tudományos világnézettel, amely az emberiség haladó filozófiai gondolatának örököse, az elmúlt évszázadok reakciós filozófiai és szociológiai tanításait, amelyek állítólag „maradandóak", „változatlanok", és csak modernizálni kell őket korunkra.

Még azok a filozófusok és történészek is, akik ugyan az idealizmus hívei, de megkísérlik megvédeni a történetiség elvét a filozófiában (B. Russel, A. Lovejoy és mások) képtelenek végigvezetni a történeti szemléletet a filozófiai gondolat fejlődésén, mivel ignorálják legmélyebb alapját, a társadalom anyagi életének változását és az osztályok harcát. A legrosszindulatúbban a neotomizmus torzítja el a filozófiatörténetet, igyekezve az emberiség filozófiai gondolatát a vallás melléktermékévé változtatni, és úgy feltüntetni a filozófiatörténet feladatát, mint amely kimerül a teológikus világnézet megalapozásában.

A marxista—leninista filozófiatörténet az ehhez hasonló történelemellenes, metafizikus koncepciókkal szemben abból indul ki, hogy a filozófiai tanítások fejlődését csak úgy lehet megérteni, ha a történelem materialista értelmezésének elvét követjük, feltárva minden társadalmi eszme, ezen belül a filozófiai eszmék objektív anyagi alapjait. A marxista filozófiatörténészek bírálják a burzsoá filozófiatörténészek, közöttük az egzisztencialisták kísérleteit, akik megpróbálják a világnézeti típusokat közvetlenül a tudati szférából, ezen belül a személyiség ún. „pszichológiai struktúrájából" levezetni. Feltárva a filozófiai eszme fejlődésének objektív törvényszerűségeit, a marxista—leninista filozófiatörténeti tudomány eszmei harcot folytat a szubjektivista irracionalista koncepciók ellen (pl. K. Jaspers, K. Schilling és mások

[6] „A filozófia története" c. munka VI. kötetében ezeket a koncepciókat alapos elemzésnek és bírálatnak vetjük alá.

egzisztenicalista elméletei ellen),[7] amelyek szerint a filozófia világméretű története a gondolkodói önkény birodalma, a gondolkodók „szubjektív beavatkozásainak" eredménye az emberiséget foglalkoztató „örök problémákbá", miközben minden filozófus végeredményben saját szubjektív „individuális világának" megteremtője. Ebből a szubjektivista tételből olyan hamis következtetés folyik, hogy a filozófiatörténetben nem lehet feltárni az elméleti gondolkodás előrehaladó és törvényszerű fejlődését, és ezért a filozófiatörténet nem lehet az objektív tudományos kutatás tárgya, minthogy benne, mint ahogyan pl. K. Schilling egzisztencialista filozófiatörténész állítja, „mindenkinek meg kell hogy legyen a lehetősége önmaga, saját lényege, saját mélysége megismerésére".[8] A marxista filozófia-történészek, pl. „A filozófia története" című könyv VI. kötetében, bizonyítják ezeknek és a hozzájuk hasonló burzsoá nézeteknek a tarthatatlanságát, amelyek eltorzítják a filozófiatörténeti folyamat lényegét és tagadják megismerésének lehetőségét.

A marxista—leninista filozófiai tudomány bírálja azokat a modern burzsoá filozófiatörténeti koncepciókat is, amelyek tagadják vagy lebecsülik a filozófiatörténet önállóságát, pl. I. Hirschberger, V. Zenkovszkij és mások vallásos-filozófiai koncepcióit, amelyek a filozófiatörténetet úgy tekintik, mint a vallás történetének valami mellékhajtását, amennyiben a filozófia tárgyának „az abszolút észt", „az örök és végtelenül szükségszerű lény, az isten lényegét" stb. ismerik el.

A marxista filozófiatörténeti tudomány fellép L. Wittgenstein, F. Frank, H. Reichenbach és más neopozitivisták koncepciói ellen is, amelyek tagadják, hogy a filozófia képes lenne tudományos megismerésre, és azt állítják, hogy egész értelme csak abban merült és merül ki, hogy a tudomány tételeit, a tudomány „nyelvét" értelmezze, „világossá tegye", és ezért úgy vélik, hogy a filozófiatörténetnek nem voltak saját problémái és csak az emberek „tévedéseinek történetét" képviselte, akik állítólag csak kérdéseket tettek fel, anélkül, hogy lehetőségük lett volna válaszolni ezekre (Reichenbach).

A leninizmus megvédi az emberiség filozófiai örökségét mind az általudományos pozitivista koncepcióktól, amelyek a modern tudomány nevében tagadni próbálják az emberi géniusznak azokat a vívmányait, amelyek a haladó filozófiai tanításokban öltöttek testet, mind a vallásos-idealista nézetektől, amelyek a filozófiát a teológia szolgálólányává teszi, kizárják a filozófiából a materializmust és az ateizmust, a racionalizmust és a szabadgondolkodást.

A leninizmus szembeszáll a nacionalista és kozmopolista koncepciókkal a filozófia és a kultúra történetében, amelyek úgy vélik, hogy a filozófiai gondolat fejlődése csak néhány „kiválasztott" nép privilégiuma, míg a többi nép szerintük „nem-filozófikus", nem alkalmas önálló filozófiai alkotó munkára.

A marxista-leninista tudomány leleplezi az „európa-centrizmus" kolonialista koncepcióját a filozófiában, amely tagadja Ázsia, Afrika, Latin-Amerika elnyomott népei filozófiai és társadalmi gondolatának önállóságát. A kapitalizmus általános válságának mai szakaszában, amikor a gyarmati rendszer széthullása következik be és a régi gyarmatosító „elméletek" csődöt mondanak, „új" elméletek jelennek meg, amelyek „a keleti és a nyugati civilizáció szin-

[7] Lásd pl. K. Jaspers: Die grossen Philosophen. München, 1957.; K. Schilling: Geschichte der Philosophie. München—Basel, 1957. stb. Következtetéseik bírálatát lásd „A filozófia története" c. könyv VI. kötetében.

[8] Lásd Schilling id. mű. 1. köt. 27. o.

tézisét" hirdetik. A keleti filozófia történetére vonatkozóan megkísérlik az ókor és a középkor vallásos-etikai eszméit úgy feltüntetni, mint a Kelet filozófiai örökségének legértékesebb részét, és azt állítják, hogy ezeket az „értékeket" átveszik a Nyugat modern idealista tanításai (az intuitivizmus, a perszonalizmus, az egzisztencializmus stb.), mivel állítólag ezek fejezik ki legmélyebben és legpontosabban a modern ember lelkivilágát. A marxista—leninista tudomány, így „A filozófia története" című könyv is, tudománytalannak és reakciósnak bélyegezte „a nyugati és a keleti filozófiai szintézisének" elméletét, amely ignorálja a materialista tradíciókat mind a Kelet, mind a Nyugat történetében, bebizonyítja, hogy egyetlen olyan kísérlet sem adhat semmiféle „szintetikus", és még kevésbé tudományos filozófiát sem a Kelet, sem a Nyugat számára, amely mesterségesen egyesíteni akarja a különböző történelmi korokhoz tartozó és a társadalmi élet menete és a tudomány haladása által megcáfolt idealista koncepciókat. A marxizmus—leninizmus bírálja a filozófiának olyan idealista felfogását (C. Moore, E. Lamprecht és mások), amely azt állítja, hogy „a keleti gondolkodás"-nak mindig elválaszthatatlan vonása volt „az évszázados mozdulatlanság", „a szemlélődés", „a passzivitás" stb., és ezzel igyekszik gátolni a tudományos-materialista világnézet, a kommunizmus ideológiája elterjedését Kelet dolgozói között.

Ugyanakkor a leninizmus fellép az „aziocentrikus" nacionalista koncepciók ellen is, amelyek szerint csak a Keleten született és fejlődött ki igazi filozófiai gondolkodás és eredeti szellemi kultúra, míg ugyanakkor a Nyugat állítólag végérvényesen belesüllyedt a pusztán „anyagi civilizáció" megteremtésének gondjába. A kommunista világmozgalom elítéli azokat a próbálkozásokat, amelyek elkülönítik és szembeállítják Ázsia, Afrika, Latin-Amerika népeinek nemzeti felszabadító mozgalmát, kultúráját és társadalmi gondolatát, valamint filozófiáját az európai népek haladó kultúrájával, forradalmi mozgalmával és a nemzetközi proletariátus tudományos filozófiai gondolatával. Az utóbbi időben ilyen nacionalista, anti-leninista koncepciók nyilvánultak meg a kínai kommunista párt vezetőinek hamis „elméleteiben", amelyek szerint „a Keletről fújó szél" legyőzi „a nyugati szelet" stb.

A filozófiatörténetben felmerülő nacionalista, aziocentrikus koncepciók egyik megnyilvánulása néhány mai kínai filozófus azon próbálkozása is, hogy mesterségesen felnagyítsák az ókori kínai idealista filozófiát és ezen belül úgy tüntessék fel az egész világ filozófiai gondolkodását, közte a nyugat-európai filozófiát, sőt a dialektikus materializmust is, mint a konfucianizmus hatásának eredményét. A történelmi tények ellenére, amelyek hasonló következtetésekre nem adnak semmiféle alapot, azt állítják pl., hogy Nyugaton a felvilágosodás korának kezdetével az ókori görög kultúra hatását felváltotta a kínai kultúra és mindenekelőtt a konfucianizmus, amely állítólag a XVIII. századi francia materializmusnak is és a klasszikus német filozófiának is eszmei-elméleti alapja volt.[9] Voltaire-t Rousseau-t, Montesqieu-t és a többi francia felvilágosítót, Leibnizet, Kantot, Fichtet, Schellinget, Hegelt és a többi

[9] Csu Can-csi professzor pl. azt állítja „A kínai filozófia hatása az európai filozófiára a XVIII. században" c. cikkében (lásd a Cseszne Jancu c. kínai folyóirat 1957. 4. számában), hogy „A kínai kultúrát, különösen a konfuciánus racionalizmust a német klasszikus filozófia mint ‚dialektikát' vette át, míg a francia materialisták mint ‚materializmust' fogadták el." Ezt az aziocentrikus koncepciót alkalmazza a filozófiatörténetre ugyanez a szerző „A XVIII. századi nyugat-európai filozófusok nézetei Konfuciusról" c. cikkében, amely a Zsenmin-Zsibao 1962. márc. 9-i számában jelent meg.

német dialektikus filozófust minden további bizonyítás nélkül Konfucius követőjének tekintik. Sőt mi több, azt állítják, hogy a konfucianizmus a francia materializmuson és az idealista német dialektikán keresztül fontos forrásává vált Marx és Engels dialektikus materializmusának is.[10] Ilyen formán, ignorálva az európai népek materialista és dialektikus filozófiájának nagy és önálló tradícióit, az „aziocentrizmus" hirdetői mesterségesen igyekeznek a Kelet ókori idealista filozófiai tanításait, különösen a konfucianizmust és a budhizmust úgy feltüntetni, mint azt a fővonalat az emberiség filozófiai fejlődésében, amely a marxizmushoz vezet.

A marxizmus-leninizmus, noha mélyen tiszteli Kelet népeinek kulturális és filozófiai hagyományait, ezen belül a nagy kínai nép tradícióit, ugyanakkor megengedhetetlennek tartja az európai népek nagy kulturális és filozófiai tradiciójának ignorálását, az európai és a nemzetközi munkásmozgalom, a munkásosztály internacionális kultúrájának lebecsülését. Mao Ce-tung és a kínai kommunista párt más vezetői viszont, akik igyekeznek elkülöníteni Kínát, a kínai kultúrát és a társadalmi gondolatot a kommunista világmozgalomtól, az internacionalista szocialista kultúrától, a marxizmus — leninizmustól, úgy tekintik az utóbbiakat mint „idegen országok kultúráját, amely Kínában csak „nyersanyagul" szolgálhat egy olyan átdolgozás számára, amelynek során egy „kivonatot" el lehet majd sajátítani, „a felesleges hulladékot" pedig el lehet távolítani, azaz úgy tekintik ezeket, mint puszta anyagot az ún. kínaizált marxizmus megteremtéséhez. (Lásd Mao Ce-tung művei 3. köt. 270. o. oroszul)

„A filozófia története" című könyv érvényesíti azt a következetesen internacionalista lenini elvet, amely szerint a világ filozófiai gondolata, éppúgy mint az egész világkultúra, nem a „lokális civilizáció" egymástól elszakított ágaiban fejlődött, hanem abban a történeti folyamatban, amelyben Nyugat és Kelet népeinek kultúrája kölcsönösen egymáshoz kapcsolódott és kölcsönösen gazdagította egymást.

A filozófia történetének marxista—leninista kutatásai azt mutatják, hogy a kultúra és a filozófia történetében emellett egymással harcoló tendenciák is fellépnek — egyrészt a népek közeledésének, szellemi érintkezésének, a kulturális értékek kölcsönös cseréjének tendenciája, másrészt a nemzetek közötti széthúzás, a nemzeti elzárkózás, a sovinizmus és a rasszizmus tendenciája.

A marxizmus—leninizmus határozottan fellép az imperialista burzsoázia és az elnyomott vagy az idegen iga alól felszabaduló nemzetek reakciós kizsák-

[10] A már — elsőnek — idézett cikkben Csu Can-csi ezt írta: „A marxizmus, a dialektikus materializmus lényegileg kapcsolódik a XVIII. század európai filozófiájához, a XVIII. századi európai filozófia viszont lényegét tekintve kapcsolatos a kínai filozófiával. A kínai filozófia Európába behatolva, egyrészt közvetlenül hatott a francia materialista filozófiára, másrészt a német idealista dialektikára. Ennek a materializmusnak és ennek a dialektikának a hatása pedig a dialektikus materializmusnak, amelyet Marx és Engels hozott létre, mintegy a forrása volt. Ha hinni lehet a történelmi tényeknek, akkor a továbbiakban egészen könnyű lesz megértenünk a kapcsolatot a marxizmus és a kínai filozófia között, és a dialektikus materializmushoz többé nem lehet úgy viszonyulni mint valami idegenhez, mint ahogy korábban tettük." (L. az idézett folyóiratban 571. o.) Felállítva ezt a hamis, a történelmi tényeknek meg nem felelő „aziocentrikus" filozófiatörténeti koncepciót, Csu Can-csi és mások a kínai filozófiát úgy tekintik, mint a marxizmus erejének és értékeinek forrását, aminek következtében a marxizmus nem azért tett szert világméretű jelentőségre, mert a világkultúra és a proletariátus forradalmi mozgalmának legmagasabbrendű vívmánya, hanem azért, mert végeredményben „keleti forrásokból" származik, a konfuciánus filozófia hatásának eredménye stb.

mányoló kisebbségének nacionalizmusa ellen, amely a különböző országok filozófiájának, társadalmi gondolatának és kultúrájának elkülönítésére törekszik nemzeti, faji, földrajzi stb. elvek alapján.

A filozófiai, az egész tudományos és társadalmi gondolkodás haladásának törvényszerű tendenciája korunkban a különböző népek által létrehozott tudományos, filozófiai és más kulturális értékek további integrálódása. Ez a probléma a szocialista világrendszer fejlődésének során oldódik meg, és a kommunizmus világméretű győzelmével nyer teljes megoldást.

A marxizmus—leninizmus, a filozófia és a társadalmi gondolat területén örökölve és folytatva a múlt humanista tradícióit, összekapcsolja ezeket a szociális és a nemzeti felszabadulásért, a békéért és a demokráciáért, a tudomány és a kultúra haladásáért vívott harccal. A marxizmus—leninizmus keretében a humanizmus eszményei szilárd tudományos alapot kapnak, és megvalósulnak a szocializmus és a kommunizmus létrehozásának folyamatában. „A filozófia története" c. könyv feltárja a humanista eszmék történelmi fejlődésének ezt a folyamatát.

A kommunista világmozgalom és az alapját képező tudományos filozófia fellép a kispolgári „forradalmiság" képviselői, például a KKP mai vezetői ellen, akik a kommunizmus eszméit összeférhetetleneknek tartják a kommunizmus forradalmi tanításával, és úgy tekintik őket, mint a liberalizmus szinonimáit.

A filozófia területén, ezen belül a filozófiatörténet területén korunkban aktuális jelentősége van annak, milyen a viszonyunk azokhoz az idealista filozófusokhoz, akik haladó pozíciót foglalnak el, a humanizmus alapján maradnak, bizonyos tekintetben védik az emberiség nagy filozófiai örökségét (B. Russel, J. P. Sartre, S. Radhakrisnan és mások).

A humanizmus alapjain álló idealista filozófusok gyakran fellépnek a filozófia, a tudomány, a kultúra nagy tradicióí védelmében a fasizmus, a raszszizmus, a militarizmus, a kolonializmus stb. ellen. Ezért a marxista-leninista filozófia, noha bírálja idealista filozófiai következtetéseiket, idealista filozófiatörténeti módszerüket, feltárja humanizmusuk következetlenségét és korlátoltságát, ugyanakkor szövetségeseinek tekinti őket az imperialista reakció ellen, a demokráciáért, a népek szellemi örökségéért és legjobb hagyományaik folytatásáért vívott harcban.

A marxista—leninista filozófia megmutatja, hogy csak a kommunizmus az igazán humánus ideológia, a valóban emberi filozófia, amely megdönti a kapitalista és a gyarmati rabságot, megteremti a békét, felszabadít a kizsákmányolás, az elnyomás és a nyomor igája alól. A kommunista pártok dokumentumaiban, vezetők műveiben, a marxista filozófusok munkáiban elméleti megalapozást nyer a szocialista humanizmus, és feltárul felsőbbsége a megelőző filozófiai és szociológiai gondolat humanista eszméivel szemben.

Ilyenformán a lenini szakasz a filozófiatörténetben, amint ezt „A filozófia története" c. könyv is bizonyítja, gyökeresen szembenáll az imperialista ideológusok reakciós filozófiatörténeti koncepcióival. A leninizmus, az emberiség legjobb filozófiai, tudományos, társadalmi eredményeire támaszkodva, minden nép intellektuális haladásának nagy erejévé, a kommunizmusért vívott harcuk zászlajává válik. A marxista—leninista filozófia megingathatatlan talaján korunkban és az elkövetkező történelmi korszakokban továbbra is végbemegy a filozófia sokoldalú fejlődése, a filozófiai ismeretek kincsesházának gazdagodása, az emberiség közkincsévé válása.

ЛЕНИНИЗМ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКА

М. Йовчук

Автор излагает основные методологические принципы марксистских историко-философских исследований на основе указаний и научной программы, имеющихся в трудах Ленина. Основное направление марксистской истории философии — говорится в работе — изучение прогрессивного философского наследства человечества. Критериум оценки философских учений — их роль в жизни и научном развитии общества. В работе дается анализ основных закономерностей развития философии в антагонистических обществах, критикуется вульгарный социологизм, буржуазный объективизм, а также догматизм. На основании ленинских принципов марксистские историки философии при оценке той или иной философской школы вскрывают отношение данной школы к борьбе двух основных философских лагерей, материализма и идеализма, показывают ее место среди других философских школ, а также анализируют ее отношение к современным специальным наукам. В качестве основного требования партийности автор упоминает стремление марксистских историков философии показать за борьбой философских партий идеологию противостоящих друг другу общественных классов.

На основании этих методологических принципов автор стремится разработать ленинскую историю философии — всеобъемлющую историю материализма и диалектики. Новый шеститомный труд советских авторов по истории философии представляет значительный шаг вперед в решении этих задач. Отнсительно развития марксистской философии работа показывает, что главные закономерности этого развития — интернационализм, единство теории и практики, становление философских учений общественной силой. Соответственно этому работа выступает против буржуазных историко-философских концепций, против националистического и космополитического осмысления истории философии, а также против азиоцентрических представлений некоторых китайских руководителей относительно развития философии.

LENINISM AND THE HISTORY OF PHILOSOPHY AS A SCIENCE

by M. Jovcsuk

On the basis of the references and scientific programmes found in Lenin's works the author discusses the methodological principles of Marxian research employed in the history of philosophy. As he remarks, the main trend of the Marxian history of philosophy is the study of the progressive philosophical heritage of humanity. The criterium of judging philosophical views is the role it plays in social life and scientific development. He analyzes the main laws of philosophical development in antagonistic societies, criticizes the views of vulgar sociology, bourgeois objectivism and dogmatism. When evaluating a particular philosophical school in light of the Leninistic principes the Marxian historians of philosophy reveal the relation of the given trend to the two fundamental philosophical camps, to the struggle of materialism and idealism, show its place among other schools of philosophy and analyze its relation to the modern branches of science. As a fundamental requirement of partymindedness pertinent Marxian research reveals the ideology of the antagonistic classes of society behind the struggles of philosophical parties.

Then on the basis of these methodological principles an attempt is made by the Leninistic history of philosophy to give a comprehensive history of materialism and dialectics. The new sixvolume Soviet work entitled the History of Philosophy is a significant step forward in the solution of these tasks. Regarding the development of Marxian philosophy this work points out and proves that the main laws of its development are internationalism, the unity of theory and practice and the development of philosophical views into social forces. Consequently this work is opposed to the bourgeois conception of the history of philosophy, to the nationalist and cosmopolitan interpretation of the history of ph losophy and to the Asio-centric conception of philosophical development held by certain Chinese leaders.

FIGYELŐ

A kutatás kutatása

Kutatási statisztika, kutatásszociológia éz kutatásgazdaságtan Magyarországon

A tudományos kutatótevékenység ma már minden valamennyire fejlett iparral és technikával rendelkező országban a hivatási munka számottevő részét alkotja. Így van ez Magyarországon is, amely ugyan nem tartozik az iparilag és technikailag legfejlettebb európai országok vagy éppenséggel a „tudományos nagyhatalmak" sorába, mégis jelenlegi aktív kereső népességének mintegy 0,8%-át kutatóintézetekben, üzemi kutatólaboratóriumokban, valamint kutatást is végző egyetemi és főiskolai tanszékeken foglalkoztatja. Egyedül az ipari kutató- és fejlesztőintézetekben több ember dolgozik, mint némely országos viszonylatban egyáltalán nem jelentéktelen iparágban, például a kőbányászatban, a kőolajfeldolgozásban, a cement-, az üveg-, a sör-, a cukor- vagy a tejiparban. A kutatási költségek és beruházások 1963-ban a nemzeti jövedelem 1,4%-át tették ki.

Meg kell jegyezni, hogy a magyar tudományos kutatás intézményi hálózata rendkívül rövid idő alatt, lényegében az utóbbi másfél évtized folyamán épült ki ilyen arányokban. A második világháború végéig Magyarországon az államigazgatás számára többékevésbé nélkülözhetetlen tudományos szolgálatok (meteorológia, térképészet, víz- és bányaügy, közegészségügy, állat- és növénynemesítés stb.) szűkreszabott és rutinvizsgálatokkal túlterhelt kutatási bázisain és egy-két különleges rendeltetésű kutatólétesítményen (mint pl. a Balaton mellé telepített hidrobiológiai kutatóintézeten) kívül lényegében csak az igen-igen szerény kutatási dotációval ellátott egyetemek, főiskolák, múzeumok, könyvtárak és más hasonló művelődésügyi intézmények nyújtottak valamelyes intézményes keretet a kutatás számára. Sem a Magyar Tudományos Akadémiának, sem semmilyen más tudományos vagy társadalmi szervezetnek nem voltak meg az eszközei kutatóintézetek fenntartására. Ipari kutatóintézet az országban egyáltalán nem létezett; csak néhány elektrotechnikai és gyógyszeripari nagyüzem tartott fenn saját keretei között valamennyire számottevő üzemi kutatólaboratóriumot. Egyébként — mint tudjuk — a második világháború végeztével még a magyar kutatásnak ez a szerény méretű intézményhálózata is jórészt romokban hevert vagy megsemmisült.

Ámde alig hallgatott el az ágyúdörgés, példátlan energiával indult meg a felszabadult országban az újjáépítés, s talán jelképnek is beillik, hogy az akkor még éhség és infláció sújtotta fővárosban az első középületek között épült újra romjaiból — méghozzá a korábbihoz képest lényegesen kibővítve — az egyetemi biokémiai kutatólaboratórium otthona. Nagyon röviddel a felszabadulás után indult meg az első ipari kutatóintézetek megszervezése is; ezek 1949-ben már közel félezer, 1955-ben pedig közel ötezer dolgozót foglalkoztattak, míg jelenleg tízezer fő körül mozog dolgozóik létszáma.

A Magyar Tudományos Akadémia újjászervezésére 1949-ben került sor, s ezt követően gyors ütemben kiépült az alapkutatási feladatok megoldására hivatott akadémiai kutatóintézeti hálózat is. 1950-ben az Akadémiának még csak négy kis kutatóintézete volt, alig több mint ötven alkalmazottal; 1964-ben a harmincnyolc önálló kutatóintézetet felölelő akadémiai hálózat kétezer főt jóval meghaladó személyzettel működött, s ezen belül a kutatólétszám is meghaladja az ezret. Megjegyzendő, hogy ezen intézetek túlnyomó többsége olyan értelemben is teljesen új alapítás, hogy régebben még a magvuk sem volt meg.

A magyar kutatóintézeti hálózat fejlődését az utóbbi évtized folyamán a következő számadatokkal érzékeltethetjük.

Utalnunk kell arra, hogy egyetemi és főiskolai tanszékek és kutatólétesítmények, továbbá üzemi, ill. hivatali kutatórészlegek — még ha különben kutatóintézeti jelleggel működnek is — *nem* szerepelnek ebben a statisztikában, amely csak az intézményileg önálló, ún. „főhivatású" kutatóintézeteket öleli fel. 1963-ban 649 egyetemi és főiskolai tanszéken és kutatólétesítményen, valamint még 123 egyéb nagyobb üzemi, ill hivatali.

kutatórészlegen folyt kutatómunka. Ezeknek beszámításával 35750 főre növekszik a kutatásban foglalkoztatott dolgozók összlétszáma, a többlet jelentős részét azonban olyan dolgozók alkotják, akik csak munkaidejük bizonyos hányadában vehetnek részt a kutatótevékenységekben, mert egyéb — oktatási, üzemi, hivatali stb. — munkakörük is van. Egyenértékű teljes kutatói munkaerőkre átszámítva a kutatóintézetek fentebb kimutatott 1963. évi 5514 főnyi kutatólétszáma még további 2500—2800 fővel egészül ki a felsőoktatás s az üzemi, ill. hivatali kutatórészlegek részben kutatói munkakörben tevékenykedő dolgozói révén, s munkahelyeik kutatási kiadásai mintegy 400—450 millió Ft-tal növelik meg az 1963. évi 1242,1 millió Ft-nyi kutatóintézeti kiadások összegét. A kutatási beruházások beszámításával a magyarországi kutatási ráfordítások végösszege 1963-ban közel 2,4 milliárd Ft-ot tett ki.

Év	Kutatóintézetek száma	Kutatóintézeti dolgozók létszáma	Ebből tudományos kutatók létszáma	Kutatóintézeti kiadások millió Ft (beruházások nélkül)
1953	81	8 531	2416	309,2
1957	114	9 770	3665	466,8
1958	119	10 869	3967	559,1
1959	122	12 368	4538	677,4
1960	122	14 539	4834	766,0
1961	125	15 435	5126	853,6
1962	129	17 830	5336	1 088,4
1963	131	20 087	5514	1 242,1
1964	129*	21 227	5794	1 323,6

* Intézetek egyesítése révén az 1963. évhez képest csökkent szám, amely így nem jelenti a kutatási kapacitás csökkenését.

Mindenesetre Magyarországon 1953-tól 1963-ig jóval több mint kétszeresére növekedett a kutatóintézeti dolgozók és ezen belül a kutatók létszáma: ami pedig a kutatóintézeti kiadásokat illeti, ezeknek összege 1963-ban az 1953. évi összegnek majdnem pontosan a négyszeresét tette ki. A kutatóintézetek száma nem növekedett hasonlóan nagy arányban, hanem ehelyett az intézetek számának mérsékelt gyarapítása mellett inkább a korábban viszonylag kis személyzetű intézményi egységek kibővítésére, fejlesztésére került sor. A magyarországi kutatótevékenység zöme ma már kifejezetten tudományos kutatások céljára létesített és fenntartott intézményhálózatban, főként az akadémiai és az ipari kutatóintézeti hálózatban zajlik, amely két évtized előtt még nem is létezett.

A magyar kutatási statisztika

A kutatószervezet ilyen ütemű és arányú fejlesztése egy szocialista országban, ahol a kutatás intézményi és anyagi alapjait teljes egészében állami erőforrásokból kell előteremteni, csak az országos kutatótevékenység megfelelő számbavétele és folyamatos nyilvántartása révén valósítható meg kellő tervszerűséggel és rendezettséggel. Ebből közvetlenül adódik az országos kutatási statiszika megteremtésének szükséglete.

Mint ismeretes, a kutatási statisztika a társadalom- és gazdaságstatisztikának egészen újkeletű és igen sok problémával küzködő ága. Ezek a problémák a kutatás fogalmi és operatív meghatározásához fűződő ismeretelméleti nehézségeken kívül főleg onnan erednek, hogy a kutatótevékenység jelentős részben olyan intézményekben, olyan munkaerők, anyagi eszközök, pénzügyi fedezetek stb. igénybevételével folyik, amelyek nem kizárólag a kutatás, hanem azzal összefonódó egyéb tevékenységek (pl. egyetemi oktatás, gyógyítás, rutinszerű anyag- vagy minőségvizsgálat, üzemellenőrzés) céljára is szolgálnak. Nyilvánvalóan nem egyszerű feladat meghatározni, hogy egy egyetemi klinika költség- vagy munkaerő-ráfordításaiból mi írandó a kutatás és mi az oktatás vagy egyszerűen a kórházi üzemfenntartás számlájára. Az effajta problémák a szocialista és a kapitalista országok kutatásstatisztikai munkáiban nagyjából hasonlóan jelentkeznek. De korántsem minden problémára áll ez. A kapitalista országokban például az ipari kutatóintézmények általában magánvállalatok tulajdonában vannak, sőt gyakran még

az egyetemeket sem az állam tartja fenn, s így az ipari és az egyetemi kutatási szektorban csak bizonyos korlátok közt, illetve önkéntes hozzájárulás alapján vezethető be a megfelelő adatszolgáltatás. A szocialista országokban elvileg semmiféle adatszolgáltatási kötelezettség bevezetése nem okoz nehézséget az egytől-egyig állami erőforrásokból fenntartott kutatóintézményeknél, viszont más természetű nehézségek adódnak például abból, hogy a kutatási költségek csak egy részének fedezése történik közvetlenül az állami költségvetési alapokból, s például az ipari kutatás költségeinek bizonyos hányada az állami ipar általános költségei vagy az iparágak termelési értékéből képzett külön műszaki fejlesztési alapok terhére kerül elszámolásra — és így tovább.

Mindezen problémák és nehézségek miatt, továbbá mert a kutatótevékenység világszerte csak igen rövid idő óta vált a társadalmi tevékenység olyan anyagilag jelentős, hivatásszerűen űzött és számottevő önálló intézményhálózattal rendelkező ágává, amely külön statisztikai nyilvántartást igényel, ma még aránylag kevés országban találkozunk rendszeresen vezetett és többé-kevésbé átfogó kutatási statisztikával. Ennek megalapozására — módszertani tekintetben is — úttörő munkát végzett az Egyesült Államokban a National Science Foundation, amely a szövetségi kormányzat által fenntartott kutatótevékenységen kívül reprezentatív statisztikai alapon a magánszektorba tartozó ipari, egyetemi, alapítványi stb. kutatótevékenységre is kiterjeszti adatgyűjtését, amelynek eredményeit azután folyamatosan közzé is teszi. A nyugati országok közül kétségkívül az Egyesült Államok rendelkezik a legszélesebben megalapozott, legteljesebb és egyben legrendszeresebben közzétett kutatási statisztikával. Nagy-Britanniában a Department of Scientific and Industrial Research vállalt — lényegesen szűkebb keretek között — hasonló központi szerepet a kutatási statisztika meghonosításában, az eddig közzétett brit kutatóstatisztikai adatanyag azonban, noha az utóbbi időben más szervek és kormánybizottságok is számos kezdeményezést tettek, sokkal hézagosabb és korlátozottabb, mint az amerikai. A legtöbb nyugateurópai országban — így például a Német Szövetségi Köztársaságban, Svájcban vagy Belgiumban — csak a tudományos kutatások támogatására létrehívott és általában „alapítványi" vagy „kutatótanács jelleggel működő állami vagy társadalmi szerv tesz közzé rendszeres adatszerű jelentéseket az általa támogatott kutatómunkálatokról, de ezek a dolgok természeténél fogva általában csak az országban folyó kutatótevékenység bizonyos töredékét ölelik fel, hiszen például az ipari kutatások nemigen igényelnek effajta támogatást. Franciaországban a Centre National de la Recherche Scientifique ugyan nyilvánvalóan részletes adatszerű áttekintéssel rendelkezik a maga kiterjedt kutatóintézeti hálózatában folyó vagy saját központi alapjaiból finanszírozott kutatómunkálatokról, de már például a francia egyetemi és ipari kutatásról országos viszonylatban eddig csak alkalmi és meglehetősen hézagos statisztikai kimutatások ismeretesek.

Ily körülmények között — úgy véljük — nemzetközi viszonylatban is figyelemreméltó, hogy Magyarországon az országos statisztika immár több mint egy évtizedes múltra tekinthet vissza. Az első — akkor még csak a kutatóintézeti hálózatra (a már említett „főhivatású" kutatóintézetekre) kiterjedő — országos kutatásstatisztikai felvételt 1953-ban készítette a Központi Statisztikai Hivatal, 1957 óta pedig a Tudományos és Felsőoktatási Tanács titkársága a Központi Statisztikai Hivatallal és a különböző minisztériumokkal együttműködve évről évre végrehajtja (mindenkor az év utolsó napjára vonatkoztatott eszmei időponttal) az országos kutatásstatisztikai adatgyűjtést, amelynek összegezett és megfelelően kiértékelt eredményeit azután egy terjedelmes jelentésben bocsátja az illetékesek rendelkezésére. Néhány év óta az országos kutatási statisztika egyes főbb összefoglaló adatkimutatásait a Központi Statisztikai Hivatal évkönyvei is közlik,[1] továbbá részletes elemzések jelennek meg a Tudományos és Felsőoktatási Tanács évi jelentésének adatairól a tudományos folyóiratokban.[2]

[1] Lásd pl.: Központi Statisztikai Hivatal: Statisztikai Évkönyv 1963. (Bp. 1964.) 9.1—9.5 táblázat. Központi Statisztikai Hivatal; Ipari és építőipari statisztikai évkönyv. (Bp. 1963.) „Állami ipar" — 1., 3., 5., 7., 9., 11—12., 24—27., 29—33. táblázat. — Az 1963. évre vonatkozó adatösszesítések igen átfogó táblázatsorozatát külön kötetbe foglalva közli, a Statisztikai Időszaki Közlemények 72. kötete: A tudományos kutatás helyzete és fejlődése. Bp. 1965.

[2] Lásd ehhez: Szalai Sándor: A Tudományos és Felsőoktatási Tanács 1961. évi országos kutatási adatfelvétele és a hazai kutatási statisztika alapjai. Magyar Tudomány, 1963. 4. sz. 236—246. o.; Ua.: Tudományos kutatásunk fejlődési irányai a kutatási statisztika tükrében. Uo. 1963. 5—6. sz. 391—404. o.; Grolmusz Vince: Az országos kutatási statisztika módszere és főbb eredményei. I—II. Statisztikai Szemle, 1963. 6. és 12. sz. 612—618. és 1219—1233. o.;

A Tudományos és Felsőoktatási Tanács 1957. évi adatgyűjtése a kutatóintézeti hálózaton kívül már az egyetemi és főiskolai kutatás szervezetének nagy részére is kiterjedt; 1961 óta az országos kutatási statisztika egységes rendszerben felöleli mind a kutatóintézeti, mind pedig a teljes egyetemi és főiskolai kutatás adatait, sőt fokról-fokra sikerült kiterjeszteni az adatgyűjtést az összes fontosabb üzemi, hivatali, múzeumi, könyvtári stb. kutatórészlegekre is. Az ily módon készült 1963. évi (1963. december 31 eszmei időpontú) országos kutatási statisztika 131 kutató, ill. kutató—fejlesztő-intézet, 649 egyetemi és főiskolai tanszék, klinika, kutatólaboratórium stb., valamint 123 egyéb kutatóegység adatait öleli fel, összesen 35 750 főnyi állandó és mintegy 2440 főnyi időszaki foglalkoztatottal. Az ily módon az adatszolgáltatásba bevont intézményekben összpontosul óvatos becslés szerint az országos kutatótevékenység legalább 80—85%-a.[3]

A Tudományos és Felsőoktatási Tanács országos kutatási statisztikája jelenlegi beosztása szerint négy részre tagozódik. Az első rész a különböző típusú („főhivatású" kutatóintézeti, egyetemi és főiskolai stb.) kutatóegységek számszerű megoszlását mutatja ki tudományágak, szervezeti hovatartozás (felügyeleti szerv), valamint általános személyzeti létszám és kutató-létszám alapján meghatározott nagyságcsoportok szerint. A második rész létszám-statisztikát tartalmaz tudományágak és intézményfajták szerinti tagolásban, s kiterjeszkedik a dolgozók számának nem, képzettségi fok és munkakör szerinti megoszlására is. A harmadik rész a kutatási kiadások és beruházások megoszlását elemzi különféle szempontok szerint. A negyedik rész a kutatott témák jellegére (tudományág, alap-, alkalmazott vagy fejlesztési kutatás) és a kutatómunka operatív sajátosságaira (időtartam, nemzetközi együttműködés stb.) vonatkozó adatokat tartalmaz, továbbá a kutatószemélyzet magyar és idegen nyelven megjelent szakirodalmi munkáinak statisztikáját, a kutatás eredményeként bejelentett újítások és szabadalmak számadatait, s végül a kutatási dolgozók által tudományos célból tett külföldi utazások (kiküldetések, tanulmányutak, kongresszusi részvételek stb.) számszerű elemzését foglalja magában. Az 1963. évre vonatkozó jelentés összesen 53 ilyen táblázatot ölel fel.[4]

Amíg a magyar országos kutatási statisztika ezt a mostani, immár többé-kevésbé standardizált alakját elérte, számos részletkutatásra volt szükség. Így külön vizsgálatot igényelt pl., hogy a nagyrészt kórházi jellegű orvostudományi kutatóintézményeknél a személyzet, a felszerelések, a kiadások stb. milyen hányada vonandó be a kutatási statisztikába. Évégből gondos reprezentatív összehasonlításokat kellett végezni az orvostudományi kutatóintézmények terápiás osztályai és a kutatómunkára különösképpen be nem

[3] Még elvileg is csak az intézményes keretek között folyó, azaz valamilyen intézmény munkaerő-állományának, felszerelésének, anyagi eszközeinek kimutatható igénybevételével végrehajtott kutatótevékenység képezheti az átfogó országos statisztika adatgyűjtés tárgyát. Az a kutatás, amelyet valaki szabadidejében és tisztán saját személyes erőforrásaiból végez, általában csak önkéntes bejelentés, ill. adatszolgáltatás útján válnék megfoghatóvá, hiszen semmiféle szervnek nem lehet nyilvántartása arról, hogy ki és hol foglalkozik efajta kutatómunkával. Nyilvánvaló, hogy manapság már az ilyen magánkutatás volumene az intézményes keretek között folyó kutatás összvolumenéhez képest igen csekély, ami azonban természetesen nem jelenti azt, hogy értéke is csekély volna és nem járulna hozzá számottevően a tudomány előrehaladásához. Viszont még az intézményes keretek közti kutatómunka is nehezen fogható meg statisztikailag teljes egészében. Ha például egy üzemben csak egy-két mérnök vagy egy kórházban csak egy-két orvos végez — esetleg csak munkaideje bizonyos hányadában — kutatómunkát, akkor rendszerint e kutatás munkaerő-, eszköz-, anyag-ráfordításai meg egyéb adatai sehol nem kerülnek *ebben* a minőségben kimutatásra, hanem „feloldódnak" az üzemi nyilvántartás különböző rovatain globálisan kimutatott tételekben. Ma, amikor egyre több helyen jelentkeznek az iparban és az igazgatásban kisebb-nagyobb mérvű lokális kutatási szükségletek, ez az intézményes keretek között, de szétszórtan végzett kutatómunka összvolumenét tekintve eléggé számottevő lehet, bár gyakorlati nehézségek miatt egyelőre nehéz központilag számbavenni. Mindenesetre a magyar országos kutatási statisztika, amikor ma már becslés szerint az intézményes keretek között folyó kutatótevékenység jó 80—85%-át felöleli, nemzetközi összehasonlításban is viszonylag igen teljesnek mondható. A más országokban közzétett hasonló statisztikák között sem találunk átfogóbbat, még ennyire teljeset is csak keveset.

[4] Tudományos és Felsőoktatási Tanács Titkársága: Tájékoztató a tudományos kutatás 1963. évi fontosabb statisztikai adatairól. Bp. 1964. — E jelentés legfontosabb táblázatai megtalálhatók a Statisztikai Időszaki Közlemények fentebb hivatkozott 72. kötetében.

rendezkedett közönséges kórházak megfelelő gyógykezelést nyújtó osztályai között. Hasonlóképpen vizsgálatot igényelt az is, hogy a különböző tudományágak egyetemi és főiskolai tanszékeinek személyzete milyen arányban osztja meg idejét az oktató- és a kutatómunka között. (Az erre vonatkozó országos méretű kérdőíves vizsgálat eredményeinek tudományágaként részletezett kimutatását a Tudományos és Felsőoktatási Tanács 1961-évre vonatkozó jelentése külön táblázatba foglalta.) Fontos volt megállapítani azt is, hogy a kutatóintézetek — főleg az ipari és a mezőgazdasági kutatóintézetek — munkaerő-, ill. munkaidő-alapjának milyen nagy részét köti le a kutatás körén kívül eső rutinvizsgálati, szakvéleményező vagy például termelő (műszerkészítő, vegyanyagokat előállító, növénynemesítő stb.) munka. Mindezeket a vizsgálatokat a Tudományos és Felsőoktatási Tanács titkársága a Központi Statisztikai Hivatal közreműködésével és különféle akadémia ill. szakmai kutatócsoportok, továbbá meghívott szakértők (közgazdászok, szociológusok, pedagógusok stb.) bevonásával végezte.

Mint mindenütt, ahol a kutatási statisztika problémáival behatóan foglalkoznak, úgy Magyarországon is sok fejtörést okozott és sok tudományos vitát váltott ki a kutatási *témának* mint a kutatóintézményekben folyó munkálatok nyilvántartási egységének meghatározása. Egy ilyen nyilvántartási egység meghatározása vagy legalábbis hozzávetőleges körülhatárolása nélkül sem arra a kérdésre nem lehet választ adni, hogy egy kutatóintézményben tulajdonképpen hány kutatómunkálat folyik, sem azt nem lehet megállapítani, hogy mikor kezdődött és mikor fejeződött be valamely kutatómunkálat. A magyar kutatási statisztikában ilyen nyilvántartási egységként kezelt „kutatási téma" hivatalos meghatározása jelenleg a következő:

„Kutatási témának azt a konkrét kutatási célkitűzést nevezzük, melynek elérése már *egy* új (eddig rendelkezésre nem álló) kutatási eredmény létrejöttét jelentené, s a célkitűzés elérésére nincs szükség még más új — közbeeső — önálló kutatási eredményre, mert annak *közvetlen* elérése a jelenleg rendelkezésre álló ismeretek és módszerek birtokában biztosítottnak látszik."[5]

Ennek a meghatározásnak elméleti indokoltságát nem nehéz belátni. Egy kutatási eredmény elérése általában olyan cselekvések sorozatát feltételezi, amelyek önmagukban véve vagy akár egy-egy rövidebb szakaszukat összefoglalva még nem produkálnak semmi *új* kutatási eredményt. Ha egy kutató egy növényi alkaloida ismeretlen szerkezetét kívánja feltárni, akkor előbb meghatározza annak kvantitatív elemi összetételét, molekulasúlyát stb. — mindez rutinvizsgálat, amelyet bármely gyakorlottabb vegyészhallgató vagy laboráns is elvégezhet (gyakran az is végez), s eredménye még semmiképpen sem tekinthető új kutatási eredménynek. Meglehet, hogy az összes ilyen előkészítő lépések elvégzése után már csak egyetlen kutatói invenciót igénylő lépés marad hátra, ti. a nyert adatok alapján az alkaloida szerkezetének megkonstruálása. (Ha ez sem igényel kutatói invenciót, hanem a rendelkezésre álló ismeretek és módszerek — a „state of the art" — felett kellő áttekintéssel bíró szakember rutinszerűen is megoldhatja a feladatot, akkor szoros értelemben vett kutatásról nem is lehet beszélni.) A kutatási témát — azt a célt, amelynek elérése már egy új kutatási eredmény létrejöttét jelentené — példánk esetében tehát éppen az alkaloida szerkezetének meghatározása alkotja. Persze kiderülhet, hogy a rutinszerűen elvégezhető előkészítő lépések végrehajtása után még igen távoli cél az egész molekula-szerkezet meghatározása, amelyhez innen közvetlenül semmiféle kutatói invenció nem vezet el. Mondjuk, már egy bizonyos vegyi csoport helyének meghatározása a molekulán belül külön, rutinszerűen meg nem oldható kutatói vizsgálatot igényel. Ebben az esetben a fenti definíció értelmében azt kell mondani, hogy a kutatási téma megváltozott, illetve több témára bomlott. Az első téma most közvetlenül a szóbanforgó vegyi csoport helyének meghatározása a molekulán belül, s csak utána következhet — ha semmi további meglepetés nem jön közbe — második témaként a molekula-szerkezet meghatározása. Az eredeti kutatási feladat megoldása tehát nem *egy*, hanem csak *két* kutatási téma megoldása révén válik lehetségessé.

Noha — mint látjuk — a kutatási téma fogalmának a magyar kutatási statisztikába bevezetett meghatározása egyáltalán nem érdektelen elvi megfontolásokon nyugszik, sajnos egyáltalán nem mondhatjuk, hogy e meghatározás gyakorlati használhatósága megnyugtatóan tisztázódott volna. Az igazság az, hogy a kutatóintézményi praxisban ritkán olyan világos az „operatív helyzet", mint a fenti vegyészeti példa esetében feltételeztük, a kutatómunkálatok szakaszai és határai sokkal elmosódottabbak továbbá a kutatótevékenység egész menetének intézményi nyilvántartása sem áll olyan szinten hogy a kutatási téma ezen meghatározását biztonságosan és egységesen tudnák alkal-

[5] A Tudományos és Felsőoktatási Tanács Közleményei. A kutatómunka szervezésével kapcsolatos fogalmak értelmezéséről. Magyar Tudomány, 1962. 1. sz. 49—50. o.

mazni az adatszolgáltatók. Ennélfogva a magyar kutatási statisztika „téma-statisztikai" kimutatásai ma még csak egészen hozzávetőleges tájékoztatási értékkel bírnak.

Ugyanez áll — valamivel kisebb mértékben — a kutatómunkálatok „alapkutatás — alkalmazott kutatás — fejlesztési kutatás" szerinti statisztikai kategorizálását illetően is, bár erre vonatkozólag is kidolgozott (s a nemzetközi szakirodalomban használt terminológiai definícióknak nagyjából megfelelő) meghatározásokkal rendelkezik a magyar kutatási statisztika.[6]

Úgy tűnik, hogy a kutatási statisztika és általában a kutatásnyilvántartás számos elvi problémájának megoldása, így a többi között a kutatási téma (vagy egyszerűen a kutatás) fogalmának tüzetes és operatívan használható körülhatárolás, az alapkutatástól a fejlesztésig, illetve a kutatási eredmények gyakorlati bevezetéséig terjedő „kutatási szintek" meghatározása egyelőre nem is annyira újabb elméleti megfontolásoktól vagy vitáktól várható, mint inkább nagyszámú konkrét esettanulmány végrehajtásától és az így nyert egyedi eredmények kiértékelésétől.

Ilyen esettanulmányok újabban Magyarországon is szép számban készülnek, részben kifejezetten a kutatásnyilvántartás és a kutatási statisztika módszereinek megjavítása céljából.[7] Az effajta vizsgálódások azonban bizonyos tekintetben már átmenetet alkotnak a kutatótevékenység szociológiai vizsgálatához.

A kutatótevékenység szociológiája

A kutatómunka — akkor is, ha dolgozószobája magányában és pusztán a gondolkozás eszközeinek igénybevételével, kontemplatívan űzi az ember — sajátos módon „társas" tevékenység. Minden kutatás az emberi tudás már meglevő ismeretanyagából és annak hiányaiból veszi kiindulópontját, márpedig az emberi tudás nem egy embernek, hanem igen soknak produktuma és birtoka, s az egyedi kutató minden esetben igen bonyolult társadalmi információs hálózat működése révén jut azoknak a személyes ismereteknek a birtokába, amelyek kutatómunkája előfeltételéül szolgálnak. Továbbá szigorúan véve még nem is kutatási eredmény az, ami csak a dolgozószobája magányában töprengő kutató fejében alakult ki. Igazában csak a közlés s az ezzel járó ellenőrzés, verifikáció, a tudományos köztudatba, azaz, hogy ismét a nem egyetlen ember birtokát alkotó emberi tudásba való átmenetel révén válik kutatási eredménnyé az, ami korábban egyetlen ember tudatának szubjektív tartalmát alkotta.[8]

Úgy véljük, felesleges itt bővebben kitárni arra, hogy a tudományos ismeretek és kutatási információk társadalmi közlési csatornáinak és áramlásának aspektusán kívül még mennyi minden más aspektusból lehet szociológiailag megközelíteni a kutatás folyamatát. Felülről nézve — a kutatótevékenység társadalmi összefüggéseinek egészét tekintve — nem is keveset tudunk a kutatási folyamat egyes társadalmi-gazdasági determinánsairól: a társadalmi ideológiák szempontjáról a kutatási problémák, irányok és eredmények meghatározásában, a tudományos kutatás és az anyagi termelés kölcsön-

[6] Uo.

[7] Az Építésügyi Minisztérium Kutatóintézetei és az Építési Kutatással Foglalkozó Intézmények IV. Tudományos Ülésszaka 1963. Munkabizottsági beszámolók a végzett kutatásokról. Bp. 1963. II. köt. 397—412. o.; Büky Béla: A tudományos tájékoztatás egyik feladatköre: Témamegoszlási statisztikák készítése és alkalmazása. Bp., 1964. 16. o.; Balázs Tibor: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig az izzólámpa története nyomán (1830—1940). Bp. 1964.

[8] Fermat, a nagy francia matematikus, egykor feljegyezte egy könyv margójára, hogy sikerült bebizonyítania a következő tételt: Két természetes szám köbének vagy ennél magasabb egészszámú hatványának összege nem lehet egyenlő egy harmadik természetes szám ugyanazon hatványával, azaz $a^n + b^n \neq c^n$, ha a, b, c, n természetes számok és $n > 2$. A bizonyítást azonban Fermat nem közölte senkivel, s mindmáig nem is sikerült senkinek ezt az igen egyszerűenk látszó matematikai állítást sem bebizonyítania, sem megcáfolnia. Kutatási eredménynek nevezhetjük-e ilyen körülmények között azt, ami a háromszáz évvel ezelőtt elhúnyt nagy francia matematikus tudatában szubjektíven bizonyításként megvolt? Hiszen azt sem tudjuk, hogy ez a manapság mint „Nagy Fermat-Sejtés" ismeretes matematikai állítás egyáltalán igaz-e, s még ha valaha sikerült is bebizonyítanunk igazságát, akkor sem fogjuk soha megtudhatni, hogy az a bizonyítása, amelyet Fermat elgondolt magában, valóban logikailag érvényes, hibátlan matematikai bizonyítás volt-e.

hatásos kapcsolatairól s más efféléről. Sajátos módon azonban magának a kutatómunkának — illetve közelebbről: a kutatás *műhelyének* vagy *üzemének* — szociológiai adottságairól igen kevés megbízható ismeretünk van, sőt az ilyen tárgyú szociológiai vizsgálódások világszerte csak igen rövid múltra tekinthetnek vissza, és még ma sem túlságosan nagy terjedelemben folynak.

Ennek a különös helyzetnek főbb okai alighanem a következők:

Először is a kutatómunka „menet közben" igen nehezen megfigyelhető folyamat: egyik része emberek fejében zajlik le — sokszor csak félig tudatosan vagy egyáltalán nem verbalizálhatóan, munkaidőn kívül és meghatározatlan időpontban —, másik része pedig sok olyan rutinszerű vagy nem speciálisan a kutatómunkára jellemző tevékenység és magatartási mozzanatot foglal magában, amelyeknek a kutatás folyamatában betöltött funkcióját a kutatási eredmény létrejötte előtt (vagy annak elmaradása esetén) nehéz megítélni, utólag pedig épp olyan nehéz megfelelően rekonstruálni. (Ez egyébként minden alkotó jellegű szellemi munkára áll — nem is sokat tudunk a kreativitás szociológiai, szociálpszichológiai vagy akár individuálpszichológiai feltételeiről.)

Másodszor a kutatómunka — bár tárgya és eszközei tudományosak — különösképpen ma még csak igen kis mértékben tekinthető tudományos *módon* végrehajtott tevékenységnek. A kutatás legtöbb területén holmi egészen általános logikai és módszertani elveken kívül édes-kevés tudományos mondanivalónk van arról, *hogyan* kell vagy lehet egy kutatómunkálatot úgy megtervezni és végrehajtani, hogy az maximális valószínűséggel sikerre vezessen. Ennek megfelelően ma még nem is igen létezik más módja a kutatói szakma elsajátításának, mint ami a hagyományos mesterségek vagy művészetek világából ismeretes: a megfelelő tudományos előképzettség elsajátítása után, amely kutatásra még *nem* képesít, beállni egy jó „mester" (azaz egy tapasztalt kutató) műhelyébe, az ő keze alatt dolgozni, eleinte különböző elég alantas és rutinszerű részműveletek elvégzésével belesegíteni az ő munkájába, jól odafigyelni, hogy mit javíthat az ember első szárnypróbálgatásain, követni irányítását és szavakban gyakran meg sem fogalmazható „példáját", s így fokról fokra elsajátítani a a kutatási szakma „fogásait", s ami még fontosabb: az ismeretek, tapasztalatok, sikerek és balsikerek sajátos keverékéből adódó kutatói „érzéket". A damaszkuszi acélpengék készítésének titkát egykor így tanulták el a mesterek példájának átvételével, fogásaiknak megfigyelésével s az acél megfelelő hevítésének, kikalapálásának és edzésének végrehajtásához szükséges érzék elsajátításával a szurtos kovácsinasok. Ma már tudományos módon tudunk akár a damaszkuszinál jobb acélpengéket készíteni és megfelelő előképzettségű embereket készítésükre kioktatni. Egy modern acélüzem munkafolyamatainak, szakmunkás-képzési eljárásainak funkcionális elemzésére egyébként mai szociológiánk is már meglehetősen felkészült. Lényegesen kevésbé biztonságosan mozognának azonban napjaink szociológusai, akikhez sajátmagunkat is hozzászámítanók, ha azt a feladatot kapnák, hogy egy középkori damaszkuszi kovácsműhelyben uralkodó üzemi viszonyokat és emberi kapcsolatokat tisztázzák. Pontosan ugyanezért ütközik számos esetben igen nagy módszertani nehézségekbe a ma is még javarészt „damaszkuszi" helyzetben levő kutatóműhelyek szociológiai vizsgálata. (Talán kevésbé a modern nagyüzemi jellegű természettudományos és műszaki kutatóintézeteké, s aligha véletlen, hogy ezeknek szociológiájáról többet tudunk, mint a kisebb, tradícionális típusú kutatóegységek működésének belső társadalmi feltételeiről.)

Harmadszor azt sem szabad elfelejteni, hogy a kutatót és a kutatómunkát sajátos társadalmi presztizs övezi, s hogy a kutatói társadalom — a maga vélt vagy valóságos előjogainak védelmében — meglehetős ellenállást tanusít mindennemű külső „ellenőrzéssel" vagy „beavatkozással" szemben, amely munkájában „zavarhatná". Nem kevés esetben presztizs-féltés és más efajta „rituális ellenállás" is akadályozza azt, hogy a kutatómunkát, a kutatás műhelvét vagy üzemét beható megfigyléses és adatgyűjtéses szociológiai vizsgálat tárgyává lehessen tenni.

Egy szocialista országban, ahol a kutatótevékenység anyagi erőforrásai úgyszólván teljes egészükben a népgazdaság állami ellenőrzés alatt álló alapjaiból erednek, s ahol kutatás széles területein állami tervek keretében folyik a munka, a kutatóintézmények és kutatócsoportok hozzáférhetősége szociológiai vizsgálatok számára egy s más tekintetben elvileg kedvezőbb, bár azért korántsem állítanók, hogy akár csak az utoljára említett típusú nehézségek és akadálvok ismeretlenek volnának. Mindenesetre a kutatómunka igen nagy szektoraira és hatalmas méretű intézményhálózataira kiterjedő központi kutatástervezés rendkívül jelentős szükségleteket teremt a kutatás általános feltételeire és a kutatóintézmények operatív működésére vonatkozó szociológiai vizsgálatok tekintetében.

Ebben az összefüggésben érdemes megemlíteni, hogy legjobb tudomásunk szerint Magyarország az egyedüli olvan ország, ahol rendszeresen megjelenő külön referáló folyóirat jelenik meg a kutatótervezés, kutatásszervezés és kutatásigazgatás nemzetközi

irodalmának s ezen belül a kutatásszociológiai szakirodalom újdonságainak dokumentációja céljára.

Fél évtizedes fennállása alatt ez a folyóirat igen sok ösztönzést nyújtott a magyar kutatásszociológiai és kutatásgazdaságtani vizsgálatokhoz, valamint az országos kutatási statisztika kiépítéséhez.[9]

Egyes elszórt kisebb kezdeményezésektől eltekintve, mint amilyenek például 1948—49-ben a budapesti bölcsészettudományi kar társadalomtudományi intézetének bizonyos tanszéki kutatócsoportok szociometrikus szerkezetére vonatkozó vizsgálódásai voltak, számottevőbb kutatásszociológiai munkálatokról Magyarországon csak körülbelül fél évtized óta lehet beszélni. Ezek a munkálatok túlnyomórészt közvetlen vagy közvetett kapcsolatban állottak azokkal az újszerű problémákkal, amelyeket a hazai kutatás intézményi hálózatának az előzőkben vázolt nagyarányú és gyors ütemű kiépülése s az országos hatókörű kutatástervező és kutatásirányító szervek munkája vetett fel.

Az országos kutatási statisztika rendszerének megalapozásához szükségessé vált, részben kifejezetten kutatásszociológiai jellegű és a kutatóintézményi „tereptanulmányokat" igénylő vizsgálatokra már korábban utaltunk.

1962-ben igen terjedelmes és komplex vizsgálatot hajtott végre az Országos Műszaki Fejlesztési Bizottság és a Művelődésügyi Minisztérium kezdeményezésére megszervezett kutatócsoport, amely a szakirodalmi dokumentációs szolgálatok iránti igényeket, a tudományos és műszaki információforrások és közlési csatornák használatának módjait és az információszerzés motivációit vizsgálta igen módszeresen (kérdőívek, interjuk, olvasónaplók, reprezentatív statisztikai megfigyelések stb. segítségével), mégpedig elsősorban természettudományos és műszaki kutatók, valamint mérnökök és technikusok körében, illetve a megfelelő tudományos, felsőoktatási és ipari intézmények hálózatában. Ez a vizsgálat elsősorban a tudományos és műszaki dokumentáció országos szervezetének kiépítéséhez szolgált előkészítő munkálatul.[10]

Az Építésügyi Minisztérium alá tartozó kutatóintézeti hálózatban 1963-ban a kutatóüzem szervezetére és a kutatóegységek működésmódjára vonatkozó üzemszociológiai vizsgálat indult meg Hegedűs András, a MTA Szociológiai Kutatócsoportja igazgatója vezetésével, ezen akadémiai kutatócsoport és a szóbanforgó kutatóintézetek tagjaiból alakított munkaközösség közreműködésével.[11] Ugyanebben a kutatóintézeti hálózatban az Építésügyi Minisztérium Kutatáskoordináló Irodája apparátusa végzett sorok írójának közreműködésével különböző típusú kutatásszociológiai vizsgálatokat a kutatási folyamat operatív jellemzőinek és eredményességi kritériumainak tisztázása céljából, többek között a kutatási jelentések rendszerének megjavítását is tartva szem előtt. E kutatómunkálat keretében részletes tematikus és funkcionális elemzés készült a magyar építéstudományi kutatás hét legnagyobb intézményének teljes, sokszáz témára kiterjedő 1957—61. évi kutatási jelentésanyagáról.[12]

Az MTA Szociológiai Kutatócsoportja a Veszprémi Vegyipari Egyetemről kikerült kémikusok körében igen beható vizsgálatot végez annak tisztázására, hogy a kutatóvegyész, ill. a különböző üzemi és műszaki vagy gazdasági igazgatási munkakörökben foglalkoztatott vegyészmérnök pályája folyamán milyen mértékben tartja meg kapcsolatait egyetemével, különösen az egyetemen folyó kutatómunkával, s hogyan változik a kapcsolat jellege a diploma elnyerése óta eltelt idő, a munkahelynek az egyetemtől való távolsága és más efféle tényezők függvényében. Egyébként ugyanezen az egyetemen került hazai vonatkozásban elsőként bevezetésre a kutatástervezési és kutatásszervezési ismeretek tantárgyi oktatása, s az ilyen tárgyú tankönyvnek kutatásszociológiai alapismereteket is felölelő első része a közelmúltban jelent meg.[13]

Többhelyütt folynak vizsgálódások különböző típusú kutatói munkacsoportok és kollektívák szerkezetének, működésmódjának és a kollektív, ill. intézményi kutatás eredményességi ismérveinek elemzése céljából.[14]

[9] Tájékoztató a tudományos kutatás tervezésének, igazgatásának és szervezésének nemzetközi irodalmáról. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának évente hatszor megjelenő időszaki kiadványa. Bp.

[10] Országos Műszakj Fejlesztési Bizottság: A szakirodalmi dokumentációs szolgáltatások iránti igények vizsgálata. (I. Szöveg. II. Táblázatos mellékletek.) Bp. 1963.

[11] Az Építésügyi Minisztérium Kutatóintézetei. . . Id. kiad., II. köt. 435. o.

[12] Uo. 397—412. o.

[13] Szalai Sándor: Az ipari kutatás tervezése és szervezése. I. köt. Veszprém, 1964.

[14] Lásd ehhez a többi között; Szántó István—Fuchs Erik: Heterogén feladatkörű természettudományos és műszaki kutatóintézetek korszerű munkaszervezése. Magyar Tudomány, 1964. 11. sz. 699—704. o.; Székely Tamás: Komplex kutatás és kooperáció

Ezzel kapcsolatban a magyar kutatóintézeti hálózat bizonyos egységeiben végzett időmérleg-vizsgálatok nyomán, amelyek az Európai Társadalomtudományi Kutatáskoordináló és Dokumentációs Központ nemzetközi összehasonlító időmérleg-kutatómunkálatának előkészítésére szolgáltak,[15] rá lehet mutatni arra, hogy a manapság főleg a természettudományos és műszaki kísérleti kutatás terén annyira előtérbe került „csoport-munkának" ténylegesen kollektív jellege korántsem olyan egyértelmű, mint hihetnők. Valóban fennáll ugyanaza nemzetközi szakirodalomban újabban sokat tárgyalt, sőt több szerző — D. J. De Solla Price, L. Kowarski, S. A. Goudsmit és mások — által kvantitatívan is elemzett fejlődési tendencia, hogy immár néhány évtizede folyamatosan és egyre gyorsulóan növekszik a kollektív szerzőségű (két vagy több szerzőtől eredő) tudományos folyóiratcikkek és egyéb kutatási közlemények száma. Ebből azonban aligha lehet azt a következtetést levonni, hogy okvetlenül hasonló gyorsasággal „kollektivizálódnék" maga a kutatói tevékenység. Legalábbis nem abban az értelemben, ahogyan ezt a kollektivitást közönségesen értelmezik. A szóbanforgó időmérleg-vizsgálatok ugyan túlságosan szűkkörűek voltak ahhoz, hogy eredményeiket reprezentatívnak lehetne tekinteni, de mégis erős indiciumokat mutattak arra, hogy a kutatók személyes együttlétét feltételező közös munkaműveletek, megbeszélések, tanácskozások, tehát a szó szoros értelmében kollektív tevékenységek időaránya, valamint a kutatók egymás közti informatív jellegű érintkezésének sűrűsége korántsem annyivel nagyobb a tipikusan „csoportmunkára" berendezett természettudományos és műszaki kísérleti kutatóintézetekben, mint az olyan tudományok (pl. a matematika, a nyelvészet, a történettudomány)kutatóintézeteiben, ahol a csoport-munka és egyben a kollektív szerzőségű publikáció lényegesen kevésbé terjedt el. Minden jel szerint jelentős részben a fokozott mértékű kutatói specializálódás és az ebből adódó fokozott mértékű munkamegosztás, s nem annyira a kutatótevékenység kivételes mérvű „kollektivitása" az, ami a természettudományos és műszaki kísérleti kutatás terén olyan szembetűnő. Elég gyakori formája például a természettudományi kutatóintézeti „csoport-munkának"az, hogy teljesen különböző specialitásokat képviselő, munkájukat lényegében egymástól függetlenül végző kutatók csoportja (pl. egy mikroanalitikus, egy sztereokémikus) vállalkozik bizonyos kutatási feladat megoldására. A munkálatban résztvevő kutatók meghatározott sorrendben elvégzik az összmunkálatnak az ő egyedi specialitásuk szakaszán esedékes vizsgálatait, majd vizsgálati eredményeiket továbbadják a soron következő szakaszon dolgozó specialista társuknak. Az effajta munkamegosztás nem is tesz szükségessé különösen intenzív érintkezést résztvevői között, s eléggé kétes, hogy milyen értelemben lehet itt „kollektív" munkáról beszélni. Hasonlóan gyakori az a kutatólaboratóriumi munkamegosztás is, hogy a „csoportmunka" keretén belül tulajdonképpen csak *egy* — általában rangja vagy tekintélye révén kiemelkedő — kutató végez szorosabb értelemben vett kutatómunkát, s az ő keze alá dolgozik nagy tömegű rutinvizsgálat és technikai részletmunka végrehajtásával a csoport többi tagja — „csillagszerű" elrendezésben kapcsolódva az említett fő kutatóhoz, ami gyakorlatilag annyit jelent, hogy ezek a munkatársak egymással nem is állnak semmiféle szorosabb munkakapcsolatban, hanem külön-külön végzik el a rájuk kiosztott részletfeladatot, s csak eredményeik futnak össze a csillag középpontját alkotó személyiségnél. Mindezzel nem kívánjuk azt állítani, hogy a kutatói tevékenység „kollektivizálódása" egyáltalán nem volna jellemző a tudományos kutatás jelenlegi fejlődési stádiumára, de még igen sok konkrét kutatásszociológiai makro- és mikrovizsgálatra lesz szükség, amíg megfelelő áttekintést tudunk majd nyerni a modern kutatóüzem, ill. kutatási nagyüzem tényleges kooperációs és munkamegosztási viszonyairól, s meg tudjuk ítélni, milyen mértékben növekszik a kutatásban a szó szoros értelmében vett kollektív teljesítmények — elsődleges kutatócsoportok közösségi munkájából eredő kutatási teljesítmények — szerepe.

A kutatóüzem szociológiájának kérdései, amelyek egyébként igen szorosan összefüggenek az intézményes keretek között folyó kutatómunka tervszerűsítésének és célszerűbb megszervezésének gazdasági szempontból is jelentős gyakorlati problémáival, egyre szélesebb körű érdeklődést keltenek a magyar tudományos életben.

---

a szervezetlen polimerkémiában. Uo., 1964. 5. sz. 312—319. o.; Kecső István: Kutatások eredményességének értékelése. Bp. 1965.

[15] Lásd ehhez: Les budgets de temps. Avant-projet de recherche comparative sur les budgets temps. II/c. La budget-temps dans la recherche scientifique. Centre Européen de Coordination de Recherche et de Documentation en Sciences Sociales. Réunion des 3 et 4 février 1964. Document de travail C. V. S. No. 3. 9—10. p.

Mint bevezetőül említettük, az utóbbi másfél évtized folyamán Magyarországon is valóságos „kutatóipar" alakult ki, amelynek volumene a költségek és beruházások nagyságát vagy a foglalkoztatott munkaerők létszámát tekintve számottevő termelő iparágak volumenével vetekszik. De ha e kutatóipar ráfordításai nagyságrendileg és anyagi jellegüket tekintve is sokban hasonlóak más iparágakéhoz, ez a hasonlóság korántsem terjeszkedik ki a kibocsátott termékek oldalára. A kutatás „termékei" köztudomásúlag nehezen megfoghatók, még nehezebben mérhetők, és gazdasági értékük — ha egyáltalán van lehetőség közvetlen gazdasági értékesítésükre — többnyire csak bonyolult módon, sok fenntartással, esetleg csak nagyobb távlatú visszatekintéssel határozható meg. Mindez igen súlyos és részben egészen sajátszerű problémákat vet fel a kutatástervezés, a kutatásfinanszírozás és az egész kutatásigazgatás szempontjából. Ilyen körülmények között érthető, ha a kutatóapparátus anyagi igényeinek és munkaerő-szükségleteinek rohamos növekedése közepette világszerte — és Magyarországon is — egyre nagyobb figyelmet keltenek a kutatótevékenység gazdasági alapjaihoz és gazdasági funkcióihoz fűződő kérdések, amelyeknek vizsgálata az utóbbi időben már-már külön szakterületet alkotó kutatásgazdaságtani irodalom kialakulására vezetett.

Magyarországon a kutatásgazdaságtani vizsgálódások az utóbbi fél évtized folyamán olyan méretet öltöttek, hogy már csupán a publikált irodalom áttekintése végett is a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára korábban említett referáló folyóiratának bibliográfiai függelékére kell utalnunk. Itt legfeljebb az ilyen irányú vizsgálódások néhány főbb témakörére és egyes újabban megjelent fontosabb monografikus jellegű munkákra mutathatunk rá.

Mint kifejtettük, a magyar kutatás intézményi hálózatának a második világháború óta végbement nagyarányú kiépítése során különösen az ipari kutatás intézményi bázisa növekedett meg hatalmas mértékben. Ezen ipari kutatás anyagi alapját jelentős részben az egyes iparágak megtermelt áruértékéből megfelelő százalékos kulcs szerint évről évre lehasított ún. műszaki fejlesztési alap alkotja. Ennek az iparáganként változó — lényegében az illető iparág kutatási és fejlesztési szükségleteinek mértékéhez hozzáigazítandó — százalékos kulcsnak a megállapítása, továbbá az így létrehozott műszaki fejlesztési alap célszerű és gazdaságos felhasználásának szabályozása, egyáltalán az ipari kutatás és fejlesztés gazdasági hatékonyságának meghatározása alkotja a magyar kutatásgazdaságtani vizsgálatok egyik legfőbb témakörét.

Az idevágó újabbkeletű szakirodalomból kiemelhetjük Hegedüs András, Klár János és Szakasits D. György nagyobb elméleti monográfiáit,[16] valamint az Országos Műszaki Fejlesztési Bizottságnak egy konkrét üzemgazdasági adatfelvételeken alapuló tanulmányát, amely bizonyos fajtájú „kutatásigényességi mutató" kidolgozására törekszik egyes iparágak jellemző kutatási költségadatainak, a termékválaszték avulási sebességének, illetve újszerű termékekkel való kiegészülése időbeli arányainak és más ilyen változóknak a meghatározása alapján.[17]

Igen sok hazai kutatásgazdaságtani vizsgálódás csoportosul a kutatás rohamosan növekvő munkaerő-szükségletével kapcsolatos szakember-utánpótlás problémái körül is. Ebben a vonatkozásban mindenekelőtt utalnunk kell arra, hogy az Országos Műszaki Fejlesztési Bizottság jelenleg igen nagy tudományos apparátus mozgósításával igyekszik meghatározni a legfontosabb 25 termelési, szolgáltatási és közszolgálati ágazat — köztük a külön ágazatként is számbavett kutatás — 1980. évi természettudományos és műszaki szakemberszükségletét.[18] Ez a módszertanilag is igen érdekes és sokrétű vizsgálat többek között egészen újszerű projekciós módszerek kidolgozását tette szükségessé a tudományos képzettségű munkaerők iránti kereslet távlati alakulásának becsléses meghatározására.

[16] Hegedüs András: Műszaki fejlesztés a szocializmusban. Bp. 1962.; Klár János: Az ipari kutatás gazdasági kérdései. Bp. 1963.; Szakasits D. György: Ipari kutatás és fejlesztés. Bp. 1962.; Ua.: A tudományos kutatás szerepe a gazdasági fejlődésben. Bp. 1965.

[17] Országos Műszaki Fejlesztési Bizottság: Egyes hosszútávú fejlesztési célkitűzések megvalósításához szükséges kutató-fejlesztő kapacitások. Bp. 1963.

[18] Országos Műszaki Fejlesztési Bizottság: A Magyar népgazdaság 1980. évi mérnök, szaktechnikus és technikus szükséglete. Az összefoglaló tanulmány 23. sz. melléklete: A kutatás 1980. évi mérnök, szaktechnikus és technikus szükséglete. Bp. 1964. (Hivatalos használatra.) — Megjegyzendő, hogy e munkálat terminológiája szerint a „mérnök, szaktechnikus és technikus" fogalomköre nemcsak a műszaki, hanem a természettudományos képzettségű szakembereket is felöleli.

E témakör magyar bibliográfiáját illetően ismét a már többízben említett referáló folyóiratra utalunk, s itt csak Cukor György, Timár János és Harsányi István monográfiáira hívjuk fel a figyelmet, amelyek a szakember-ellátás problémáinak átfogó tárgyalásán belül külön is behatóan foglalkoznak a kutató-utánpótlásnak s a tudományos felsőoktatási és továbbképzési intézmények tervszerű fejlesztésének kutatásgazdaságtanilag igen releváns kérdéseivel.[19]

A kutatásgazdaságtan legalapvetőbb problémája alighanem az, hogy milyen konkrét gazdasági feltételei vannak a tudomány közvetlen termelőerővé válásának, milyen társadalmi-gazdasági tényezők mozdítják elő vagy gátolják a kutatási eredményeknek a termelésben való realizálódását, illetve a kutatótevékenységnek a termelőtevékenységgel való integrálódását. Az általános gazdasági gyakorlat keretében ez a probléma igen sokféle alakban — mint a tudományos beruházások és kutatási költségek gazdasági hatásfokának kérdése, mint a nemzeti jövedelemből a kutatásra fordítandó hányad tervszerű meghatározásának, s különböző kutatási szintek és kutatási ágak közti *(optimális felosztásának)* kérdése, mint az ipari és mezőgazdasági kutatás célszerű szervezeti felépítésének kérdése stb. — jelenik meg. A probléma sajátos kettős jellegének megfelelően vizsgálata *egyfelől* átvezet a történelmi materializmus mély filozófiai kérdéseinek tárgyalásához — amint ezt egyébként éppen az e témáról a Magyar Filozófiai Szemlében, a Társadalmi Szemlében és más elméleti folyóiratainkban megjelent tanulmányok egész sora tanúsítja —, *másfelől* viszont a népgazdasági tervezés általános problematikájába torkollik. Ezért az idevágó vizsgálatok áttekintése már meghaladja e rövid összefoglalás kereteit.

Szalai Sándor

A művészeti igazság problémája Hegel „Esztétikájában"[1]

Helyesen mondotta dr. Bayer, a Hegel-Társaság elnöke, megnyitóbeszédében, amely a hegeli esztétika problémáinak szentelt V. Nemzetközi Kongresszuson hangzott el, hogy a nagy német bölcselő esztétikáját a modern elmélet és társadalmi élet feladataival kapcsolatban kell megvizsgálni. Ezt a véleményt osztotta jóformán a kongresszus valamennyi felszólalója.

Kongresszusi előadásom témájául Hegel esztétikája néhány olyan kategóriájának vizsgálatát választottam, amelyeknek ő maga is különösen nagy figyelmet szentelt, és amelyek napjainkban, a két ideológia, a két alkotó módszer — a realizmus és a formalizmus — harcának idején is szerfelett aktuálisak.

Ebben az előadásomban igyekeztem kiemelni Hegel esztétikai örökségéből azt a pozitívumot, amely napjainkig sem veszítette el aktualitását, és el nem múló értéket tartalmaz. De ezzel kapcsolatban közvetlenül Hegel kijelentéseihez kellett fordulnom és idéznem kellett e témáról kifejtett fő gondolatait.

Az esztétikának olyan kategóriáiról van szó, amelyek szilárd alapot adnak a műalkotások művészeti igazsága problémájának vizsgálatához. Túlzás nélkül mondhatjuk, hogy a művészeti igazság mint az élet igazságának visszatükrözése, azaz mint az életigazság a műalkotásokban, jelenti azt a rubikont, amely elválasztja a realizmust a formalizmustól és a naturalizmustól, egyszóval a modernista polgári művészettől.

A kongresszus néhány résztvevője azt a véleményét nyilvánította ki előadásában, mintha Hegel filozófiája és méginkább művészetfilozófiája (esztétikája) szilárd támasza lenne a modern formalista művészet elméletének és gyakorlatának. De Hegel „Esztétikájának" figyelmes tanulmányozása nem jogosít fel ilyen téves állításra. Ezt megállapíthatjuk, ha megvizsgáljuk Hegel „Esztétikájá"-nak legalábbis néhány olyan esztétikai kategóriáját, amelyek csak a kiemelkedő műalkotásokra jellemzőek, és amelyek egymással harmonikusan összefonódva a művészeti igazság alapját képezik a realista művészet alkotásaiban.

[19] Cukor György—Timár János: A mérnökök és technikusok létszámának alakulása és tervezésének kérdései a magyar népgazdaságban. Bp. 1959. 109. o.; Timár János: Munkaerőhelyzetünk jelene és távlatai. Bp. 1964. 197. o.; Harsányi István: A mérnök-technikusok munkájáról, társadalmi-anyagi helyzetéről. Bp. 1961. 228. o.

[1] A Hegel Társaság salzburgi V. nemzetközi kongresszusán elhangzott hozzászólás; olvasóink tájékoztatására közöljük.

Hegel — idealista. „Esztétikája" a filozófiai objektív idealizmus elválaszthatatlan része, az első fok az abszolút szellem fejlődésében. Hegel úgy beszél a művészetről, mint amely magából az abszolút eszméből „lép elő",[2] és nem az objektíve létező valóságból, nem az életből, ahogyan azt, helyesen, a materialisták állítják. Ezért természetes, hogy Hegel esztétikájának kategóriáit, pl. a valóságot, a természetet, a szépet, az igazságot, az objektivitást stb. idealista tartalom hatja át. Hegel itt is mindent a feje tetejére állít, eltorzít, misztifikál, hasonlóan ahhoz, mint ahogyan a természetet, a társadalmat, az embert átalakítja az abszolút eszme szülöttjévé, „máslétévé".

Ha a természet az eszme „másléte", úgy Hegel szerint természetes, hogy a művészeti szép megelőzi a természeti szépet. A szép „... az eszme érzéki láthatósága". Az érzéki jelenség a fogalomnak csupán „meglevő exisztenciája és objektivitása". A fogalom, a szép eszméje objektiválja magát a külső természetnek és az ember belső világának, azaz a valóságnak érzéki jelenségeiben. Következésképpen az objektivitás nem más — mondja az idealista Hegel —, mint „a fogalom realitása". Más szóval: minden létező csupán annyiban igaz, akarja elhitetni Hegel, amennyiben az eszmének valamiféle létezése. Csak az eszme az egyedüli igazi, valóságos. A szép csak azért igaz, mert „megfelel a fogalomnak". A létezés és gondolkodás azonosságának alapján Hegel az objektív idealizmus álláspontjáról megkonstruálja a szépség és igazság azonosságát. A hegeli azonosság azonban tartalmazza a különbözőséget is, ami azt jelenti, hogy csak az eszme (a szépség eszméje) igaz, az eszme „realizálja magát" az érzéki látszatban, ő „ér el meglevő exisztenciát" „a természeti és a szellemi objektivitás" jelenségeiben.[3]

De ebben a misztifikált, torzított formában, az idealista burok és a „teológial koholmányok" mögött Hegel filozófiájában és „Esztétikájá"-ban megmutatkozik, Engesi szavaival kifejezve, „az igaz és a zseniális", az „alkotó géniusz" és „a mindenoldalú tudományosság".

A marxizmus—leninizmus megalapítói, Marx, Engels, Lenin a tudományos vizsgálódás figyelemreméltó példáit nyújtották arra vonatkozólag, hogy hogyan kell tanulmányozni a Hegel gazdag filozófiai örökségében fellelhető értékeket, és hogyan kell értékelnünk a Hegeli filozófia ellentmondásait és hibáit. Megmutatták, hogyan kell, felnyítva az idealista burkot Hegel filozófiai rendszerében megtalálni azt a racionális magot, azokat a zseniális sejtéseket, amelyek révén óriási érdemei vannak a marxizmus előtti filozófia világtörténelmében, különösen a dialektikus módszer kidolgozásában.

Hasonlóan ahhoz, ahogyan Hegel a „Logiká"-ban a fogalmak mozgásában, dialektikájában zseniálisan megsejtette a dolgok viszonyát, a természet, a társadalom dialektikáját, úgy az esztétikai kategóriákban is ténylegesen kifejezte a fejlődés dialektikáját, a művészet tartalmának a gazdagságát. A művészetben Hegel meg tudta látni a társadalmi viszonyok és az emberi jellemek sokféleségét a különböző helyzetekben, meg tudta látni a kolliziókat, a konfliktusokat, egyszóval az ellentmondásokat a társadalom és az egyén életében.

Bár az idealista filozófia álláspontjáról szemlélte — és ezért képtelen volt arra, hogy helyesen lássa — a társadalmi-gazdasági forrásokat a társadalmi életben, Hegel az esztétikai kategóriáknak, minden művészeti ágnak, formának, műfajnak fejlődését szoros összefüggésben vizsgálta a társadalom fejlődésének történetével. Az esztétika fejlődése és a társadalom története közötti szoros összefüggés elméleti megalapozásának kísérleteivel, még akkor is, ha komoly hiányosságok mutatkoznak e probléma megoldásában. Hegel valóban óriási szolgálatot tett az esztétikai gondolat történetének.

Ezek a kísérletek lehetővé tették számára, hogy rést törjön az idealista burkon, kijusson a valóság friss levegőjére, eljusson a művészet jelenségeinek termékeny értékeléseihez, mégpedig a realizmus szellemében.

*

A klasszikus művészet az ókortól kezdődően olyan remekműveket hagyott nemzedékünkre, amelyek előtt most is meghajlunk. Ezek a művek a ragyogó művészi forma és mély eszmei tartalom remek összhangjával csodálatba ejtik a művészeti kultúra emlékeinek minden becsületes, őszinte értékelőjét, függetlenül nemzetiségtől, osztály és párt hovatartozásától, felekezetétől stb.

Ismeretes, hogy Hegel az esztétikai előadásaiban milyen nagyra értékelte az ókori művészetet, a reneszánsz olasz festészetet és a XVII. század holland festészetét. Ezekben az értékelésekben Hegel gazdag műveltségről, a tárgy pontos ismeretéről tesz tanúságot. Helyesen értékelte ennek a realista művészetnek érdemeit és jelentőségét.

[2] Hegel: Esztétikai előadások I. köt. Akadémiai Kiadó, 1952. 70. o.
[3] Uo. 113—114. o.

Mivel magyarázható, hogy a művészet zseniális mesterei és írói magas eszmei-művészi tökéletességet értek el halhatatlan műveikben? Mindenekelőtt azzal, hogy műveik művészeti igazságot tartalmaznak. Ez a művészeti igazság visszatükrözte az őket körülvevő reális valóságosságát az ember életének minden keservével és örömével. Ezt a művészeti igazságot kereste Hegel is a múlt klasszikus művészetében. Meg is találta, örült is neki, és esztétikai élvezetet érzett. Ezzel kapcsolatban Hegel olyan fontos megjegyzéseket, gondolatokat mondott ki, amelyeket ma is nagyra értékelünk.

Azokat az alapvető esztétikai kategóriákat, amelyek kifejezik a művészeti igazság kivételes fontosságát a műalkotásokban, Hegel részletesen megvizsgálta esztétikai tanításában. Sok közülük ma sem veszítette el jelentőségét, ma is aktuális. Aktualitásuk annál is inkább jelentős, mivel a polgári modernista művészet és esztétika képviselői igen heves támadásokat intéznek a szocialista realizmus művészeti módszere ellen, nem ritkán olyan hibákat tulajdonítva neki, amelyeket nem követ el. A Nyugat-Európa országaiban és az USA-ban uralkodó esztétika néhány képviselője ezzel elveti nemcsak a szocialista realizmust, hanem általában a realizmus olyan elveit, mint a művészet humanizmusa, eszménye, célja és megismerő szerepe, a művészet érthetősége a széles néptömegek számára, a művészi kép mint minden műalkotás értékének szilárd feltétele és kritériuma.

Pedig Hegel ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban mély tartalmú és alapjában véve helyes megoldást adott, mindenesetre olyant, amely lényegét tekintve nem egyezik a modern formalista művészet és naturalizmus elméletével és gyakorlatával.

Tudjuk, hogy Engels állítása szerint a művészet az első, a legalacsonyabb fok az abszolút szellem fejlődésében, önfeltárulásában. A következő fok a vallás, és a legmagasabb fok a filozófia (a tudomány). Ez a három fok alkotja az „isteni" megismerésének módjait. Az idealista Hegelnek ebben a teológiai kitalálásában az a racionális, hogy a művészet a valóságnak, azaz a külső természetnek és az ember belső világának „egyik megismerési módja", az emberi jellemek, „a legmélyebb emberi érdekek" és „a szellem mindent átfogó igazságainak" megismerése, amit ő a művészet legmagasabb feladatának tartott.

„Mert a műalkotásnak csupán az lehet fontos — mondja az „Esztétika" szerzője —, hogy azt ábrázolja, ami megfelel az észnek és a szellem igazságának..."[4] Ezzel az állítással Hegel kizárta a művészet tartalmából az irracionálist, azt, ami túlmegy az ember valósághoz való ésszerű viszonyának határán, azt, amit az ész nem tud ellenőrizni, és ami nem felel meg az igazságnak, az életigazságnak.

Hegel meg volt arról győződve, hogy a művészetnek nagy szerepe jut az emberi megismerés folyamatában, hogy a valódi művészetet jellemzi, az igazságra való törekvés, az az állandó igyekezet hogy „érzéki képekben", „művészi megformálásban" feltárja az igazságot. „A művészetnek csakis az a hivatása — Hegel szavai szerint —, hogy az érzéki szemlélet elé hozza az *igazt*, ahogyan az a szellemben létezik, totalitása szerint kibékülve az objektivitással és az érzékivel."[5]

Igen értékes ezzel kapcsolatban Hegel következő megjegyzése: „... minden tárgy, bármely korból és nemzettől való is, művészeti igazságát csak mint ez az eleven jelenvalóság kapja meg, amelyben megtölti az ember belsejét, az ő visszfényét, s igazságot tesz érezhetővé és elképzelhetővé számunkra. Az örök emberinek megjelenése és működése a maga legsokoldalúbb jelentésében és végtelen sok formájában az, ami az emberi helyzeteknek és érzéseknek ebben az edényében most művészetünk abszolút tartalma lehet."[6]

Könnyen megállapíthatjuk, hogy Hegel ezen állításainak semmi közük a modernista művészet teoretikusainak és gyakorló művészeinek fejtegetéseihez. Ismeretes, hogy ez utóbbiak teljesen elvetik a művészet megismerő szerepét, az igazság megismerésére való törekvést, a művészet tartalmának problémáját, és erőszakosan hírdetnek mindenféle neofreudista koholmányt a művészi alkotás területén.

Mivel Hegel igen nagy jelentőséget tulajdonított annak, hogy a műalkotások „megleljék művészeti igazságukat", különös figyelmet szentelt azon esztétikai kategóriák vizsgálatának, amelyek ennek szükségszerű feltételeit alkotják. Ezek: az eszmei tartalom és a művészeti forma, az objektív és a szubjektív, az általános és az egyedi, a belső és a külső egysége.

Hegel állandóan hangsúlyozza „Esztétikájában", hogy a művészeti fejlődés tartalom és forma egységére törekszik, mégpedig úgy, hogy a tartalom képezi a haladás

[4] Hegel: Id. mű III. köt. Akadémiai Kiadó, 1956. 402. o.
[5] Hegel: Id. mű II. köt. Akadémiai Kiadó, 1955. 198. o.
[6] Uo. 182. o.

alapját a művészetben. Minden egyes ember tevékenysége minden formájában, köztük a művészi tevékenységben is „kora gyermeke", és megvan a saját feladata, mondja Hegel, mégpedig az, hogy kidolgozza a lényeges tartalmat és az ettől a tartalomtól meghatározott szükségszerű formát.

Ez a követelmény különösen a művészetre vonatkozik. Rendeltetése — jelenti ki Hegel — az, „... hogy megtalálja egy nép szellemének művészileg megfelelő kifejezését".[7] „A művészet középpontja a tartalomnak és a neki teljesen megfelelő alaknak magában szabad totalitássá lezárult egyesülése."[8]

Nemcsak a formának kell adekvátnak lennie a tartalommal, hanem egységüknek is adekvátnak kell lennie. (Hegel véleménye szerint ez alkotja a klasszikus, azaz az ókori görög művészet alapját.) Ennek az egységnek teljesen konkrétnek kell lennie meghatározottságában, felbonthatatlanságában. A műalkotás mindkét oldalának, a formának és a tartalomnak is maguknak kell önmagukban hordozniok a konkrét jelleget, az egységes konkrétságot. A tartalom és a forma mintegy kölcsönösen áthatják „átitatják" egymást, azzal a céllal, hogy a művészi formába öntött szellemi tartalom az érzéki konkrétben elérhető legyen a szemlélet számára.

Helyesen állította Hegel, hogyha a tartalom fantasztikus, elveszíti a mértéket, azaz túllép az ésszerű határain, akkor a formának sem lesz mértéke, formátlan vagy jelentéktelen és kicsinyes lesz.

Ebben az állításban Hegel nemcsak a forma és tartalom szoros, elszakíthatatlan kapcsolatát hangsúlyozza, hanem a tartalom prioritását is. Hegel szerint a tartalomból következik az ábrázolás módja is. „Mert a tartalom a döntő, mint minden emberi műben, a művészetben is. A művészetnek, fogalma szerint, csakis az a hivatása, hogy az önmagában tartalmast adekvát, érzéki jelenvalósággá formálja..."[9]

Éppen e körülmény miatt kell a művészet filozófiájának, amint lényegében helyesen jegyezte meg az „Esztétika" szerzője, fő feladatává azt tennie, „... hogy gondolatban megragadja ennek a tartalomnak és szép megjelenési módjának mibenlétét".[10]

Ezért érthető, hogy Hegel a „Bevezetés a filozófia történetébe" c. művében (amely az „Előadások a filozófia történetéről" c. művének első részét alkotja) elítélte az önhitt esztétikai kritikát a műalkotások értékeléséhez való hozzáállása miatt. Ez a kritika, jegyezte meg Hegel, azt követelte, hogy azt, hogy mi tetszik nekünk, ne határozza meg a tartalom anyagi, azaz szubsztanciális eleme, hanem a képzőművészet a szép formát mint ilyet, a fantázia magasztosságát stb. tartsa szem előtt. De a józan értelem nem teszi magáévá a fentebb említett fajtájú műveket.

Nem szükséges bizonyítani, hogy a modern „önhitt esztétikai kritika" — a sznobok kritikája — Hegel fent említett állításainak fényében teljesen elvesztette józan értelmét. Ezt a kritikát csak a formák érdeklik (méghozzá — eltérően a Hegel korabeli kritikától — egyáltalán nem olyan formák, amelyeket „szépnek" nevezhetünk), a „magát kifejező" művész korlátlan fantáziája. De a modern polgári kritikusoknak semmi közük a „szubsztanciálishoz" a művészetben, semmi közük a műalkotások eszmei tartalmához.

A mostani kritikusok — az esztétikai formalizmus védelmezői — fejtegetéseiknek semmi közük Hegelnek a műalkotás tartalma és formája szerepéről szóló fejtegetéseihez. Ennek illusztrálására példát hozok fel.

Itt a kongresszuson felolvasták Gisèl Brelet (Párizs) „Hegel és a modern zene" című előadásának szövegét. Brelet azt állítja, hogy a modern zene Hegel esztétikájára támaszkodik. Ennek a helytelen tézisnek alátámasztására Brelet a modern „avantgardista" zenének olyan jellemző jegyeire hivatkozik, mint „a hang a hangért", az aszimmetria, az egymástól izolált hangok véletlenszerűsége, a zenei formák spontaneitása és — a legfőbb jegy — a szüzséről, a tematikusságról való lemondás, a zenei szubjektivizmus szuverenitásának kihangsúlyozása stb.

Ezzel szemben Hegel azt állította hogy a zene „... a hangok tisztán zenei területén belül... üres jelentés nélküli marad...", nem tarthatjuk művészetnek ezt a zenét „... mivel hiányzik belőle minden művészet egyik fő oldala, a szellemi tartalom és kifejezés...", „A bensőség mint olyan tehát az a forma, amelyben a zene képes megragadni tartalmát..."[11]

[7] Uo. 177. o.
[8] Uo. 3. o.
[9] Uo. 185. o.
[10] Uo.
[11] Id. mű III. köt. 115. o.

Hiába hivatkozik G. Brelet a hegeli zenetanra. Az ő nézetei és az „Esztétika" szerzőjének nézetei ebben a kérdésben diametrálisan ellentétesek.

A tehetséges művész, Hegel véleménye szerint, jelentőssé tudja tenni még azt is, ami önmagában jelentéktelen. De csak egy feltétellel: „...az igazság által, valamint az ábrázolásnak legcsodálatraméltóbb ügyessége által".[12] Ez az összhang képezi a szilárd alapot a művészeti tevékenység tökéletességéhez, az ábrázoló erő növekedéséhez — „... forma és tartalom mindig kéz a kézben járnak tökéletesedésükben".[13]

Mi a művészeti ábrázoló erő tökélyének az alapja? A tartalom — feleli Hegel. Igen fontos, aktuális napjainkban Hegelnek az a meggyőződése, hogy éppen a mély, átszellemült tartalom nyitja meg az utat a magasabb művészi tökéletesség felé, és elkerülhetetlenül meg is határozza azt. „De nem a formák érzéki szépsége, hanem mindenütt a szellemi átlelkesítés mutatja a mesteri tökélyt és vezet a mesteri ábrázoláshoz."[14]

A modernista művészet teoretikusai arról akarnak bennünket meggyőzni, hogy a újítások története a tartalomtól független új formák spontán, önkényes létrejötte, a művész „önkifejezésének" eredménye. Mint látjuk, Hegel teljesen más álláspontra helyezkedett. Az ő számára a művészi tökély forrása a művészet fejlődésében a tartalom volt. A tartalom az út az új nagy jelenségek felfedezéséhez a művészeti alkotásban, ahol az igazság és a mesteri tökély elválaszthatatlanok.

Ami a művészi forma lényegének értékelését illeti, Hegel ebben is olyan helyes, realista álláspontot foglalt el, ami ellentétben áll a modern formalista művészet elméletével és gyakorlatával.

A polgári esztétika képviselői állhatatosan állítják, hogy a művész abszolúte szabad az alkotásban, független minden korlátozástól, és szubjektivitása alapján munkálkodhat. A művész mindig eredeti — mondják —, és nincs az eredetiségnek határa a művész mesterségében, fantáziája korlátlan, és nincsenek semmiféle korlátok a művész és az író tevékenységének fantasztikus szárnyalásában.

A formalizmusnak ilyenfajta elméleti koncepciója semmiképpen sincs összhangban Hegel alapvető tételeivel az objektív és a szubjektív problémájának megoldásában, a művészeti tevékenység olyan elemek jelentőségének és szerepének kérdésében, mint az ihlet, a fantázia, az eredetiség.

Hegel nagy jelentőséget tulajdonított az alkotó egyéniségnek, a művész szubjektivitásának, ami teljesen helyénvaló, de nem keverte össze a művész szubjektivitását a szubjektivizmussal, mindig hangsúlyozta az alkotó szubjektivitásnak a művészet eszménye és célja objektivitásával való elszakíthatatlan egységét. „A művészet — állította Hegel — azonban a benső tartalom, valamint a külső megjelenés puszta esetlegességét általában megszűnteti, s ezért a művész elé is azt a követelményt állítja, hogy semmisítse meg szubjektív tulajdonságának esetleges partikularitásait."[15]

Helyesen mondta Hegel! Hegel még azt is kinyilvánította, hogy „Az eredetiséget ennélfogva mindenekelőtt el kell választanunk a puszta ötletek önkényétől és szubjektivitásától. Mert eredetiségen rendszerint különcségek létrehozását értik, ahogyan ezek csak éppen ennek a szubjektumnak számára sajátságosak és másnak eszébe sem jutnának".[16]

A művész és művének valódi eredetisége Hegel véleménye szerint abban rejlik, hogy „... az önmagábanvéve igaz benső tartalom ésszerűsége lelkesíti át. Csak ha a művész teljesen magáévá tette ezt az objektív észt, anélkül, hogy azt belülről vagy kívülről idegen partikularitásokkal összekeverné és beszennyezné, csakis ekkor adja a megformált tárgyban önmagát..." Az igazi eredetiség kizárja az igazságnak ellentmondó „szeszélyt és üres önkényt."[17]

Hegel határozottan tiltakozik az olyan állítások ellen, hogy az ihletet főképpen az érzéki ösztönzés teremti meg. Hegel igen helyes véleménye szerint az igazi ihlet „...valamely meghatározott tartalmon lobban lángra..." Hegel bírálja azokat a követeléseket, hogy „... a művészetnek csupán önmagából kell merítenie a maga tárgyát".[18]

Természetesen az is előfordul, jegyzi meg Hegel, hogy a költő „... úgy énekel, mint a lombok közt fészkelő madár...", de kötelező követelménynek tartja, hogy a

[12] Id. mű II. köt. 170. o.
[13] Uo. 16. o.
[14] Id. mű III. köt. 18. o.
[15] Id. mű I. köt. 296—297. o.
[16] Uo. 300. o.
[17] Uo. 303. o.
[18] Uo. 292. o.

művész magáévá tegye az anyagot, a tárgyat, hogy „... a tárgyat magábanvéve elevenné tegye". Csak ebben az esetben jutunk el a művészeti alkotások objektivitásához.[19] De maga az ihlet kevés, állapítja meg Hegel, „... a művész csak *studium* útján tudatosítja ezt a benső tartalmat és szerzi meg koncepcióinak anyagát s benső tartalmát".[20]

Hegel a művész alkotó fantáziáját kiemelkedő művészi képességnek tartotta, a nagy szellem s kedély fantáziájának, mégpedig „... a legmélyebb s legáltalánosabb érdekből fakadó, képszerű, teljesen meghatározott érzéki ábrázolásban". De ugyanakkor óv attól, hogy a képzőművészet átadja magát a zabolátlan fantáziának. Kétségtelenül igaza volt Hegelnek, amikor azt állította, hogy „A fantázia könnyelmű csapongásából jelentős alkotás nem jön létre".[21]

Nem elég, ha a művész csak saját fantáziájának termékeit használja fel, fontos „... a külső világ alapos ismerete és az ember benső életé". A művészetnek mélyen át kell gondolnia, érzékelnie kell minden lényegeset, igazat, ésszerűt a valóság ábrázolandó tárgyában „... teljes szélességében és teljes mélységében". A fantáziának feladata mindössze annyi, „... hogy a belső ésszerűséget konkrét alakban és individuális valóságban tudatosítsa, nem pedig általános tételek és képzetek formájában".[22]

Néhány korabeli írót bírálva, Hegel kijelentette: „De kiváltképp a legújabb költészet fokozódott olyan végnélküli képzelgéssé és hazudozássá, amelynek bizarrsága révén kellene hatást gyakorolnia; de egyetlen egészséges szívben sem talál visszhangra..."[23]

A mai formalisták sznob elgondolásai a fantázia és az ihlet szerepéről és jelentőségéről a művész alkotó tevékenységében, az „eredetiség" jellegéről, az alkotás szabadságáról semmiképpen sem hasonlítanak arra, amit Hegel állított.

A modernizmus híveinek elgondolásai az „alkotás abszolút szabadságával", valamiféle „művészeti szabadsággal" kapcsolatban, a fantázia és az „önkifejezés" szerepének általuk való mértéktelen eltúlzása a művész alkotásában az ellen irányul, ami a legfontosabb a művészetben: a művészi igazság ellen. Hegel pedig velük ellentétben azokat az esztétikai elveket védelmezte, amelyek éppen a realista művészetre jellemző életigazság visszatükrözéséhez vezetnek el.

Az igazi „*művészeti szabadságot*" Hegel például a XVII. század holland festészetében látta. Véleménye szerint ez a szabadság abban fejeződött ki, hogy a holland festők műveiben a szemlélők meglátták, megtudták, hogy mi az ember általában és „*ez az* ember", mi az emberi természet és ennek „életformái és jelenségei". Az akkori kor holland festészetében Hegelt elsősorban a tartalom és a forma egysége bűvölte el, ami azért volt olyan szilárd, mert a művészek alaposan tanulmányozták a nép életét. Hegel véleménye szerint a holland festők érdeme az, hogy alkotásaik tárgyát saját életükből, önmagukból merítették, „... tulajdon tevékenységeiknek köszönhető az, ami képeik általános tartalma".[24]

A holland festészet Hegel szerint „... a háborús és katonaéletből vett jelenetekben, kocsmákban, lakodalmakon és más paraszti dáridókon lejátszódó jelenetekben, házi életkörülmények ábrázolásában, arcképeken és természeti tárgyak, tájak, állatok, virágok stb. képein felülmulhatatlanul kifejlesztette egyfelől a fény, a megvilágítás, általában a kolorit mágiáját és színvarázsát, másfelől a teljesen eleven jellemzést a művészet legnagyobb igazságában".[25]

Jegyezzük meg mellesleg, hogy Hegel saját kora festészetében (XIX. sz. 20-as évei) már észrevette, hogy néhány művész elhagyja a természetben megtalálható formákat, és hamis utakra téved. Hegel szerint ez a művészet „laza és ködös", „mesterkélt, önkényes" lett. A festészet elvesztette kapcsolatát a külsővel, átalakult „színes látszattá", amelyben az objektivitás már kezd eltűnni.

A salzburgi kongresszuson jelen volt Jean Hippolyte (Párizs), előadást is tartott, és a vitában is résztvett. A szubjektivizmus kultusza a művészeti tevékenységben, ami jellemző a modern polgári művészet elméletére és gyakorlatára, elég világosan kiérződött az egzisztencialista filozófia e hívének előadásából. Körülbelül a következőket jelentette ki (az értelmet adom vissza): a jövő művészete nem lesz az objektivitás rabja (!), hanem szabadon fogja kifejezni a szubjektívet, a szellem szubjektivitását. Ennek a művészetnek — kizárólag — Picasso rakta le az alapjait.

[19] Uo. 292—93. o.
[20] Uo. 28. o.
[21] Uo. 41. és 287. o.
[22] Uo. 287. o.
[23] Uo. 237. o.
[24] Uo. 173. o.
[25] Id. mű III. köt. 100. o.

Nem bocsátkozom vitába Hippolyte-nek ezzel az erős tévedésével, csak annyit jegyzek meg, hogy Hegel gondolatai az objektivitás és szubjektivitás egységéről a műalkotásban teljesen ellentétben állnak Hippolyte fejtegetéseivel a művészet sorsát illetően Sőt, függetlenül, Hegel véleményétől, magának az életnek aényei és a művészet fejlődési tendenciái (természetesen a haladó művészet fejlődését) megcáfolják tisztelt előt önk feltevéseit.

Az „Esztétika" szerzője nemcsak a fantázia, az ihlet, az eredetiség, a művészeti szabadság szerepének abszolútizálását, egyszóval a formalista színezetű szubjektivizmust bírálta. Hegel bírálta a valóság naturalista ábrázolását is, mint az empirikus szemlélet alkotását, és ugyanakkor mint a szubjektivizmus egyik megnyilvánulását.

Hegel határozottan tiltakozott a természet vak utánzása ellen: „... a puszta utánzás esetében a művészet alulmarad a természettel való versengésében, és olyan féregnek látszik, amely arra vállalkozik, hogy csúszva kövessen egy elefántot".[26]

Hegel figyelmezteti olvasóit esztétikai előadásaiban, hogy nem kell elrontaniuk élvezetüket ama követelés által, hogy az „... úgynevezett *természetességnek* és a természet megtévesztő utánzásának szempontjából csodáljuk az ilyen műalkotásokat".[27]

A művészeti szubjektivitás egyik fajtájához sorolta Hegel (ebben az esetben a naturalista színezetű szubjektivitásról van szó) az esetleges szubjektivitást, amikor a művész az élet hétköznapi jelenségeit választja témául. Ezt a szubjektivitást Hegel úgy nevezi, mint „... a prózai élet hétköznapi tudatának sajátos fajtáját". Ironikusan jegyzi meg, hogy az irodalomban az olvasó gyakran csak a családi élet epizódjait ismerte meg, „... a maga vagy ismerőse, rokona stb. otthoni ügyeit, vagy általában azt, hogy a maga partikuláris viszonyaiban és különös céljaiban — mint mondják — ‚hol szorít a cipő'".[28] Hegel azt követelte a művésztől, hogy írtsa ki a valóság ábrázolásából, az élet eseményeiből, az emberek tetteiből és jellemeiből a véletlent és a meg nem felelőt.

A valódi, igazi művészet feladatát és célját Hegel abban látta, hogy válassza ki a hétköznapi életből a legészszerűbb, igaz tartalmat, és adja meg a számára megfelelő igaz művészeti formát. De nem szabad megsérteni a valóság jogát, nem szabad túl pontos hűséget (vagy empirikus valószínűséget) követelni. Kölcsönvehetjük a természet vonásait, eleven formáit, és belemerülhetünk a részletekbe, de nem szabad kiemelnünk a másolat jellegével bíró közvetlen részleteket. A művészet nem azt követeli a művésztől, jelenti ki Hegel, hogy ábrázolja mindazt, ami külső, hanem meg kell találnia a megfelelő vonásokat az ábrázolandó tárgyban. A műalkotás feladata az, „... hogy a tárgyat általánosságában ragadja meg, s a külső megjelenésben félredobja azt, ami a tartalom kifejezésében pusztán külsődleges és közömbös maradna".[29]

A valóság naturalista felidézésének hegeli kritikája lényegében azt veti el, ami jellemző a modern naturalista művészetre. Ez a művészet — fényképezés, másolás, illusztrálás, lemondás az általánosításról és az elsődleges, a legfontosabb ésszerű kiválasztásáról, annak a gondolattalan ábrázolása a „természetesség" szempontjából, ami a valóságos élet hátterében van, az események fő vonalának szélén. Ez pedig az objektivitásról való lemondást jelenti a műalkotásokban, az eszményről való lemondást, a szubjektivizmus álláspontjára való lecsúszást, a művészeti igazság megvetését. Hegel pedig pontosan ezt bírálta kíméletlenül!

Csak csodálkozhatunk azon, hogy miért tulajdonítják a naturalizmusnak mindezen fogyatékosságait a realista művészeti módszernek és különösen a szocialista realizmusnak. A naturalizmus éppen olyan idegen a szocialista realizmus számára, mint a formalizmus. Lényegében ez a két irányzat a polgári modernista művészetben egy érem két oldalát jelenti.

A modernizmusban szeszélyesen fonódik össze a formalizmus és a naturalizmus. Meggyőzően tanúsítja ezt számos modern irodalmi mű (próza, költészet, dráma, az ún. „antiregények"), a szüzsé nélküli filmek a szexualitás, a patológia jelentős adagjával, a szürrealizmus és a most divatossá vált „pop-art" a képzőművészetben, „az abszurd színház", a dodekafónia vagy a konkrét zene stb. A modern polgári naturalizmusra a művészetben jellemző az emberben levő rút, torz esztétizálása, az ember biologizálása, jellemző az antihumanizmus és a pesszimizmus. Nem tévedünk, ha a modern polgári naturalizmust zoológiai vagy biológiai naturalizmusnak nevezzük, mert a nemi kérdések, a patologikus jelenségek kérdései az ember életében túlságosan nagy helyet foglalnak el

[26] Id. mű I. köt. 43. o.
[27] Id. mű III. köt. 49. o.
[28] Id. mű. I. köt. 273. o.
[29] Uo. 168. o.

benne. Mellesleg jegyezzük meg, hogy Hegel enyhén szólva elég szkeptikusan viszonyult a rút esztétizálásához. A figyelem rögzítése a betegesre, a tébolyra, csak a negatívra, ha ellensúlyozásképpen nem tárulnak fel az individualizált formában az „affirmatív erők", kiváltotta Hegel bírálatát. Hegel szerint „... a valódi művészetnek a magábanvaló harmónia látványát kell számunkra nyújtania".[30]

A realista művészet egyik lényeges elve az ábrázolás érthetősége, az, hogy lehetőséget adjon az olvasó, a néző számára, hogy magáévá tegye az adott műalkotás lényegét, megértse annak tartalmát és formáját. Az „Esztétika" szerzője ezt az elvet védelmezte.

Hegel helyes véleménye szerint a valódi műalkotás mindig a szemlélőhöz szól. Beszélnie kell a szemlélőhöz. A tárgy lényeges megismerésének és a művész megismerésének nem szabad megnehezítenie a megértést a szemlélő számára. Ezért Hegel bírálta azokat a művészeket, akik „... a szemlélőnek szándékosan meg akarják nehezíteni a helyzetét".[31] A művészet területéről azonban éppen e sötét hatalmak száműzve vannak, minthogy a művészetben semmi sem sötét, hanem minden világos és áttetsző..."[32]

A műalkotás elmúlhatatlan értékét abban látta, hogy mindig az emberhez fordul, mintegy párbeszédet folytat az emberrel.[33] „A műalkotás azonban magáértvéve nem ilyen fel nem fogott jellegű, hanem lényegében kérdés, beszéd a visszadobbanó kebelhez, szózat a kedélyhez és a szellemhez".[34]

Helyesen mondja Hegel az esztétikai előadásaiban: „... *a költő egy közönség számára alkot, mindenekelőtt népe és kora számára, amely megköveteli, hogy a műalkotást megértse és benne otthonos legyen.* A valódi műalkotások halhatatlanok s élvezhetők maradnak minden kor és minden nemzet számára..."[35] (Kiemelés tőlem — V. K.) Ez volt Hegel meggyőződése. Mégpedig azért, mert „... *a művészet nem néhány kiváltképp művelt ember zárt köre számára létezik, hanem a nemzet egészének számára*".[36] (Kiemelés tőlem — V. K.)

Hegelnek ezek az igen értékes, helyes állításai diametriálisan ellentétesek a Nyugaton most elterjedt reakciós „elit"-elmélettel, a sznobok gőgös viszonyával a realista művészethez, a nép esztétikai követelményeihez.

Ily módon Hegel esztétikája igen értékes adalékot jelent a XIX. század esztétikai gondolatának fejlődésében. Az esztétikának Hegel által megállapított alapvető elvei, kategóriái, amelyeket a művészet és az irodalom kritikai elemzésének alapján dolgozott ki, joggal mondhatjuk, összhangban vannak a realista művészet esztétikai elveivel.

Jelentős adalék a műalkotások művészeti igazsága problémájának kidolgozásában Hegel esztétikai elmélete az emberi jellemek és körülmények (helyzetek) viszonyáról, a helyzetek, a kolliziók és a tettek egységéről, az általános és az egyedi egységéről és összhangjáról a tipikus jellemben. De mindez már külön tanulmányozás tárgyát képezi.

Hegel az olyan örömteli, optimista művészetnek volt a híve, amelyet áthat az emberhez való humanista viszony. „Innen van, hogy az *emberi* az igazi szépség és művészet középpontja és tartalma...."[37]

Napjainkban, a mai polgári művészetben a pesszimizmus válik formalista és naturalista központtá. Ez a művészet nem hisz az emberben, és nem hisz abban az erőben, amely ellenszegül mindannak, ami elnyomja az embert. A dolgok és a jellegtelen szánalmas emberi lények kiszorítják az emberi jellemek megmutatását. Ezáltal kiűzik a valódj humanizmust a művészetből, vagy helyettesítik homályos, absztrakt „humanizmussal". A formalizmussal és a naturalizmussal teljesen ellentétesek Hegel esztétikai elvei, amelyek dicsőítették a művészet humanista jellegét.

Tudatában vagyunk annak, hogy Hegel esztétikai tanításában igen komoly hiányosságok találhatók, amelyek filozófiai idealizmusa és társadalmi-osztálynézetei következtében keletkeztek. De ugyanakkor nagyra értékeljük értékes adalékát az esztétikatörténet fejlődéséhez, azt a pozitívumot „Esztétikájában", amely a mai napig sem veszítette el jelentőségét a realista művészet és irodalom fejlődése számára.

Hegel esztétikájának megvitatása a salzburgi nemzetközi kongresszuson arra a következtetésre juttat bennünket, hogy feltétlenül mélyebben kell tanulmányozni a klasszikus örökséget a filozófiai és esztétikai gondolat fejlődésének világtörténetében és

[30] Uo. 226. o.
[31] Id. mű II. köt. 196. o.
[32] Id. mű I. köt. 246. o.
[33] L. uo. 268. o.
[34] Uo. 72. o.
[35] Uo. 269. o.
[36] Uo. 278. o.
[37] Id. mű II. köt. 8. o.

ugyanakkor meg kell védeni ezt az örökséget a szándékos torzítástól a polgári filozófiai és esztétikai elmélet képviselőivel szemben.

*

Csak azok a művészeti és irodalmi alkotások tartoznak és fognak tartozni a művészeti világkultúra remekeihez, amelyekben világosan, szemléletes, érthető formákban látható az örök, megingathatatlan törekvés az igazság megismerésére, amelyek teljes értékű művészi ábrázolásban visszatükrözik az élet igazságát, a történetileg konkrét társadalmi eszményeket. Éppen ezekkel a tulajdonságokkal fognak mindig hatni az emberek eszére és szívére, esztétikai élvezetet szerezve nekik.

A művészeti igazság — a realista művészet művei értékének objektív törvénye, kötelező kritériuma. Kifejeződik benne a művész esztétikai viszonya a valósághoz, a művész világnézete, tehetségének ereje, jellemző sajátosságai, egyéni stílusa, alkotó egyéniségének jellemzői.

A művészeti igazság megvetése, lemondás róla és ezekkel az igazság megismerésére és feltárására való törekvésről napjainkban a művészet realista módszerének olyan ellenpólusaira jellemző, mint a formalista és a naturalista módszerek.

Magától értetődik, hogy a művészet, a társadalmi-esztétikai eszmény társadalmi, osztálytermészete és ezáltal a művészeti igazság tartalmi jellege különbözők a társadalmi fejlődés különböző szakaszaiban, meghatározott konkrét-történeti körülményektől függnek.

A művészeti igazságot a szocialista realizmus műalkotásaiban az élet igazsága visszatükrözéseként kell vizsgálni, a szépség törvényei szerint, a kommunista eszmények nézőpontjából.

V. Kruzskov

VITA

Az önmozgás kérdése és az arisztoteleszi filozófia

(Hozzászólás Vas Ida „Arisztotelész ellentmondás-felfogásához" c. tanulmányához[1])

Vas Ida tanulmányának mind célkitűzését, mind alapgondolatát örömmel és helyeslással kell fogadnunk. A célkitűzés: nemcsak ismételgetni Leninnek (s hozzátehetnénk: Engelsnek) Arisztotelész dialektikus kérdésfeltevéseire vonatkozó gondolatait, hanem végre hozzákezdeni a lenini útmutatások felhasználásával, azok nyomán a szövegek elemzése alapján az arisztotelészi dialektika részletes elemzéséhez, érdemeinek és korlátainak sokoldalú vizsgálatához. Az alapgondolat: Arisztotelész nemcsak az ellentmondási elv néven ismert törvény felfedezője, hanem olyan gondolkodó aki több lényegbevágó esetben az ellentétek egységét is felismeri és elismeri.

Erről az alapgondolatról meg kell jegyeznünk, hogy megegyezik Hegel idevágó meggyőződésével. Hegel a kis logikában mint a metafizikus gondolkodás legfőbb ismertetőjegyét tárgyalja az ellentétek egységének fel nem ismerését, az összetartozó ellentétek szétszakítását és merev szembeállítását, vagyis az elvont, „értelmi" azonosság törvényéhez való merev ragaszkodást. Ennél a résznél Hegel a következőket írja Platónról és Arisztotelészről: „Platón nem ilyen metafizikus *és Arisztotelész még kevésbé az*, ámbár rendesen az ellenkezőt hiszik róluk".[2] A hegeli filozófiatörténet pedig a következőképen nyilatkozik egy helyen Arisztotelészről: „Az értelmi azonosság így nem is elv Arisztotelész szerint; hanem azonosság és nem-azonosság szerinte egy és ugyanaz".[3]

A tanulmány alapgondolatának helyességét persze nem a Hegel felfogásával való egyezés, hanem csak az arisztoteleszi szövegek elemzése bizonyíthatja és bizonyítja is. De érdemes arra is utalni, hogy a tanulmány említett alapgondolata megegyezik Hegelnek a felfogásával. Annak a Hegelnek a felfogásával, aki egyebek közt a dialektika *történetének* is zseniális vizsgálója.

Az alapgondolat helyeslése nem jelenti azt, hogy a cikk minden megállapításával egyet kellene értenünk. Úgy vélem, a gondolatokban igen gazdag tanulmány több tétele igényel további megvitatást. Én ezek közül egyetlen fejtegetéssel kívánok csak részletesebben foglalkozni.

Úgy vélem, helyesbítésre szorul a tanulmánynak az a véleménye, hogy Arisztotelésznél megtalálható az önmozgásnak egy olyan felfogása, amelyben az aktív mozgató és a passzív mozgatott egybeesnek, azonosak egymással. A tanulmányban a szerzőnek ez a véleménye a következő sorokban jut kifejezésre:

„A szubsztancia másik fajtája az érzéki valóság. Ezt Arisztotelész más néven természetnek nevezi, s természetéről, vagyis lényegéről pedig így ír: „... *annak a dolognak szubsztanciája, mely mozgásának elvét önmagában hordja...*'. Az alapnak ez a formája önmozgó. Ha a mozgást — mint sokáig tekintették — úgy fogjuk fel, hogy van egy mozgatásra szoruló, *passzív* tag, amelyet egy *aktív* tag mozgat, akkor az önmozgásnál e két tagnak — az oknak és az okozatnak — szétválaszthatatlanul egybe kell esnie, egymással azonosnak kell lennie. Ez az okok „causa sui" formája. Mivel az ellentét alapja ilyen önmozgó, s itt az ellentétes tagok töltik be azt a szerepet, amelyet a mozgásnál általában az aktív és a passzív oldal betölt, az ellentétek alapját nem nevezhetjük mechanikus egymásmellettiségnek, mert az önmozgás csak az együttlétet, áthatást.

[1] Magyar Filozófiai Szemle, 1965. 1. sz.

[2] Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. rész. Akadémiai Kiadó, 1950. 83. o.

[3] Hegel: Előadások a filozófia történetéről. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1959. 232. o.

[4] Magyar Filozófiai Szemle 1965 1. sz. 36. o.

ugyanazságot engedi meg, az egymáson kívüliséget azonban — amely az egymás mellett levés mechanikus formájának egyik feltétele — nem."[4]

Úgy gondolom a tanulmány szerzőjét itt megtévesztette a természet fogalmának ismert arisztotelészi meghatározása. Arisztotelész valóban azt nevezi természetnek vagy természeti létezőnek, ami mozgásának vagy nyugvásának elvét önmagában hordja. Ilyen „természet", természeti létezők a következők: a négy elem (föld, víz, levegő, tűz), továbbá a belőlük létrejövő élőlények és ezek részei. A kérdés az, értelmezhető-e Arisztotelész azon állítása, hogy a természeti létezők magukban hordják mozgásuk és nyugalmuk elvét, úgy, hogy ezen létezők mozgásának nincs rajtuk kívül eső mozgató oka. Értelmezhető-e ez a definíció úgy, hogy a természeti lényekben mozgató és mozgatott egybeesik, azonos egymással, hogy itt „önmozgásról" van szó?

Ha ezt a definíciót önmagában Arisztotelész fizikai elméletének egészéből kiszakítva szemléljük, egy ilyen értelmezés kézenfekvőnek látszik. Másrészt megerősíteni látszanak még ezt az értelmezést a következők: egyfelől Arisztotelész tanítása a természetes és az erőszakos mozgás különbségéről, másfelől Arisztotelésznek az a véleménye, hogy az élőlények olyan lények, amelyek önmagukat mozgatják.

Úgy tűnik, hogy az erőszakos mozgással szemben álló természetes mozgás önmozgás, a tűz csakis a saját természete által meghatározva mozog felfelé, a föld pedig csakis a saját természete által meghatározva mozgog lefelé. Úgy látszik, hogy itt nincs a mozgásnak a mozgó tárgyon kívül eső oka. Úgy tűnhet, hogy éppen ebben áll a természetes és az erőszakos mozgás megkülönböztetésének a lényege. Valójában azonban Arisztotelész másképpen vélekedett erről a kérdésről. Ez teljes világossággal kiderül fizikájából.

A Fizika figyelmes olvasója nem kerülheti meg a következő tényt: Arisztotelész minden erővel tiltakozik az ellen, hogy a mozgató és a mozgatott egybeessék. Ha a mozgató és a mozgatott egybeesik, azonos lenne egymással, akkor ez ellentmondást jelentene a valóságban, és éppen ezért nem fogadható el, véli Arisztotelész. Éppen ezért fel kell tételeznünk, írja, hogy amennyiben valami önmagát mozgatja, annyiban mindig meg lehet különböztetni ebben a tárgyban egy külön mozgató és egy külön mozgatott részt. „Ezért ha egy dolog önmagát mozgatja, akkor egyik része az amelyik mozgat és másik része az, amelyik mozgattatik".[5] Látható tehát: Arisztotelésznek elvi álláspontja, hogy a mozgató és a mozgatott nem eshet egybe.

Felmerül azonban a kérdés: hogyan egyeztetheti össze Arisztotelész ezt az elvi álláspontját a természetes mozgásról, valamint az élőlények mozgásáról szóló tanításával?

Arisztotelész válasza erre a kérdésre a következőkben foglalható össze: Amikor a tűz egy része nincs saját természetes helyén, és elkezd saját természetes helye felé (vagyis felfelé) mozogni, akkor mozgásának van rajta kívül eső oka. Mi ez a rajta kívül eső ok? Ez a rajta kívül eső ok kétféle lehet. A tűznek ez a most mozgásnak induló része két lehetséges okból nem mozgott korábban felfelé. Vagy azért, mert valami akadályozta. Ebben az esetben most meginduló mozgásának az lesz a rajta kívül eső oka, ami ezt az akadályt eltávolította. Vagy pedig azért nem mozgott korábban felfelé a tűznek ez a része, mert korábban nem volt még tűz, hanem csak éppen most vált tűzzé valamely más anyagból, pl. levegőből. Ebben az esetben a most meginduló mozgás külső oka az az ok, amely a korábban másnemű anyagnak tűzzé való átalakulását előidézte.[6] Mindebből látható, Arisztotelész nagy gondot fordít annak hangsúlyozására, hogy a természetes mozgásoknál is van véleménye szerint a mozgásnak a mozgó tárgyon kívüleső mozgató oka.

Ami az élőlények esetét illeti, itt Arisztotelész felfogása a következő. Az élőlény ben megkülönböztethető a test és a lélek. A lélek mozgatja a testet, de nem mozgatja elsődleges értelemben önmagát. A lélekben azonban a törekvő, kívánkozó képesség bír mozgató erővel. Ezt a törekvő, kívánkozó részt viszont az élőlény környezetében levő tárgyak hozzák működésbe. Azt kell tehát mondanunk, hogy az élőlények mozgásánál is az a helyzet, hogy van a mozgásnak a mozgó lényen kívül eső oka.

Mindezen tények alapján úgy vélem, nem helyes arról beszélni, hogy Arisztotelésznél szerepel az önmozgás gondolata és az a gondolat, hogy az önmozgó lényekben mozgató és mozgatott egybeesik.

Simon Endre

[5] Arisztotelész: Fizika. VIII. könyv. 5. fejezet 257^b 12—13.

[6] Erre vonatkozóan Arisztotelész Fizikájának VIII. könyve IV. fejezetében találjuk a következő megállapítást: „...amint a könnyű és a nehéz dolgok vagy a könnyű és nehezet létrehozó és csináló dolog hatására vagy a gátló és akadályozó dolgot feloldó tényező hatására mozognak, tehát minden ami mozog valaminek a hatására mozog." 256^a 1—3.

A természettudományok és műszaki tudományok viszonyáról

A Magyar Filozófiai Szemle 1964/6. számában Elek Tibor a tudományelméletnek nagyon aktuális problémájára hívja fel a figyelmet, akkor, amikor a tudomány közvetlen termelőerővé válásának kérdése kapcsán megállapítja a következőket: „az eddig publikált állásfoglalásoknak van egy elég általános fogyatékosságuk: nem kezelik a tudomány fogalmát kellő differenciáltsággal. Különösen feltűnő jelenség a *termelőerővé* váló tudományon belül a *műszaki* tudományok fogalmának csaknem teljes mellőzése, illetve a természettudományok 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." (1139. o.)

Elek Tibor problémafelvetése azért nagyon jogosult, mert a tudományok *közvetlen* termelőerővé válásáról főként azóta beszélhetünk, amióta kialakultak a kutatási eredmények termelési hasznosításával foglalkozó iparágak és velük szoros kapcsolatban a műszaki tudományok, illetve az iparfejlesztés — bizonyos mértékben kényszerű — szükségletei alapján létrejöttek a műszaki kutatás otthonát jelentő ipari kutatólaboratóriumok. A tudomány közvetlen termelőerővé válása lényegében éppen azt jelenti, hogy a tudományos ismereteket tudatosan és folyamatosan alkalmazzuk a termelésben, és eközben a termelési folyamat részévé változtatjuk őket.

Valamennyi tudományág közül éppen a műszaki tudományok azok, amelyeknek kutatási eredményei a leggyorsabban, *a legközvetlenebbül* — és egyre inkább, de már ma is — a termelési folyamat funkcionális és meghatározó részévé válnak. A műszaki tudományok jellegüknél, sajátosságaiknál fogva — ezekről a későbbiekben még szót ejtünk — nagy mértékben képesek arra, hogy a természeti-társadalmi-ökonomiai problémák komplex megoldásával ebben a folyamatban részt vegyenek, megelőzve ezzel más tudományágakat, tudományterületeket.

Elek Tibor a technika és tudomány összefüggéseit vizsgálva rámutat arra, hogy „*A tudomány . . . mindenekelőtt az emberi tudat egyik formája*, amely általános és absztrakt logikailag összefüggő rendszerbe foglalt fogalmakban és törvényekben tükrözi vissza az objektív valóságot." (1140. o.)

Ha Elek Tibor a „mindenekelőtt"-tel implicite azt akarja mondani, hogy a tudomány fogalmába bele kell számítani azokat az elméleteket, hipotéziseket is, amelyek a tudományos fejlődés során határesetekké váltak, továbbá a tudomány *gyakorlati aspektusait is*, akkor nézeteivel teljesen egyetértünk.

Mondanivalónkat a következő kérdéssel — *a műszaki és a természettudományok egységének és különbségének* a kérdésével — kapcsolatban fejtenénk ki részletesebben. Elek Tibor helyesen elemzi e két terület egységét túlhangsúlyozó, sőt a kettőt azonosító nézeteket. Ezzel összefüggésben jogosan bírálja Fogarasi Bélát, aki az *elméletet és a módszert* elválasztja, a természet- és a műszaki tudományokat szinte azonosítja, illetőleg *utóbbiakat az előbbiek alkalmazásának tekinti*. Szerintünk azonban Fogarasi Béla fejtegetései során néhány igen érdekes problémafelvetéshez is eljutott.

Fogarasi Béla ugyanis felveti az alábbiakat: „Eddig nem ismerjük a műszaki tudományoknak valamely rendszerezését, *összefüggő elvi alapon* végrehajtott osztályozását az irodalomban . . . (Kiemelés — F. J.—Sz. P.) A műszaki tudományokon rendszerint csak az iparban alkalmazott technika tudományát értjük: ez a megszorítás azonban elvileg nem indokolt, és szintén a kérdés tisztázatlanságának egyik jele, illetve következménye."

Továbbá „. . . . *a tudomány mint ilyen nem közvetlen alkalmazás*, másrészt minden tudomány célja, hogy eredményeit a gyakorlat felhasználja. Indokolt-e azt a tételt felállítani, hogy a műszaki tudományok a technikai gyakorlat tapasztalatainak általánosítását jelentik? Milyen fokig, milyen értelemben állapítanak meg a műszaki tudományok *törvényszerűségeket* . . . A műszaki tudományok önállósulása gyakorlati szükségszerűség . . ." (Fogarasi Béla: Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó, 1956. 324. o.)

Fogarasi, mint látjuk, valóban felvázolta a megoldásra váró problémákat, de — és ebben teljesen egyetértünk Elek Tiborral — helytelen megoldásokra jutott. Nem helytálló pl. az a következtetése, hogy minden egzakt természettudományhoz rendelhető egy megfelelő technológiai műszaki tudomány, pl. a kémiához a vegyészmérnöki tudomány. Egyrészt ugyanis egy „egzakt" tudományhoz több „műszaki" tudomány kapcsolódhat, másrészt viszont *a műszaki tudományok többet jelentenek az egyszerű „alkalmazásnál"*. A „hozzárendelés" ugyanis nemcsak „alkalmazás". A „hozzárendelés" inkább „összefüggés"-t jelent, méghozzá „fő" összefüggést.

Szükség van a mérnöki-műszaki tudományokon belül további differenciálásra is, pl. az ún. „primer" mérnöki tudományok és az ún. „szekunder" mérnöki tudományok meg-

különböztetésére. Itt a „primer", illetőleg a „szekunder" megkülönböztetést nem értékítéleti jelentésben értjük, hanem a fő összefüggések nyomon követése szempontjából használnánk fel. (E kifejezések többjelentésűek lévén, célszerű lenne jobb, egyértelműbb terminus technikusokat találni.) A „szekunder tudományok" azután tovább bomlanak, és így további hozzárendelések képzelhetők el.

Erre a differenciálásra a mérnöki-műszaki tudomány *komplexitása* miatt van szükség. Ezzel összefüggésben az első probléma, amely felmerül, az, hogy a komplex mérnöki ismereteknek van-e tudománynak mondható (általunk primernek nevezett) részük, azaz fel tudnak-e vetni saját kereteiken belül *tudományos szempontból új gondolatokat*, felismernek-e új törvényeket, és nem lenne-e helyesebb, ha a további, az általunk szekundernek nevezett területeket már csak különböző *mérnökszakoknak* neveznők el? Például, véleményünk szerint, meg kell különböztetni a gépészmérnöki, a vegyészmérnöki, az építészmérnöki stb. (primer) tudományt attól a szélesebb (szekunder) ismeretanyagtól, elméleti és gyakorlati ismerettől, készségtől stb., amely a *vegyészmérnökséghez, gépészmérnökséghez* stb. szükséges. Ezen a „szekunder" síkon már több mérnöki tudomány ismeretanyaga integrálódik, mint amennyi elengedhetetlen egyvalamely konkrét mérnöki szak műveléséhez.

A tudományok differenciálódása során egyre gyarapodnak azok az elemek (a gyakorlati készségek, fogások, tapasztalatok), amelyek az elméleti összefüggésekkel ugyan szerves egységet alkotnak, de a tudomány kereteiből *kivezetnek*, és *átvezetnek* a termelés szférájába. Akkor, amikor a tudományok közvetlen termelőerővé válásáról van szó, feltétlenül *fel kell tárnunk a tudomány mint társadalmi tudatforma és a termelőerő mint a társadalom létoldalához tartozó tények összessége közötti átmenetek és áttételek bonyolult rendszerét.*

Visszatérve Fogarasi Bélának azon megjegyzéseire, amelyek a műszaki tudományok *„önállóságának"*, elvi alapon történő *rendszerezésének*, sajátos, csak tárgyukhoz kapcsolódó *törvényszerűségeinek* a megállapítását stb. sürgetik, ezek szerintük arra mutatnak rá, hogy a műszaki tudományok esetében feltétlenül túl kell lépnünk az egyszerű „alkalmazás"-ra történő redukáláson, és azon kell gondolkodnunk, hogy önállóságuk kritériuma nem főleg abban rejlik-e, hogy bizonyos objektív törvényszerűségeket csak ők tükröznek.

A természettudományokat és a műszaki tudományokat márcsak azért sem tekinthetjük azonosoknak, mert az objektív valóság különböző területeit tükrözik. Erdődi József „A tudomány mint közvetlen termelőerő" c. cikkében (Magyar Filozófiai Szemle, 1964/4. sz.) felveti, hogy a természettudományokban a „természeti" lét tükröződik vissza, míg a műszaki tudományokban a társadalmi lét egyik szektora. A gondolat magvával egyetértve ehhez azért még hozzátennénk, hogy a tudományok — de különösen a műszaki tudományok — esetében a visszatükröződésen túl lényeges még az is, hogy a felismert törvények hogyan objektiválódnak a termelés szférájában.

A tudományok „elméleti" (elsődleges, tiszta, alap-) és „alkalmazott" (másodlagos) tudományokra való felosztásának valószínűleg pozitivista gyökerei vannak. A pozitivizmus ugyanis az „ÉN"-ből kiindulva a szubjektív szempontot tette meg az osztályozás alapjává, és a „legegyszerűbbtől" a „legbonyolultabbig" haladva vizsgálta a jelenségeket. Ez a kutatónál a „könnyűség" és a „nehézség" meglehetősen szubjektív és relatív fogalmával azonosult. (Ez persze lehet objektív osztályozási jegy is — ha a vizsgált rendszerek struktúrális felépítettségéből indulunk ki.) A jelenség és a lényeg kutatása szerint megkülönböztették az érzéki (empirikus) és az absztrakt-teoretikus (racionális) tudományok csoportját. Az empirikusra (leíróra) és a teoretikusra (magyarázóra) való felosztás szorosan kapcsolódik a konkrét és az absztrakt figyelembevételén alapuló felosztáshoz. Spencer és Comte követői között is az volt a vita tárgya, hogy különbözőképpen értelmezték a felosztásokat.

Az emberi tevékenység szempontjából jött létre továbbá, ezen a vonalon továbbjutva, a „teoretikus" és a „praktikus" (technikai, alkalmazott, műszaki) tudományok megkülönböztetése is. Az a véleményünk, hogy ilyen megkülönböztetésre adható marxista magyarázat is — amikoris a törvény felismerését és felhasználását külön területeknek tekintjük —, de csak arra a korábbi történelmi helyzetre vonatkozólag, amikor a tudomány és technika komplexitása még kis mértékű lévén, nagyjából az „egy tudomány-egy alkalmazás" sémát lehetett követni. *Helyesebb lenne azonban, éppen az előbbiek alapján*, természet- és műszaki tudományokról *és* alkalmazásukról beszélni. Ez az emberi tevékenység — a törvények felismerése és felhasználása (alkalmazása) — szempontjából nézve is megfelelne, bármilyen komplex helyzet esetében is. Eképpen le lehetne hántani a tudományok fenti *osztályozásában* megnyilvánuló pozitivista szemléletet, és meg lehetne alapozni a tudományok *rendszerezésének* dialektikus elvét.

Gyakran e csoportokat aszerint különítik el egymástól, hogy *közvetlenül* vagy *közvetve* hatnak-e a termelésre. Egyre nehezebb azonban meghúzni a hatást alapkutatások közvetlen és közvetett hasznosítása között, hiszen valamely ún. elméleti tudomány eredményei nagyon gyorsan gyakorlatilag is hasznosíthatókká válnak, gondoljunk például a biokémia talajtani hasznosítására. Az a tény, hogy a tudományos kutatómunka közvetlenül bekapcsolódik az emberi tevékenységet megalapozó termelő tevékenységbe, oda vezet, hogy az *elmélet és gyakorlat egysége* a modern termelésen belül új, soha nem látott formában valósul meg.

A tudományok és így a műszaki tudományok valóságos helyének keresése és megmutatása az ismeretek rendszerében azért nagyon fontos, mert az objektív világ tükrözése útján nyert tudományos ismereteinket csak e hely pontos ismeretében tudjuk tevékenységi rendszerünkbe beépíteni, azaz a fejbe áttett, eszmeire lefordított anyagit csak így tudjuk visszaültetni, objektiválni a *termelőtevékenység szférájában*.

Természetesen van különbség elvi-elméleti és gyakorlati megoldás, illetve „alkalmazás" között, de miután az elmélet és módszer különbsége nem abszolút, hanem relatív, ezért nem adhatunk abszolút kritériumot megkülönböztetésükre. Ennek következtében valamely tudományos belátás egy meghatározott szinten lehet elmélet, más szinten ennek „alkalmazása", és viszont. Ilyen meggondolások alapján *az „alkalmazás" kifejezés használatát főleg ott tartjuk indokoltnak, ahol a módszer, helyesebben a tevékenység dominál*, így a kutatásszervezésnél. Az elmélet és gyakorlat között húzódó skála értékei relatívak, de objektív vetületei a társadalmi tudat és társadalmi lét abszolút jellegű kölcsönhatásának, amelyen belül dialektikusan oldódik meg és egyre magasabb szinten reprodukálódik a termelés és tudomány kölcsönfolyamata.

A „reine oder Fundamentalwissenschaften" és az „angewandte Wissenschaften" avuló terminológiáját használni ma már nem célszerű. Ma az égi mechanika (a „legtisztább" tiszta tudomány !) tágas „alkalmazott " tudományos reszortot foglal magába: az asztronautikát. Az alapkutatások már tematikájuk megválasztásában sem függetlenek a gyakorlati (alkalmazási) érdekektől, pl. magfizikai alapkutatások. Helytelen lenne, ha most kezdenénk elkülöníteni az alaptudományokat az alkalmazottaktól, amikor egyre nehezebbé válik a különbségtétel közöttük. Hova soroljuk pl. a kibernetikát? Az alaptudományokba-e — de hiszen a saját alkalmazásaiban él ! —, vagy az alkalmazott tudományok közé — amikor az élő és holt természet szabályozási folyamatainak legáltalánosabb törvényeit állapítja meg !

A további fejtegetésekhez elengedhetetlen idézni Elek Tibornak azt a megállapítását, amely szerintünk a próbakomplexum „döntő láncszeme": „A műszaki tudományok kialakulásának és fejlődésének folyamata azonban világossá teszi, hogy a tudománynak ezen a területén *sajátos, a természettudományok elméletétől és módszerétől különböző ebből deduktíve le nem vezethető elméletről, ill. módszerről van szó*. Meg kell tehát vizsgálni: miben áll ez a sajátszerűség?" (1142. o.)

Véleményünk szerint is valóban: *a műszaki tudományok esetében sajátos tárggyal* (sajátos anyag- és mozgásformával), *elmélettel* (sajátos kategóriákkal és paraméterekkel) és sajátos (megfigyelési és mérési) *módszerrel állunk szemben, és ezek e tudományok önállóságának kritériumai*. A természet- és a műszaki tudományok között igen szoros kapcsolat van, ezt gyakran úgy fejezik ki, hogy az utóbbiak dedukálhatók az előbbiekből, és ezen az alapon a műszaki tudományokat nem is tekintik önállóknak. Mi a dedukciót a formális logikainál tágabban értelmezzük, beleértjük a régi fogalmi rendszer megszüntetve-megtartását is; szerintünk az ilyen deduktivitás, származtathatóság nem gátja a műszaki tudományok önállóságának, *A dedukció és az önállóság itt nem alternatíva*. A tudomány önállósága itt nem egyedülállósága, hanem inkább „működési, érdeklődési területének" körülhatároltsága.

A megoldás ott keresendő, hogy az objektív valóság két formáját — a természetet és az ember alkotta természetet — meg kell különböztetni. Az emberalkotta valóság, amely a munkaeszközöket és a munka tárgyát, a munka eredményeit és következményeit foglalja magába, úgy jön létre (vő. Ju. A. Zsdanov: Az objektív valóság két formájáról. MM Tájékoztató. 1961/2. sz.), hogy az ember nem csupán egyszerűen felhasználja a kész természeti formákat és folyamatokat, hanem felruházza őket olyan új tulajdonságokkal, amelyek nem következnek belső fejlődésükből, olyanokkal, amelyek az emberre jellemzők. E ráhatások már nem adekvátak a természeti objektum természeti lényegével. Az ember kidolgozza az anyagok kémiai technológiáját, geokémiailag átalakítja a környezetet, s ez az atomenergia felhasználásával, a mesterséges fotoszintézis és a biokoncentrátumokat gyártó ipar növekedésével egyre szélesedő folyamat. Ezek az átalakítások természeti folyamatok analógiájára történnek. A környezet megváltoztatásának még magasabb foka az, amikor nem-adekvát modellekkel dolgozunk tehát olyan tulajdonságokat

kölcsönzünk a természet jelenségeinek, amelyek nem következnek belső tartalmukból. Még magasabb fokú beavatkozásnak nevezi Zsdanov azt, amikor a tárgyakra az emberi szervezettség jegyeit kényszerítjük, pl. a gép esetében. Ilyenkor az *ún. második természetben új törvényszerűségek alakulnak ki.* És itt vagyunk ismét problémánk lényegénél: „valamely tudományos diszciplina keletkezését olyan minőségileg sajátos objektumok létezése határozza meg, amelyeknek specifikus törvényszerűségeik vannak." (Zsdanov: Id. cikk 76. o. *A műszaki tudományoknak tehát sajátos tárgyuk van: a második objektív valóság formái,* és szeretnénk hozzátenni, hogy az ezen anyagformákhoz tartozó sajátos mozgástörvények természetesen szintén a tárgy lényeges alkotórészét képezik.

Itt jegyezzük meg, hogy amikor a műszaki tudományokat mint a természet és társadalom anyagcseréjének (azaz a termelésnek) törvényszerűségeivel, ezen specifikus anyagcsere anyag- és mozgásformáinak vizsgálatával foglalkozó tudományokat határozzuk meg, akkor — lévén a termelésnek két fontos területe az ipar és a mezőgazdaság — az *agrotechnikai tudományokat szintén műszaki tudományoknak, illetve hasonló jellegű mezőgazdasági-műszaki tudományoknak kell tekintenünk.*

A továbbiakban *konkrétan* arra *szeretnénk rámutatni, hogy a műszaki tudományok egyikének, az ún. vegyészmérnöki tudománynak milyen önálló tudományos alapvetései vannak.* Előbb azonban még néhány általános filozófiai jellegű megjegyzést kívánunk tenni.

A társadalom és természet egysége *a termelésen* keresztül valósul meg, amely egyrészt az ember anyagi-tárgyi tevékenységére (szociális oldal), másrészt a természet törvényeire támaszkodik. Ez a sajátos kölcsönhatás sajátos átmeneti-komplex anyag- és mozgásformát eredményez. *A műszaki tudományok tárgyát a termelés sajátságos társadalmitermészeti, tehát átmeneti-komplex mozgás- és anyagformái és ezek törvényei képezik.*

E tárgy tartalmát az alábbiak határozzák meg: *a)* azok a mozgásformák, amelyekben a teljes termelési tevékenység — azaz a munkaeszközök konstrukciójának törvényszerűségei, a természettel való kölcsönhatásuk folyamatai, a technika és technológia fejlődésének törvényszerűségei — kifejeződik; *b)* a természet törvényeinek specifikus és sokféle megnyilvánulása, miközben az ember a környezetét a munka tárgyává és termékévé alakítja át. (Vö.B.M. Букановский: Принсипы и основные классификации современново естествознания. Perm 1960.)

Többen félreértelmezik Engelsnek azt a megfogalmazását, amelyben „elméleti természettudomány"-ról beszélt. Szerintünk ezt a fogalmat nem a műszaki tudományokkal, hanem — ahogyan Engels tette — az empirikus-analitikus természettudományokkal kell szembeállítani. Ez persze már inkább csak tudománytörténeti probléma. Marx gondolatát, amely szerint csak egyetlen egységes tudomány létezik, és rajta kívül minden más tudomány „a priori" felesleges, úgy kell értelmeznünk, hogy a tudomány — differenciáltsága mellett — egységes, és éppen az azonossági mozzanatokat kell felhasználnunk, ha a tudományokat a dialektikus logika alapján kívánjuk rendszerezni. Úgy véljük, hogy van egy egységes tudomány, amelyet felhasználunk, alkalmazunk, és részterületeit különböző szempontok szerint rendszerezzük, de külön, „alkalmazott" tudományok „a priori" megkülönböztetése felesleges.

Tekintettel arra, hogy a műszaki tudományokat általában „alkalmazott" tudományoknak nevezik, röviden kitérünk néhány terminológiai problémára is. Történetileg nézve és a mai helyzetet is figyelembe véve szerintünk az alábbi nézettípusok különböztethetők meg:

1. Egyrészt léteznek elsődleges ún. elméleti (tiszta, alap-tudományok, másrészt vannak másodlagos ún. alkalmazott tudományok, ezek az előzőkben feltárt elméleti felismerések egyszerű alkalmazása útján alakulnak ki, szerepük és jelentőségük csak másodlagos az elsődlegesekéhez képest, a szó igazi értelmében tulajdonképpen nem is tudományok.

2. Meg kell különböztetni alap- és alkalmazott tudományokat. Utóbbiak is önálló, valódi tudományok, mert *az általános törvények sajátos körülmények közötti megjelenésével* foglalkoznak, és mert az alaptudományoktól további, minőségileg is lényegesen különböző ismertetőjegyekkel is rendelkeznek. A határ a tudományok e két sora között nem abszolút, hanem relatív, sőt az alkalmazott tudományokon belül is történhetik pl. alapkutatás, illetve kialakulhatnak „alkalmazott alaptudományok" is.

3. A tudomány egységes folyamat, az egyes tudományszakok bármelyike hol ún. alap-, hol ún. alkalmazott tudomány minőségében jelenhet meg, attól függően, hogy milyen vonatkozásban funkcionál. Egyetlen tudományszak sincs eleve kitűntetett helyzetben, nincs örökre predesztinálva alap-, illetve alkalmazott tudomány szerepkörre. *Itt az alap- és alkalmazott tudomány megkülönböztetésének van értelme, de miután ezek bármely tudomány „megjelenési formái" lehetnek, mindig csak konkrét körülmények között különböztethetők meg.* (Itt az „alap" kifejezés valóban jobb, mint az „elméleti" mert az

„alap" és „alkalmazott" tudományok viszonyát nem lehet azonosítani az elmélet-gya korlat viszonyával.)

4. A tudományos kutatás megkülönböztethető szintjeire (alap-, alkalmazott és fejlesztési kutatás) nem helyes tudományrendszerezést ráépíteni, mondván, hogy tehát vannak alap-, alkalmazott tudományok és — a fejlesztési kutatás szintjén — technikai tudományok. (A technika belekeverése a tudományba csak megnehezíti az amúgy is bonyolult helyzetet.) *Nincsenek alap- és alkalmazott tudományok, viszont ismerjük a tudomány alkalmazásait.* Minden tudomány alkalmazott tudomány, így tehát nincsenek alkalmazott tudományok. Ha lehetséges minden tudományszak alkalmazása, akkor a műszaki tudományok szakemberei ugyanúgy alkalmazzák és ugyanúgy művelik szaktudományukat, mint bármely más tudós. *A tudomány tehát egységes, és ezen az egységen belül a különböző síkon történő alkalmazásaiban él és fejlődik tovább.*

Az első nézet tudománytörténetileg túlhaladott, marxista értelmezése nem lehetséges.

A második koncepciónak van marxista értelmezése, és szerintünk ugyanez vonatkozik a harmadik és a negyedik variációra is. Cikkünkben mi a negyedik felfogást képviseljük, elismerve ugyanakkor azt, hogy a második segítségével egy sereg tudományelméleti probléma tisztázható. E felfogás elméletileg legkiérleltebb képviseletével Bóna Ervin tanulmányában találkoztunk. (Az alkalmazott tudományok néhány tudományelméleti kérdéséről. (Magyar Filozófiai Szemle, 1965/2. sz.)

A hármas számmal jelzett nézetet a második és a negyedik „áthidalására" iktattuk be, tudomásul véve azt a szükségszerű tényt, hogy a fogalmi apparátus mindig elmarad a valóságos folyamattól, mindig pontatlanul tükrözi vissza az objektív *folyamatot*, amennyiben gyakran túlhaladott, régebbi *állapotokat* tükröz. A fogalmak régebbi rendszerét nem könnyű elvetni és újakkal felcserélni; az ilyen„ új tartalom—régi forma" szituáció a tudománytörténetben szükségszerűen gyakran vezet kompromisszumhoz.

A negyedik koncepcióban szereplő „alkalmazás" nem azonos az elsőben előforduló „alkalmazás"-sal. Míg az elsőben az „alkalmazás" a tudományos tevékenységnek nem szerves tartozéka, folytatása, hanem azon kívül szerepel, s ezért az „elsődleges" tudományok „alkalmazásai" már nem is érdemlik ki az önálló tudomány megtisztelő címét, addig *mi az „alkalmazást" a tudományos tevékenység keretei közé soroljuk, mint amely a tudomány lényegéhez szükségszerűen hozzátartozik, sőt a tudomány funkciója felől nézve még primátust is nyer.* Így tehát az egységes tudomány minden részterülete és így a műszaki tudományok is az alkalmazással nemhogy elvesztenék tudomány-jellegüket, hanem — ellenkezőleg — csak így tölthetik be valódi társadalmi funkciójukat. *Az alkalmazás és az önállóság tehát nem alternatívák, hanem szerves egységükben a tudomány immanens tartalma valósul meg.*

Cikkünk esetleges terminológiai következetlenségeinek oka éppen az a fentebb jelzett probléma, hogy nem könnyű egy elavulófélben, illetve forrásban, erjedésben levő terminológiai szövevényben egyértelműen használni egyrészt a már megszokott, másrészt a most kialakítandó fogalmakat. Az új, a valóságos folyamatokat adekvátabban tükröző terminusok kialakításához hosszú időre, vitákra, eszmecserékre, korrekciókra és önkorrekciókra van még szükség.

A társadalmi termelés minden területe a műszaki és ezen belül az agrártechnikai tudományokon keresztül kapcsolódik össze a természettudományokkal. Például a gépgyártás a műszaki mechanikán és fémfizikán keresztül a fizikával kerül kapcsolatba. A tudományok e csoportjai között tehát dialektikus kölcsönhatás jön létre. A természettudományok ebben a vonatkozásban nem „alapvetőbbek", mint a műszaki tudományok, hanem a természet azon törvényeivel foglalkoznak, melyek, általánosságuk folytán, nem közvetlenül a termelés sajátos körére vonatkoznak, de éppen ezért nem is tárják fel azokat az összefüggéseket, melyek speciálisan a termelés körében érvényesek. Ezekkel a műszaki tudományok foglalkoznak, melyek speciális feltételekkel alakítják, „deformálják" az általános törvényeket. Például a vegyészmérnöknek, amikor vegyipari reaktort akar tervezni, nem elegendő, ha a statisztikus mechanika (általános) törvényeit ismeri, ehhez a kémiai kinetika (speciális) törvényeit kell megtanulnia, melyek egyes anyagi rendszerekre vonatkoznak.

Főképpen az élettelen természettel foglalkozó tudományok (fizika, kémia stb.) kapcsolódnak össze a műszaki tudományokkal. (Pl. a klasszikus mechanika a mechanizmusok elméletével, a makro- és mikrofizika az elektro-, hő-, foto-, rádió- és atomtechnikával kapcsolatban álló műszaki tudományokkal, a kémia a vegyészmérnöki tudománnyal és a metallurgiával.) A természet- és a műszaki tudományok sem közvetlenül kapcsolódnak össze, hanem csak bizonyos áttételekkel. Például a fizikát és azokat a műszaki tudományokat, amelyek a termelés felépítésének megalapozásával, a különböző készülékek, berendezések kihasználásával stb. foglalkoznak, a fémfizika, rádiófizika, elektro-

akusztika stb. diszciplinái kapcsolják össze. Ezeket interdiszciplináris vagy határtudományoknak is szokták nevezni, ami további problémát rejt magában, amire később még visszatérünk.

A műszaki fejlődés útjai — kemizálás, automatizálás, komplex gépesítés — pedig rámutatnak arra, hogy a fejlődés során milyen *centrális helyet foglalnak el a műszaki tudományok a tudományok rendszerében.* A műszaki tudományok rendszerével itt nem foglalkozunk, meg kívánjuk azonban jegyezni, hogy nem tartjuk kielégítőnek azt a rendszerezést, mely az anyag- és mozgásformák elemzésének alapján áll, de jelenleg ennél jobbat nem ismerünk.

A következőkben egyetlen műszaki tudománnyal, a vegyészmérnöki tudománnyal szeretnénk bővebben foglalkozni. Az utóbbi időben a nemzetközi és hazai szakirodalomban egyaránt felmerültek az alábbi kérdések: *a)* Van-e vegyészmérnöki tudomány? *b)* Ha igen, melyek a törvényszerűségei? *c)* Lehet-e a vegyészmérnöki tudományt a műszaki tudományok keretében a többi mérnöki tudomány mellé sorolni?

A kémia századunkban az ipar több ágának alapjává vált, (pl. metallurgia, kokszkémia, olajkémia, papír- és cellulóz-, építőanyag-, élelmiszerkémia stb.). Ezek fejlődése elengedhetetlen a modern gépipar, energetika, atomtechnika, rádiótechnika, elektronika, kozmoszkutatás, mezőgazdaság és orvostudomány előrejutásához. (Lásd: N. M. Zsavoronkov: A tudományos-műszaki haladás, valamint a kémia és kémiai technológia alapvető feladatai. Veszprémi Vegyipari Egyetem Közleményei, 1963/7. sz. 1. füz.)

A kémiai ipar műszaki ismeretanyagát kezdetben műszaki kémia, majd kémiai technológia cím alatt kezdték összegyűjteni és rendszerezni. Mindkét elnevezés használatos ma is. A kémiai technológia kezdetben leíró jellegű volt, századunk első évtizedében azonban a vegyiparban jelentős mennyiségi és minőségi változás ment végbe, ami az egyes vegyi termékek volumenében, másrészt a termékek számának tetemes növekedésében nyilvánult meg. Differenciáltabbá váltak a vegyi folyamatok, bonyolultabbá a technika, szélesebb körben alkalmazták a szilárd anyagok finom diszpergálását, az intenzív keverést, fejlődtek a vegyes halmazállapotú anyagok elválasztási módszerei, tökéletesedtek a kémiai reaktorok szerkezetei, azok a berendezések, melyekben halmazállapotváltozások mennek végbe, a hőcserélők, a nagy kapacitású szállítóberendezések stb. Az új eljárások kidolgozásához egyre több tudományos felkészültség kellett, szükségessé vált a különféle speciális berendezések különböző elméleteinek kidolgozása. A kémiai technológia ezek következtében új tartalmat nyert, leíró jellege eltűnt, a szakma tudománnyá vált.

Idézett tanulmányában Zsavonkorov azt a gondolatot is felveti, hogy a kémiai technológia „a vegyészmérnöki tudományágak szintézisévé" vált, „hatalmas fundamentumra, a kémiára, fizikára, matematikára és az ipari gazdaságtan alapvető törvényeire támaszkodik". Majd így folytatja: „Ugyanakkor mint tudománynak világosan körülhatárolt tárgya, önálló kísérleti és számítási módszerei, valamint elméleti törvényszerűségei vannak." (9. o.)

A vegyészmérnöki tudomány centrumában a vegyipari műveletekről és eljárásokról szóló ismeretek és a kémiai technológia általános törvényszerűségei állanak, amelyek a hidrodinamikai, termodinamikai, kémiai kinetikai és más fizikai-kémiai törvényszerűségeken épülnek fel. Nagy jelentőségű lépés volt, amikor a vegyipari berendezéseket nem a technológiai eljárások szerint kezdték rendszerezni, hanem a készülékeket működésbeli hasonlóságuk folytán műveleti egységtípusokba sorolták, kiválogatva őket a különböző technológiai rendszerekből. Az így előállott specifikus ismerethalmazt vegyipari műveletannak nevezték el, és ennek a diszciplinának lassan megindult a műszaki tudománnyá való fejlődése.

Itt jutottunk vissza ahhoz a kérdéshez, hogy *beszélhetünk-e „vegyészmérnöki tudományról?* Ezt az elnevezést mi általánosságban használjuk, és nem tulajdonítunk annak különösebb jelentőséget, hogy gyakran másként nevezik, tartalmát valósággal elrejtik (pl. nálunk kémiai technológia, vegyipari műveletek, oroszul процессы аппараты, angolul chemical engineering, franciául génie chémique, németül (chemische) Verfahrenstechnik. A különböző elnevezéseknek leginkább csak genetikai okai vannak, vagy szervezeti körülmények befolyására alakultak ki úgy, ahogy ma használatosak. Történetileg érdekes megemlíteni, hogy a „vegyészmérnöki tudomány" alapjainak lerakásában nagy szerepük volt a gépészmérnököknek, és az e területen oktató, kutató gépészmérnökök sok helyen szervezetileg az akadémiák kémiai osztályaihoz, a felsőiskolák kémiai karaihoz tartoznak, továbbá, hogy a vegyipari műveletek tárgykört a referáló folyóiratok a kémiai technológiába osztják be.

E témakör hazai irodalmában úttörő jelentőségű Benedek Pálnak és László Antalnak, a Veszprémi Vegyipari Egyetem professzorainak könyve. (A vegyészmérnöki tudo-

mány alapjai. Műszaki Könyvkiadó, 1964.) A továbbiakban ennek főbb megállapításaira támaszkodunk.

A szerzők a fizika és a kémia legalapvetőbb törvényeiből matematikai eszközökkel levezették a vegyipari termelés rendszerének alapvető összefüggéseit. (Hasonló problémákkal S. W. van Krevalen, A. V. Luikov, G. Damköhler, R. B. Bird, A. S. Foust, C. O. Benett és mások is foglalkoznak.)

Benedek és László professzorok abból indultak ki, hogy a vegyipari termelés tudománya két forrásból táplálkozik: a termelési gyakorlatból és a természettudományokból. A vegyipari termelés tehát egyrészt társadalmi-gazdasági, másrészt természeti törvények kölcsönhatásán alapul.

Könyvükben a vegyészmérnöki tudományt más — építőmérnöki, gépészmérnöki, villamosmérnöki, magtechnikai — mérnöki tudományok analógiájára alapozzák meg. A mérnöki tudományokat és a megalapozásukhoz szükséges természettudományokat a rájuk jellemző anyagformák és az ezekhez kapcsolódó mozgásformák alapján rendszerezték. Ezzel annak a véleményüknek is kifejezést adtak, hogy a műszaki tudományokban a természettudományos elem fontosabb a társadalomtudományi eleménél. Ez bizonyos mértékben reális elképzelés is, mert — mint előbb is kitértünk rá — e gondolatkörben az élettelen természettel foglalkozó tudományok szerepelnek, amelyeket az anyag- és mozgásformák alapján jól lehet rendszerezni. Az agrármérnöki tudomány esetében tekintetbe kell venni az élő természettel foglalkozó tudományokat is.

A vegyészmérnöki tudománynak jellegzetes anyagformája a kémiai komponensek tömege mint extenzív és a töménység mint intenzív mennyiség.

A vegyészmérnöki műszaki tudomány struktúráját vizsgálva azt találjuk, hogy e tudományt három vonatkozásban lehet megközelíteni:

1. A párhuzamos gyártási eljárások összességénél elmélete *kémiai technológiának* nevezhető.

2. A gyártási eljárásokban használatos gépek, készülékek és berendezések általános elmélete a műveletlan.

3. A gyártási eljárások társadalmi-közgazdasági vonatkozásaira vonatkozó elmélet a *vegyipar gazdaságtanának* nevezhető.

Itt nem egy komplex terület három részterületre való felosztásáról, hanem e komplex területnek egységében való, de más-más aspektusból történő vizsgálatáról van szó.

A vegyészmérnöki tudományok megalapozásához szükséges, hogy megtörténjék a különböző fogalmak pontos definíciója, majd ezek alapján a lényeges, törvényszerű összefüggések elméleti megfogalmazása. Az első ilyen fogalom a *műveleti egység*, amely a munka tárgyának és a munkaeszközöknek ember által irányított kölcsönhatása, amely folyamatban a munkatárgy átalakul, a munkaeszköz lényében változatlan marad, s közben használati érték termelődött. A vegyipari termelés műveleti egységei között általában kell lennie olyannak is, amely a munka tárgyát kémiai összetételében is megváltoztatja, hiszen éppen ebben rejlik a vegyipari termelés sajátossága. Ez alól azonban van kivétel bőven, mert a vegyiparba minden kémiai terméket előállító ipar beletartozik: pl. ásványolajdesztilláció, ahol viszont nincs kémiai reakció.

A különböző gyártási eljárásokban különböző *tendenciákat* lehet felismerni, ezek az alábbi két törvényszerűségben foglalhatók össze: 1. Minden kielégített igény újabb és magasabbrendű igényt szül az emberben, a társadalomban. Ezért van szükség pl. az eljárások ún. intenzifikálására. 2. Minden igény kielégítésére, azaz használati érték létrehozására az ember, a társadalom az aktuálisan lehetséges minimális munkát fordítja. (Vö. Benedek—László: Id. mű 20. o.)

A tudomány elméleti felépítésének következő lépése azoknak a paramétereknek a vizsgálata, amelyekkel a műveleti egységben átáramló matéria leírható.

Benedek és László professzorok először is tisztázták a műveleti egység *szabadsági fokát*, ezen azt értve, hogy az adott műveleti egység ember és termelőeszköz közötti relációinak száma mekkora lehet. Utána az általános fizikai és kémiai törvényeket mint a természettudományok által feltárt megmaradási (és ugyanakkor változási) tételeket (tömeg, energia, mozgásmennyiség megmaradási tételeket) a vegyészmérnöki műszaki tudomány sajátos szempontjai szerint értelmezték, megadva azokat a feltételeket, melyek között érvényesülnek. Pl. a vegyipari művelettanban lehet beszélni a hő megmaradásáról mint az általános energiamegmaradás törvény speciális megjelenési formájáról.

Kidolgozták a termodinamika általános rendszere alapján a komponens, hő, mechanikai munka és impulzus áramának partikuláris elméletét. Ezzel kapcsolatban szeretnénk megemlíteni, hogy a transzport folyamatok elmélete — a termodinamika új fejezete — pontosan műveleti inspirációra fejlődik.

A vegyészmérnöki tudomány fenomenológiája a konvektív, a vezetéses és az átadási komponens, a tömeg-, a hő-, az impulzusáramok vizsgálata. Ez lényeges pontja a vegyészmérnöki tudománynak, mert az áramok megismerése után lehet feltárni azokat az általános érvényű egyenleteket, amelyek minden műveletre közösek, és amelyek a mérlegegyenletek néven szerepelnek a termodinamikai elméletben, itt pedig a vegyipari műveleti egységet leíró egyenletek nevet kapják. És itt jutottunk el ahhoz a ponthoz, ahol legjobban meglátszik a vegyészmérnöki tudomány önállósága.

Természetesen a vegyészmérnöki műszaki tudomány számos más tudományterületen kimüvelt általános elméletet is beépít magába, mint pl. a hasonlóságelméletet, amelynek elsősorban a mérnöki praxisban van jelentős szerepe. Ugyanúgy dolgozik analógiákkal is, mint ez a legáltalánosabb és legönállóbbnak tekintett ún. „elméleti" természettudományokban is mindennapos.

Minden önálló természettudományban találunk olyan egyenleteket, amelyek fundamentális jelentőségűek, pl. az elektrodinamikában a Maxwell-egyenleteket. A vegyészmérnöki tudományban ezt a szerepet az ún. Damköhler-egyenletek töltik be, amelyek a kezdeti és peremfeltételekkel együtt megadják valamely műveleti egység teljes leírását.

A Damköhler-egyenletek áramlástani formulák analogonjai, az ilyen típusú formulákat újabban mérlegegyenleteknek szokás nevezni, mert egy-egy extenzív mennyiségre mérleget állítanak fel. Itt a tömeg-, energia- (hő-) és impulzusmérlegen kívül szerepel a *komponens mérleg*, mely specifikus a vegyiparra, másutt nem fordul elő, tehát egyedül és önállóan szolgáltatja a vegyészmérnöki tudomány elméleti alapját.

Mint mérleg általános: törvény, és mint ilyen rendelkezik a törvény valamennyi jellemzőjével is. Ennek a törvénynek érvényesülését láthatjuk a kémiai technológiában, amikor egy-egy műveleti egység komponensmérlegét elkészítjük. Hogy milyen berendezésről van szó, az véletlenszerű, eképpen ez a törvény valóban elvonatkoztat a nemlényegestől, megtartva a lényegest.

Teljesen eredeti megoldást igényel annak a kérdésnek a tisztázása is e tudományon belül, hogy *a méretek nagyságrendi növekedése milyen minőségi változásokhoz vezet, melyek ennek az átcsapásnak a törvényszerűségei, és miképpen veendők ezek figyelembe a vegyipari termelés során?* A méretezés tehát jelentős elméleti probléma, hiszen pl. a vegyipari reaktor kiképzése és méretei jelentősen eltérnek a laboratóriumi reaktorok jellemzőitől. Ezt a matematikai hasonlóságelmélet segítségével végzi a vegyészmérnöki tudomány, de fel kell tárnia azokat a specifikus hasonlósági vonatkozásokat is, melyek máshol nincsenek meg. Ilyen pl. az ún. kémiai (komponensáram-tér) hasonlóság, melynek érvényesítése megsérti a hőtani hasonlóságot, és ezzel a méretnövelés elé gördít nagy akadályokat.

A matematikai módszereknek az adott szférában történő értelmezése, a természettudományok általános törvényszerűségeinek relatív önállóságú *különös* (de a vegyészműszaki tudományban *általános)* törvényszerűségeinek felismerése szabadítja meg a vegyipari termelést attól, hogy induktív természetű legyen. Eközben leküzdhető az a szűklátókörű empírizmus is, amely a tudomány fejlődésének jelentős fékezője.

A természeti törvények sajátos érvényesülésének figyelembevétele mellett a *vegyész-műszaki tudomány a társadalom gazdasági törvényszerűségeit is számításba veszi*, és e törvények egy sajátos egységet alkotnak az ún. „*optimalizálás*" követelményében. Ez a műszaki tudomány ilyen értelemben *szintetikus*, komplex jellegű. Úgy véljük, Benedek és László professzorok munkájának úttörő jellege éppen annak a szükségességnek a felismerésében rejlik, hogy a vegyészmérnöki tudományban a gazdasági törvények is lényeges szerepet játszanak, és könyvükben igyekeztek is megteremteni a természeti és gazdasági törvények szintézisét a vegyipari termelésre vonatkozóan.

Itt jutunk el ahhoz, amit Korach Mór „minimális költségparaméter törvénynek" nevez, amelyre Elek Tibor is hivatkozik. Egy gazdasági modellre ugyanis szintén alkalmazható a műveleti egység elképzelés. E modellekben mindig egy egyensúly felé irányuló spontán sztochasztikus folyamatról van szó. Az e folyamat technológiai változói optimumának meghatározására irányuló törekvés azonban már a vegyészmérnök *tudatos* feladata. Az optimalizálás tehát lényegében technológiailag lehetséges alternatívák összevetése és a legkedvezőbb kiválasztása, amelynél a célfüggvénynek szélsőértéke van.

Az optimalizálásnak olyan problémái merülnek itt fel, mint az optimális termékválasztás meghatározása, választás konkuráló eljárások és műveletek között, a főméretek és a technológiai változók optimális értékének meghatározása, speciális optimalizálási eljárások, pl. dinamikus programozás (Bellman), választás konstrukciós variánsok közül, a műveleti egységek optimalizáló irányítása, választás konkurráló tervek között (korszerűség, gazdasági lehetőségek és optimum) stb.

Fejtegetéseink végére jutva arra a következtetésre juthatunk, hogy a *vegyész mérnöki tudomány önálló tárggyal, sajátos módszerrel rendelkező olyan komplex-átmenet*

műszaki tudomány, amely a sajátos és csak rá jellemző természeti és társadalmi törvények megfogalmazásával foglalkozik. Ezért kiérdemli az önálló tudomány címét.

A természettudományok és műszaki tudományok elkülönítésének és ugyanakkor kapcsolataik tisztázásának oktatásügyi, tudományszervezési kihatásaira, ill. az ezekből fakadó következtetésekre és követelményekre Elek Tibor helyesen mutatott rá. Mi javaslatait és következtetéseit kiegészítve, csupán azt vetjük fel, hogy a szóban forgó tudományterületek összefüggéseinek tisztázása elsősorban *tudományelméleti*, pontosabban *rendszerezési probléma*, amelynek megoldása egyik szükségszerű előfeltétele a tudományszervezési és oktatásügyi (pedagógiai) követelmények érvényesítésének.

Itt szeretnénk megemlíteni, hogy a tudományok rendszerezése területén sokszor találkozunk a „határtudomány" fogalmával, és a műszaki tudományok „közvetítő" jellege azt a hiedelmet keltheti, hogy ezek határtudományok.

Mindenekelőtt szeretnénk leszögezni, hogy *a határtudomány kifejezést mindössze történelmi örökségnek tartjuk* abból az időből, amikor a tudományok osztályozása merev formál-logikai módon történt, és csak ilyen értelemben kívántuk megemlíteni.

A *„határtudományokat"* rendszertanilag nem lehet beosztani sem ide — sem oda, éppen ezért ezt a skatulyázó módszert alapvetően *nem tartjuk alkalmasnak arra, hogy tudományrendszerezésnél felhasználjuk.* A vegyészmérnöki tudományt nem határtudománynak kell nevezni, hanem egyszerűen azt kell tartani róla, hogy a természeti és társadalmi jelenségek egy bizonyos körét vizsgálja, amellyel más tudományok is foglalkoznak. Hogy ugyanazt az anyagot több tudomány vizsgálja, ez még a „legtisztább" tudományoknál sem okoz problémát.

Ezenkívül nem elhanyagolhatók a dokumentáció, a könyvtári osztályozás szempontjai sem, mert közismert, hogy az ETO mai rendszerében a *műszaki tudományok és a természettudományok valódi kapcsolatainak tudományelméleti tisztázatlansága messzemenően kihat a könyvtári nyilvántartásra is.* Az ETO a műszaki tudományokat csak az elméleti természettudományok alkalmazásainak tekinti (pl. a hidraulika a természettudományba, de alkalmazása a mérnöki tudományba tartozik). Továbbá szintén rendkívül nehéz a dokumentációnak elmélet és gyakorlat alapján történő szétválasztása. A műszaki tudományok rendszertani elhelyezésének tisztázása hozzájárulhatna a dokumentáció korszerűbb elrendezéséhez.

Meggondolandó továbbá a következő kérdés. Nálunk is van a Tudományos Akadémiának önálló műszaki osztálya (nem is kicsi). Amennyiben ez „alkalmazott" tudományt művelne, nyilván fizikai, kémiai stb. alosztályokra kellene tagolódnia, aszerint, hogy melyik tudomány alkalmazásáról van szó. Így azonban tulajdonképpen nem is lenne szükség önálló műszaki osztályra, mert az alkalmazott területek tartozhatnának a fizikai, kémiai stb. tudományok osztályához is. Az elméletnek azonban a gyakorlat a próbaköve, és a gyakorlatban igenis van önálló műszaki osztály, mely jogosan tarthatja magát a többivel egyenrangú műszaki tudomány művelőjének.

Ilyen és hasonló megfontolások alapján nagyon időszerűnek és fontosnak tartjuk a műszaki tudományok, természettudományok összefüggéseinek Elek Tibor által történő felvetését. Ehhez kívántunk néhány adalékkal mi is hozzájárulni.

Farkas János és Szolcsányi Pál

A tudomány termelőerővé válásának folyamata

A tudomány közvetlen termelőerővé válásának folyamata egyrészt a *termelőerőknek*, másrészt a tudománynak mint bizonyos mértékben önállóan is létező jelenségnek, minőségeknek az egyesülése, mégpedig a termelőerők egységes szerepében.

folyamat megvilágításához mindenekelőtt e kategóriák pontos tartalmát kell körülhatárolnunk ahhoz, hogy lássuk lényeges különbségüket, s ugyanakkor felismerhessük tartalmi egybekapcsolódásukat is.

A termelőerők marxista értelmezése

A termelőerők fogalma elválaszthatatlan a *termelési*, s ennek igen fontos alkotórészétől, a *munkafolyamattól*. Az e folyamatok elemzésénél meghatározott ún. marxi alapfogalmak lényege kizárólagosan az e folyamatokban játszott különböző *szerepük*, funk-

ciójuk. E fogalmak tehát e szerepük alapján különböznek egymástól, s az említett folyamatok szabják meg azt a keretet, melyben elválaszthatatlan egységet képeznek, születnek, léteznek, megszűnnek. Ilyen kategóriák a munkafolyamat „egyszerű mozzanatai", vagyis a célszerű tevékenység mellett a munka tárgya és eszköze, de ugyanígy maga a termelőerők fogalma is. Mint Marx leszögezi: „... hogy *egy használati érték nyersanyagként, munkaeszközként* vagy *termékként* jelenik-e meg, ez teljesen attól függ, hogy milyen *meghatározott funkciót tölt be a munkafolyamatban*, milyen helyet foglal el *benne*, és e hely változásával változnak rendeltetései". (Marx: A tőke. I. Bp. 1961. 175. o.) E fogalmak lényege tehát egy meghatározott *szerep*, s a természet tárgyai, jelenségei, s maga az ember is csak annyiban és addig sorolhatók ezekbe a kategóriákba, ameddig ezt a meghatározott szerepet a termelésben mint *folyamatban* betöltik. Munkaerő és termelőerők, termelési eszközök stb. tehát a termelési, *illetve a munkafolyamaton kívül ebben a minőségükben lényegüket tekintve nem léteznek*, csak mint természeti tényezők. A természet jelenségei, folyamatai — akár eredeti, akár emberek által átalakított formában — termelési folyamaton kívül csupán természeti tárgyak, élőlények, melyek csak *potenciálisan* munkaeszközök, termelőerők stb. Ebből következik, hogy az emberi munkaerő sem termelőerő addig, míg célszerű termelő tevékenységet nem fejt ki, mint ahogy a teljesen kész gép sem az, ha eleven termelőfunkcióra nem használják fel. „Egy gép, amely nem vesz részt a munkafolyamatban, haszontalan... A fonál, melyet nem szőnek vagy nem kötnek meg, veszendőbe ment gyapot. Az eleven munkának kell ezeket a dolgokat megragadnia, halottaikból feltámasztania, *csak lehetséges* használati értékből *tényleges, és ténykedő* (wirkliche und wirkende) használati értékké változtatnia." (Uo. 175. o. Kiemelés — Sz. L.)

Az eddigiekből tehát az már világosan kiderül, hogy termelőerőt csak a *termelési folyamaton* belül találhatunk, de kérdés még, hogy ezen belül mi az a konkrét szerep, melyet Marx a termelőerőknek tulajdonít?

A termelőerők kategóriájáról kibontakozott vita éppen abból adódott, hogy ezt a szerepet Marx és Engels nem határozta meg összefüggően olyan félreérthetetlen definíciószerű pontossággal, mint például a munkatárgy, munkaeszköz, emberi tevékenység szerepét a termelési folyamaton belül. Talán ez volt az alapja annak, hogy a későbbi marxista irodalomban a termelőerők fogalmát ezeknek a pontosan meghatározott szerepet betöltő kategóriáknak egyszerű *mennyiségi összeadásával* próbálták megszerkeszteni. Ezt a szemléletet különösen Sztálin honosította meg, de később sajnos a kritikáját is e hibás koncepció alapján végezték el, s a vita csupán a munka tárgyával való mechanikus sakkozássá vált, ti. Sztálinnal ellentétben hol ezt is belevették a termelőerők fogalmába, hol pedig ismét kirekesztették.

Nézetem szerint Marx a termelési folyamatban, s így az egész társadalom fejlődésében a termelőerőknek *annyira egységes, önálló, sajátosan nagy jelentőségű szerepet* tulajdonít, hogy nem lehet egyszerűen *összeötvözni* a sokkal korlátozottabb, egymással ellentétesen szembenálló részfunkciókat betöltő „munkamozzanatok" szerepköreinek egyszerű összegezésével. Így pl. a munkafolyamatban meghatározott szerepük szerint melyik elembe tartoznak a „kooperációból és munkamegosztásból eredő termelőerők"? (Uo. 360. o.) Ezeket ilyen formában nem lehet besulykolni sem a munkaeszköz, sem a munkatárgy, sem az emberi tevékenység szerepkörébe, hiszen ezek is épp a kooperáción keresztül kapcsolódnak a termelőfolyamat szerves egységébe. Vagyis a kooperáció és a munkamegosztás szintén olyan fontos szerepet játszó objektív relációk, melyek a munkafolyamat egyszerű mozzanatain kívül létező plusz többletet is jelentenek, az ún. „járulékos termelőerőt".

A termelőerők marxista meghatározásának tehát nincs más útja, mint hogy *önálló szerepüket direkt* módon szűrjük ki a számtalan marxi utalásból, ismérvből, melyekkel különböző munkáiban Marx maga is gazdagítja, teljesebbé teszi ezt az alapvető fogalmat.

A termelőerők legvégső koncentrál összetett hatásukban a társadalmi termelési folyamatban annak a *hatóerőnek* a szerepét töltik be, melyet az ember már megszerzett, vagyis amely saját céljának és akaratának megfelelő változást eredményez a természet még meg nem szerzett tárgyaiban, erőiben, jelenségeiben.

A termelésben végbemenő azon állandó összeütközésben tehát, amelyben egyik oldalon maga az ember áll teljes emberi mivoltában (fizikai-természeti erejével és szellemi, gondolkodási, célmeghatározási képességével), oldalán az előző munkájával megszerzett „humanizált" természeti eszközökkel és erőkkel, ellenpólusán pedig a természet még meg nem hódított tárgyai, erői — az előbbi játsza a termelőerők szerepét.

A társadalmi termelési folyamatban funkcionáló termelőerők *önálló szerepe* a legrövidebben tehát így határozható meg: a *termelés társadalmi folyamatában működő olyan megszerzett hatóerő, mely felett a társadalom rendelkezik, s a természet jelenségeinek a*

szükségletei szerinti átalakítását eredményezi. Csak a termelőerők ez általános lényegét adó, a termelésben betöltött szerepének tisztázása és szem előtt tartása alapján elemezhetjük konkrétabban a valóságos tényezőket, anyagi, személyi elemeiket, illetve ezek összefüggéseinek, kapcsolatainak módjait — a termelőerők ugyanis csak mindezek *funkcionális eredőjeként* jöhetnek létre.

Ezután kíséreljük meg választ adni arra a kérdésre, hogy tulajdonképpen mi is a termelőerő. Itt ismét le kívánom szögezni, hogy bár a termelőerőket kifejezetten a bennük található sokrétű elemek, tényezők, jelenségek elválaszthatatlan funkcionális egységének fogom fel, e részek külön sajátosságainak vizsgálata is elkerülhetetlenül szükséges, ez viszont csak bizonyos statikussággal, absztrakcióval lehetséges.

A termelőerőként funkcionáló jelenségek között Marx számtalan utalása alapján mindenekelőtt két elválaszthatatlan, de jellegére nézve mégis lényegesen különböző elemet különböztethetünk meg: az anyagi (objektív) és a személyi (szubjektív, szellemi) természetűeket.

Nézzük néhány legjellemzőbb marxi utalást a termelőerők anyagi, természeti elemeire, erőire,tárgyaira, illetve sajátosságaikra.

Az emberi szervezet is „a testi mivoltához tartozó természeti erőket..." hozza mozgásba, mikor termel. (Uo. 170. o.) Egy másik helyen pedig „... a kooperációból és a munkamegosztásból eredő termelőerők"-et is mint a „... *a társadalmi munka természeti erői*"-t tünteti fel. (Uo. 360. o.)

E helyeken Marx arra a nyilvánvaló igazságra kíván rámutatni, hogy a termelés társadalmi folyamatában is csak a *természeti erő*, hatás képes — a maga belső törvényei szerint — a természet még emberi szükségletet kielégítésére alkalmatlan tárgyaiban, erőiben a kívánt átalakítást, változást előidézni.

De mennyivel több, miben különbözik a társadalom termelőerőiként funkcionáló természeti erő a vele még szemben álló, nem termelőerő szerepet betöltő természeti erőktől? Abban áll fenn közöttük döntő jelentőségű különbség, hogy a természet ezen része már objektiválódott emberi, az ember „*szervetlen* testévé" vált, s „mint az emberi lényegi erők valósága" egzisztál. (Marx: Gazdasági-filozófiai füzetek. Bp. 1962. 49., 73. o.) Vagy, más helyen, a termelőerők anyagi eleméről ismét megállapítja, hogy ez „... az emberi tevékenység terméke, természeti anyag, amely átváltozott az emberi akarat természet fölött való uralmának szerveivé, vagy akaratának a természetbe való véghezvitelének a szerveivé!" (Marx: Nem publikált kézirataiból. Bolsevik, 1939 (11—12. sz.) S ugyancsak vonatkozik a termelőerők tárgyi, anyagi elemére is az a nagyon fontos és közismert marxi megállapítás, melyet a termelőerők egészére vonatkozóan tett, hogy „... minden termelőerő *szerzett erő, előző tevékenység terméke.* Íly módon a termelőerők az emberek gyakorlati energiájának eredményei..." (Marx levele P. V. Annyenkovnak, 1846. dec. 28. Marx—Engels: Vál. Műv. II. Kossuth, 1963. 407. o. Kiemelés — Sz. L.)

A termelőerők anyagi elemei, természeti erői tehát bármilyen konkrét létezési, megjelenési, mozgásformái csak az ember által megszerzett állapotukban képezhetik a termelőerők elemeit, funkcionálhatnak a termelésben az ember „gyakorlati energiájának eredményeként". De miben is áll a termelőerők anyagi elemeinek ez az ember által való megszerzettsége? Abban, hogy ezeket az anyagi elemeket (akár tárgyi, akár energia formáikat), természeti hatásaikat ki tudta vonni a *spontánul ható* természeti törvények, hatások köréből, s így saját céljának és akaratának megfelelően képes felhasználni őket. Ezért, bár a funkcionáló termelőerő szerepet játszó anyagi elemek közül elsősorban a közvetlen, aktív, energia jellegű hatóerők tűnnek termelőerő szerepet betöltő anyagi elemeknek, s talán jelentősebbeknek is, a döntőbb szerepük mégis azoknak az előző, „emberi kéz alkotta" anyagi eszközöknek van, melyek segítségével, sokszor kifejezetten passzív pozitívabb hatásával e nyers termszeti erőket, energiákat is emberivé teszik, az emberi akaratnak és célnak megszerzik, átalakítják, közvetítik. „Azok a természeti erők, amelyeket termelő folyamatokhoz elsajátítanak, például a gőz, a víz stb., ugyancsak nem kerülnek semmibe. De ahogy az embernek tüdő kell a lélegzéshez, ugyanúgy ‚emberkéz alkotására' van szüksége ahhoz, hogy természeti erőket termelően fogyasszon el. Vízikerékre van szükség a víz mozgató erejének, gőzgépre a gőz rugalmasságának kiaknázásához. Ami a természeti erőkre, az áll a tudományra is." (Marx: A tőke I. köt. Id. kiad. 360. o.) A közvetlen változást eredményező erők (energia, kémiai folyamat stb.), hatások, s az őket közvetítő, átalakító stb. ember által készített anyagi eszközök tehát a termelőerők anyagi, természeti (nem személyi) elemeinek egyaránt szerves részét képezik.

Már az előzőkben idézett marxi megállapításokból is kiderül, hogy a termelőerőként funkcionáló pusztán anyagi, természeti tárgy és erő elemek is nélkülözhetetlenül

magukon viselik az embert, az emberi lényegit mint tisztán *szellemit, gondolkodót* is. Hiszen csak a *céltudatos, az objektív összefüggéseket előre látó, felismerő ember* volt képes előző munkájával megalkotni ezeket az anyagi eszközöket ahhoz, hogy a következő eleven termelési folyamatban a természeti erők egy részét termelő módon fogyaszthassa el. A termelőerők sohasem nélkülözhetik azonban a Marx szerint is legfontosabb elemet, az eleven, célszerűen cselekvő embert, a gondolkodó, szellemi tényezőt. Ha ez a csak szellemi, céltudatos emberi elem egy pillanatra is megszűnik érvényesülni a társadalmi termelési folyamatban, a kölcsönösen egymásra ható természeti erők visszanyerik spontán jellegüket, kicsúsznak az ember uralma, akarata alól, s nem is töltik be a termelési folyamatban a termelőerői funkciót. Amit tehát mint általános érvényű tényt leszögezhetünk, az az, hogy a *termelőerőknek az ember szellemi, tudati, gondolkodói tevékenysége is* elválaszthatatlan elemük. A termelőerők e két eleme tehát — a „fej és kéz", a nem anyagi (szellemi) és az anyagi — csak elválaszthatatlan egységben töltheti be a termelőerők funkcióját. Ahhoz, *hogy az emberi szellemi tudattermék a termelés anyagi hatóerejévé váljék, anyagi eszközök, erők szükségesek, ugyanakkor viszont az anyagi hatóerők csak az ember szellemi, célszerű irányításával fejthetik ki természeti hatásukat termelő módon.* Az „ember" vagy a „munkaerő" termelőerőkbe tartozását semmilyen termelőerőkről vallott felfogás sem tagadta, formálisan Sztálin is mint szerves részüket említette, s lényegében ez a termelőerői definíció tükröződik napjainkban is. „A *munkaeszközök*, melyek segítségével az anyagi javakat előállítják, az *emberek*, akik a munkaeszközöket mozgásba hozzák és bizonyos *termelési tapasztalatokkal és munkában való gyakorlottsággal* rendelkezve végzik az anyagi javak termelését — mindezek az elemek együttvéve a társadalom *termelőerőit* alkotják." (Sztálin: A dialektikus és a történelmi materializmusról. A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története. Szikra, 1953. 148. o.)

De a termelőerőkről adott definíciója után rögtön olyan további megállapításokat tesz, amelyek lényegében éppen a „társadalmi embert" zárják ki mereven a „társadalom termelőerői" köréből: „A termelőerők azonban a termelésnek csak egyik oldalát, a termelési módnak egyik oldalát alkotják, azt, amely az embereknek az anyagi javak termelésére felhasznált természeti tárgyakhoz és erőkhöz való viszonyát fejezi ki. A termelés másik oldalát, a termelési mód másik oldalát, az embereknek egymáshoz való viszonyai a termelési folyamatban, az emberek *termelési viszonyai* alkotják." (Uo.) A termelőerők és termelési viszonyok ez éles, egymást kizáró szembeállítása — amely következetesen végigvonul Sztálinnál, s betetőzést az „összhang törvény" kifejtésében nyer — a termelőerők belső elemeként szereplő embert megfosztja *minden emberi, közösségi, társadalmi kapcsolatától.* Szerinte ugyanis a termelőerők csak „az embereknek" mint társadalmi oszthatatlan egységnek a természethez való viszonyát tartalmazzák, fejezik ki, s ezzel a társadalom egyedei, az emberek s a termelésben kialakuló különböző csoportjaik közötti objektív relációkat, kapcsolatokat teljes egészében kizárja. No de az egyes embereket mi teszi társadalmivá, az egyéni termelést társadalmi termeléssé s a termelőerőket társadalmi termelőerővé? Pedig erre a kérdésre Sztálin — a fenti idézett részek közvetlen folytatásában — maga is helyesen megadja a választ: „Az emberek nem egymástól elszigetelten, nem mint egymástól elszakadt egyedek, hanem közösen, csoportokban, társadalmakban harcolnak a természettel és használják ki a természetet az anyagi javak termelése céljából. Ezért a termelés mindig és minden körülmények között *társadalmi* termelés." (Uo.) Ez már hűen tükrözi Marx azon álláspontját, hogy az emberek „Csak azáltal termelnek, hogy meghatározott módon együttműködnek és tevékenységeiket kicserélik egymással." (Marx: Bérmunka és tőke. Marx—Engels: Vál. Műv. I. köt. Kossuth, 1963. 87. o.) A fentiekből viszont egyenesen következik, hogy a valóban társadalmi termelőerők szerves részeként funkcionáló ember izolált egyediségében, passzív absztrakciójában, a társadalmi összefüggéseiből való teljes kiragadottságában nem képes a termelőerők eleven funkciójában semmilyen, nem hogy a legfontosabb elem szerepét betölteni.

Miért nem képes az ember a társadalmi összefüggéseiből kiragadva a termelőerő funkcionális szerepét betölteni?

Maga az a tény, hogy az ember termelő, „természet elsajátító" tevékenységében társadalmi léte kezdetétől fogva csak az egyének bizonyos számának *termelőerői egységbe való egyesítésével* volt képes *olyan hatékonyságú* társadalmi termelőerőt produkálni, mellyel a létéhez szükséges mértékben sajátjává tudta tenni a természetet, bizonyítja, hogy bizonyos *emberek közötti*, tehát *társadalmi jellegű kapcsolatokat a termelőerők elidegeníthetetlen, szükségszerű belső elemükként is tartalmaznak.* Ha viszont abból a tényből indulunk ki, hogy maga az ember kezdettől fogva csak mint termelői kapcsolatokkal egybefont közösség tagja képes termelőerőként funkcionálni, akkor tagadhatatlan, hogy az ember és ember között ebből a célból szükségszerűen létrejövő kapcsolat egyben az embe-

reknek mint „emberi termelőerő elemeknek" szükségszerű kapcsolatát is jelenti, mely kapcsolat nélkül a termelőerők sem lehetnek meg „mint olyanok".

A termelőerők történelmi konkrét formáinak fejlődésében ezeket a kapcsolatokat juttatja kifejezésre az egyszerű kooperáció, majd a társadalmi munkamegosztáson nyugvó kooperáció. Ezért a termelőerők kiszakíthatatlan vonatkozásául kell elismernünk az emberek közötti azon kapcsolatokat, amelyek pl. az ősközösségi társadalomban a nagy vadat közösen elejtő, tehát egyszerű kooperációban együttműködő emberek között szükségszerűen létrejöttek, éppúgy, mint egy nagyobb termelőegységen belül vagy az embercsoportok társadalmi méretű munkamegosztásban kialakuló összetettebb együttműködésének kapcsolatait.

Ennek a ténynek elismerésére világosan utal Marx a többi között a következő, már idézett félreérthetetlen megállapításaiban: „a kooperációból és munkamegosztásból eredő termelőerő", vagy amikor az ebből eredő ún. „járulékos termelőerőt" magyarázza, külön is hangsúlyozza, hogy: „Nemcsak az egyéni termelőerőnek a kooperáció révén való fokozásáról van itt szó, hanem egy termelőerő teremtéséről is, amelynek önmagában *tömegerőnek* kell lennie." (Marx: A tőke I. köt. Id. kiad. 306. o.) Ez tehát az eredeti marxi értelemben vett termelőerők logikájából és Marx konkrét megnyilatkozásaiból is természetszerűleg következik.

Nem így azonban a sztálini álláspontból, mely, mint láttuk, a termelőerők fogalmából teljesen száműzött mindenfajta emberi kapcsolatot. A termelési viszonyokról adott már idézett legáltalánosabb meghatározás szerint ezek nem mások, mint az embereknek a termelés folyamán kialakuló egymáshoz való viszonyai. A termelési viszonyok közismert és lényegében még ma is használatos konkrét sémájából azonban az anyagi javak termelésében az emberek között szükségszerűen kialakuló viszonyoknak, kapcsolatoknak éppen ez a minden időkben megtalálható, alapvető fajtája maradt ki. Meghatározása ugyanis így szól: Az emberek termelési, gazdasági viszonyaihoz tartoznak: „*a)* a termési eszközök tulajdonformái; *b)* a különböző társadalmi csoportok ebből következő helyzete a termelésben és e csoportok kölcsönös viszonya, vagy mint Marx mondja: 'tevékenységük kölcsönös kicserélése'; *c)* a termékek elosztásának teljes mértékben az előbbiektől függő formái". (Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, 1952. 72. o.)

A termelési viszonyoknak ezek a kizárólag tulajdonviszonyok által tagolt kapcsolatai olyan területet ölelnek fel, amely kívül esik az anyagi javakat *termelő folyamat* minden időben szükségszerű legbelső termelési viszonyaitól, amelyek mint elsődlegesek magukat a tulajdonviszonyokat is meghatározzák. Hiszen, mint már említettük, az anyagi javak termelésének folyamata a *természet ember által való elsajátításának* folyamata, mely csak az emberek valamilyen formájú *együttműködésének* viszonyait teszi mindenkor objektive szükségessé. A tulajdonviszonyok azonban önmagukban éppen az emberek közötti azon viszonyokat szabják meg és tükrözik, amelyek az emberek által a természettől már *elsajátított* javak vagy éppen elsajátító emberi tevékenységek (munka) különböző emberek vagy embercsoportok (osztályok) által való *elsajátításáért*, a „munka elidegenítéséért" folyik. Az elsajátítás e kettős mozzanatának gondolatát Marx így fejtegeti „. . .a munkásra való vonatkozásban, aki a munka által *elsajátítja* a természetet, az elsajátítás elidegenülésként jelenik meg, az öntevékenység másvalaki számára való tevékenységként... a tárgy termelése a tárgy elvesztéseként egy idegen hatalom, egy *idegen* ember javára, vegyük szemügyre most ennek a munkától és munkástól *idegen* embernek a viszonyát a munkáshoz, a munkához és a munka tárgyához". (Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 55. o.) Éppen ezért ezeknek a törekvéseknek alapvető motiváló célja már a kész termékekhez kapcsolódik, s amennyiben e törekvések a közvetlen anyagi javakat termelő kooperációs viszonyokra is visszahatnak (hol pozitiven, hol negativen), ezt is kizárólag ebből a célból teszik. A fogalom legszigorúbb értelmében tehát éppen ezeket a viszonyokat tekinthetjük a kevésbé közvetlen *termelési viszonyoknak*, mert az anyagi javakat termelő folyamatnak nem olyan szükségszerű, belső természetéből fakadó, lényegi viszonyai, hogy nélkülük a termelő folyamat nem valósulhatna meg. Ezt bizonyítják az ősközösségi termelési módnak a termelési viszonyai, melyekben nem találjuk meg a természet közösen elsajátított dolgainak egyes emberek vagy embercsoportok által való „másodlagos" elsajátításának viszonyait, s mégis folyt termelés, és volt termelési viszony is, de csak belső lényegi formája, az együttműködés viszonya. S még erőteljesebben fogják bizonyítani a kifejlett kommunista társadalom viszonyai, ahol szintén teljesen hiányozni fognak a tulajdonviszonyok által teremtett viszonyok, de nélkülözhetetlenül megtaláljuk a termelési kooperációk magasan kifejlett formáit.

Ezekből kiderül, hogy a sztálini „termelési viszonyok" általános érvényűnek szánt meghatározása

a) a termelési viszonyok nem leglényegesebb és így nem is általános vonatkozásait ragadja meg, hanem, csak egy szorosan, de mégis kívülről kapcsolódó kölcsönhatásba levő s csak bizonyos történelmi időszakban érvényes mozzanatát,

b) ugyanakkor viszont nem találjuk meg az anyagi javak termelésének általános érvényű, leglényegesebb vonatkozásait, a termelői együttműködés, kooperáció viszonyainak rendszerét.

Miért „kényszerül" erre Sztálin? Mert a termelőerőket és a termelési viszonyokat szigorúan *elkülönült, egymást kizáró* két „oldalnak" fogja fel, s így minden lehetőségét kizárja annak, hogy a termelési viszonyok bizonyos vonatkozásai egyben a termelőerők kategóriájába tartozzanak. Sőt a termelés fejlődéséről adott „dialektikus" magyarázatában e két oldal időnként olyan éles ellentmondásba kerül egymással, hogy ennek állandó éleződése és időnkénti robbanásszerű megoldása az az alapvető dinamizmus, „mozgatórugó", mely a társadalmi termelés és ezen keresztül az egész társadalom fejlődését előre viszi. Éppen ezért, — mint a termelés „különböző oldalai", — csak *„elválaszthatatlan kapcsolatban" lehetnek* egymással, s csak *„hathatnak* egymásra", de nem azonosulhatnak. Így az éleződő ellentmondás egymással szigorúan szembenálló egyik pólusán a termelőerők, másikán pedig a termelési viszonyok *egésze* áll. Így tehát fel sem lehet tételezni, hogy e pólusok egymással szemben nem zárt egységek lennének, hanem szervesen egymásba olvadó kategóriák, hogy a termelési viszonyok e minőségükben egyben a termelőerők minőségének is kiszakíthatatlan lényegi elemei, s hogy ebben az összefüggésben ugyancsak keletkeznek ellentmondások, s hogy a termelőerők puszta létezése is e belső ellentmondás szakadatlan szintézisének az eredménye stb. Ez a szóban forgó szembeállítás szerint logikai képtelenség. De ugyancsak képtelenség lett volna a termelési viszonyok kooperációból, munkamegosztásból eredő, emberek közötti vonatkozásainak termelőerői jellegét Marxszal szemben expressis verbis teljesen tagadni, sőt a termelőerők egészével oly kiélezetten szembeállított termelési viszonyok kizárólagos tartalmi körébe átvinni. Nem maradt hát más választás, mint a termelés e vitathatatlanul létező viszonyairól hallgatni, megfeledkezni, s ezzel kizárni őket a politikai gazdaságtan tárgyköréből. Ezért védi meg Sztálin a már a „Dialektikus és történelmi materializmusban" kifejtett e tételét a még közvetlenül halála előtt írt „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban" c. munkájában is Jarosenkót bíráló ismert vitájában: „A marxizmus a társadalmi termelést egyetlen egésznek tekinti, amelynek két egymástól elválaszthatatlan oldala van: a *társadalom termelőerői* (a társadalom viszonyai a természeti erőkhöz, amelyekkel harcolva megszerzi a szükséges anyagi javakat) és a *termelési viszonyok* (az emberek egymáshoz való viszonyai a termelési folyamatban). Ez a társadalmi termelés *két különböző oldala*, bár egymással elválaszthatatlan kapcsolatban vannak. És éppen azért, mert ezek a társadalmi termelés különböző oldalai, hathatnak egymásra. Aki azt állítja, hogy *ezek közül az oldalak közül az egyik elnyelheti és alkotó részévé változtathatja a másikat*, az igen súlyosan *vétkezik a marxizmus ellen.*" (62—63. o. Kiemelés — Sz. L.)

Hogy valójában ki „vétkezik" a marxizmus ellen, annak eldöntéséhez — a már eddig is idézett marxi álláspont mellett — vizsgáljuk meg a két kategória *kapcsolatára, ellentmondására, egységére* vonatkozó eredeti marxi álláspontot is. Legdömtőbben bizonyító erejű ebben a kérdésben „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. munka előszavában megtalálható megfogalmazás, melyet az egész marxista irodalom (sőt maga Sztálin is) kiforrott, precízen megfogalmazott jellege miatt e kérdésben kiindulási alapul szokott idézni. „Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek *anyagi termelőerőik* meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok *összessége* alkotja a társadalom *gazdasági szerkezetét*... A társadalom *anyagi termelőerői*, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba kerülnek a meglevő *termelési viszonyokkal*, vagy — ami ennek csak jogi kifejezése — azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be." (Marx: Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához". Marx—Engels: Vál. Műv. I. köt. Id. kiad. 366—367. o. Kiemelések — Sz. L.)

E marxi megfogalmazás pontos értelmezéséből világosan kiderül:

1. A termelésben szükségszerűen kialakuló, objektív jellegű termelési viszonyok *összessége* a társadalom *anyagi termelőerői* meghatározott fejlődési fokának *felel meg.* Így a két vizsgált pólus kapcsolatában, kölcsönhatásában, ellentmondásba kerülésében Marx egyáltalán nem a termelőerők egészénél vonja meg a határt az egyik oldalon, hanem hangsúlyozottan csak *anyagi elemeiknél.* A termelőerők emberi, társadalmi elemeit, vonatkozásait egyértelműen a másik pólusban, a termelési viszonyok összességében

találjuk meg. Ezzel — az eddigi megállapításaival logikus összhangban — eleve feltételezi, hogy a termelési viszonyokkal egybekapcsolt embereket egyben a *működő termelőerők emberi alkatrészeinek* is tekintsük, s ugyanígy fordítva is, vagyis a termelőerők emberi elemeinek kapcsolatait egyben a *termelési viszonyok alkatrészének is*. Kiderül tehát, hogy a társadalmi termelési folyamat Marx által felállított „oldalai" teljességükben nem egymást mereven kizáró oldalak — *vagy* termelőerők, *vagy* termelési viszonyok —, hanem *bizonyos mértékben* egymás lényegi elemeivé, mozzanataivá kell válniok, hogy saját minőségükben is létezzenek.

2. A marxi termelési viszonyok összességébe így — a hagyományos, Marx által is említett, de Sztálin által csak a tulajdonosi (tulajdonviszonyokon nyugvó) gazdasági kapcsolatokra korlátozott termelési viszonyok mellett — minden logikai ellentmondás nélkül belefér a termelőerők anyagi elemei tagolódása, mozgása által az emberek mint a termelőerők személyi elemei között a legszükségesebben és közvetlenül kiváltott termelési viszony-kapcsolat (kooperáció) is.

3. A marxi termelőerők és termelési viszonyok általánosságban kifejtett ellentmondása magában foglalja a termelőerők anyagi és személyi, társadalmi elemei közötti *ellentmondást* is, melynek forrása e két elem különböző, anyagi, tudattalan, illetve emberi, tudatos, társadalmi jellege. Az e területen keletkező ellentmondások konkrét feltárása, megoldása szintén nagy jelentőségű a társadalmi termelőerő és termelés fejlődése szempontjából, mert a termelőerők — mint kifejtettük — csak e két elválaszthatatlan elemük egységes kölcsönhatásában, kölcsönös feltételezettségében tölthetik be e társadalmi szerepüket. Hiába rendelkezik pl. a társadalom bizonyos mennyiségű anyagi termelőerőkkel, gépekkel, ha nem rendelkezik annyi és olyan szakképzettségű és *olyan fokon együttműködő* munkással mint „emberi termelőerői elemmel", melyeket az anyagi elemek az adott fejlettségi fokon objektive megkívánnak. Fontos ezen ellentmondások vizsgálata olyan viszonyok között is, mikor az elkülönült tulajdonviszonyok teremtenek termelési-gazdasági (főképp osztály-viszonyokat, s alapvetően átszőve, áthatva, megszabva az együttműködési viszonyok jellegét, szinte elválaszthatatlanul egybekapcsolódnak velük. De a fejlettebb szocializmusban, ahol a fejlődő társadalmi tulajdon alapján egyre halványulnak a közvetlenül az osztálykülönbségek által teremtett termelési-gazdasági viszonyok, s egyre erőteljesebben fejlődnek a termelési kooperáció viszonyai, *egyre döntőbb jelentőségre* tesznek szert. Egyre nyilvánvalóbb, hogy a szocialista országok gazdasági. szervezési, irányítási „mechanizmusa" halaszthatatlan tökéletesítésének követelménye mögött ez a kiváltó ok húzódik meg. Hiszen a termelés tervszerű, tudatos emberi irányításának olyannak kell lennie, hogy a gyakorlatban is a legmagasabb fokon tudja biztosítani a termelőerők anyagi és személyi elemeinek azt az állandó, dinamikusan változó egységét, „összhangját", melyet hatékonyabb funkcionálásához *objektive* megkíván. (Ezeket a problémákat legkomplexebben az újratermelés helyes arányainak biztosítása foglalja magába.) A kifejlett kommunista társadalomban pedig már kizárólagosan erre a területre redukálódik a termelési viszony egésze, s így ezen ellentmondásokban fog érvényesülni az „összhang törvénye" is. Hiszen a termelőeszközök teljesen érett társadalmi tulajdona már egyáltalán nem szül olyan ellentétes osztályérdekekben megnyilvánuló termelési viszonyokat, melyek eltorzítanák a termelőerők *anyagi-technikai* elemei által *közvetlenül* megkívánt termelési viszonyokat, mint pl. a magántulajdonon nyugvó társadalmakban. Ezért az osztálytársadalmakban a „termelőerők és viszonyok közötti ellentmondás" a termelőerők közvetlen fejlődése által objektive *megkívánt* és az osztályérdekek által *ellentétesen* alakított viszonyok között éleződött ki antagonisztikusan társadalmi, forradalmi robbanásig. A kommunizmusban azonban — mint láttuk — az osztályviszonyok megszűnésével az ilyen ellentmondás keletkezésének objektív lehetősége megszűnik, s csupán a termelőerők anyagi és személyi elemeinek ellentmondását kell időről-időre megoldani. (Ilyen ellentmondások az emberi elem sajátos társadalmi természete miatt (egyéni célok) tendencionálisan mindig keletkeznek). Ezek az ellentmondások azonban nem éleződnek társadalmi antagonizmussá, társadalmi forradalmak nélkül, folyamatosan, békésen, jól működő „gazdasági mechanizmussal" kell őket megoldani.

A Sztálin által kifejtett álláspont azonban csak a termelőerők egésze és az elkülönült tulajdon által teremtett termelési-gazdasági viszonyokra leszűkített oldalak közötti ellentmondást ismeri el, amely a kommunizmusban teljesen megszűnik, aminek következtében a fejlődés e legáltalánosabb és fontos törvényszerűsége is megszűnnék hatni.

E felfogás elvi hiányosságait és torzításait, melyek kisebb-nagyobb finomításokkal napjainkig erősen éreztetik hatásukat, a szocializmus építésének gyakorlata vetette halaszthatatlan bírálat alá. Annyira nyilvánvalóan nem solgálhatott már a szocializmus építésében elodázhatatlanul felmerülő közgazdasági problémák megoldásának még ki-

tndulási elvi alapjául sem, hogy egyes marxista közgazdászainkból szinte kikényszeríiette elvi bírálatát is.[1]

E bíráló nézetek kétségtelen legszenvedélyesebb hazai interpretálója és továbbfejlesztője Szabó Kálmán, aki „A szocialista termelés alapvonásai" c. könyvében foglalja össze álláspontját.

A termelési viszonyok sztálini eredetű koncepciójának bírálatában kimutatja annak belső logikai ellentmondásait, sematizált jellegét, tartalmi leszűkítését, majd felállítja saját koncepciójának alaptételét, mely szerint a termelési, gazdasági viszonyok egységes egészének összefüggő rendszerén belül megkülönböztethetünk egyrészt ún. „társadalmi-gazdasági relációkat", másrészt „technikai-gazdasági relációkat".

1. *A társadalmi-gazdasági relációkba* lényegében a hagyományos értelemben vett termelési viszonyokat sorolja. Saját megfogalmazásában ezeket „azok a *társadalmi helyzetkülönbségek* alkotják (kiemelés — Sz. L.), amelyek az egyes emberek között a javak termelési folyamatában fennállnak. E különbségek legteljesebb formáját az emberek között fennálló *osztálykülönbségek* jelentik, legvégletesebb formáját pedig az antagonisztikus osztálykülönbségek". (Szabó K.: A szocialista termelés alapvonásai. Kossuth, 1964. 36. o.) Ezek a társadalmi-gazdasági viszonyok lehetnek:

a) *A társadalmi függőség viszonyai*, melyeken belül alávetettségi (kizsákmányolói, pl. tőkés-munkás) és egyenlőtlenségi (pl. kisárutermelők-tőkések, illetve osztályon belüli) viszonyok találhatók.

b) *A társadalmi egyenrangúság viszonyai* (nincs kizsákmányolás), melyek lehetnek a teljes egyenlőség viszonyai (kommunizmusban) és a nem teljes egyenlőség viszonyai (szocializmusban).

A koronkénti társadalmi-gazdasági viszonyok fejezik ki az adott gazdasági-termelési viszonyok *jellegét, minőségét*, s határozzák meg a *gazdálkodási és társadalmi élet egyéb formáinak tartalmát.*

2. *A technikai-gazdasági (viszonyok) relációk* meghatározása pedig így hangzik: „A tevékenységek megosztásának ez a típusa a társadalmi munkaszervezet *technikai tagoltságának* a vetülete (kiemelés — Sz. L.); s így a megosztásnak ezt a típusát és differenciáltságát *közvetlenül* az anyagi-technikai bázis mindenkori fejlettsége határozza meg." (Uo. 35. o.)

A termelőerők anyagi-technikai tagoltságán alapulnak szerinte azok a különbségek, amelyek az *emberek között foglalkozásuk, szakmájuk, termelési ágazatok, üzemen belüli munkakörök* stb. szerint jönnek létre, tehát lényegében amilyen tagoltságok a *társadalmi munkaszervezésben* objektive létrejönnek.

A gazdasági-termelési viszonyoknak a technikai gazdasági relációk alkotta oldalát Szabó Kálmán — a sztálini meghatározással szemben — szintén a gazdasági-termelési viszonyok szerves részének tekinti, s ezzel eddigi tartalmi körüket mintegy kibővíti. Ezt azzal a fő érvvel támasztja alá, hogy ha a technikai-gazdasági viszonyokat nem tekintjük a termelési viszony elemének, úgy nem képezhetnék tárgyát a politikai gazdaságtannak sem, amely pedig a termelési viszonyok törvényszerűségeivel foglalkozó tudomány. Márpedig így egész társadalmi-gazdasági tevékenységünk és fejlődésünk egy alapvetően fontos területe maradna a tudományok szempontjából gazdátlan, mostoha gyerek, aminek igen káros társadalmi következményei lehetnek.

Bár Szabó ezt az alapvető érvét nem az idevonatkozó marxi tanítás és sztálini meghatározás elemző egybevetéséből, hanem ez utóbbinak logikai ellentmondásából, főképp pedig a valósággal, a gyakorlati problémákkal való egybevetésből meríti, alapvető megállapításai mégis összhangban vannak a marxi és sztálini felfogás közvetlen egybevetéséből levont előző következtetéseinkkel.

Marx „a termelési viszonyok", tehát a társadalmi termelési folyamat minden történelmi sajátosságától elvonatkoztatott általános absztrakt lényegéről csak annyit mondott, hogy *azok a viszonyok, amelyekbe az emberek a társadalmi termelés folyamatában lépnek egymással.* Ha e legabsztraktabb, de mégis a fogalom lényegét világosan megadó elvi meghatározás alapján közelítjük meg egyre konkréttabban és történelmibben a termelési folyamatot, akkor azonnal világossá válik, hogy keletkezésük *közvetlen kiváltó oka alapján* valóban kétfajta termelési-gazdasági viszony-elemet találhatunk, s ezek között a termelési viszonyok *összességének rendszerében betöltött szerepük, történelmi*

[1] Magyarországon először Nagy Tamás bővíti ki „Mi a politikai gazdaságtan?" c. brosúrájában a termelési viszonyok hagyományos elemeit „a termelési alapegységek (üzemek) és termelési (gazdasági) ágak közötti kapcsolatok társadalmi formájával". (Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1962. 26. o.)

érvényességük, egymásra és az egész társadalmi termelésre gyakorolt hatásuk stb. szempontjából mind gyakorlatilag, mind elméletileg *különbséget kell tennünk.*

Hogyan keletkezhetnek objektive társadalmi, s így ezen belül termelési viszonyok is?

Úgy és akkor, ha a társadalom mint egységes egész kisebb részekre, egyedekre tagolódik, s e részek az egész minősége szempontjából szükséges mértékig kapcsolatba kerülnek egymással. Viszonyt eleve csak több társadalmi egyed vagy egység teremthet. A társadalom legkisebb, természet teremtette egyede, sejtje az ember. Ha a termelőerők anyagi elemeinek adott fejlettségi színvonala e legkisebben tagolt elemek egy bizonyos mennyiségének csupán egyszerű összefogását, kooperációját teszi szükségessé, akkor ezek a kapcsolatok képezik, teremtik a termelési viszonyt (pl. az ősközösségben). Amikor a termelőerők anyagi elemeinek fejlettsége társadalmi munkamegosztást tesz szükségessé, a társadalmat újabb s nagyobb méretű egységre tagolja (kezdeti formáiban: állattenyésztés, földművelés, kézművesség nagy társadalmi tagolódásai). Ezzel a munkamegosztást, a termelési viszony-kapcsolatoknak objektive új, tartalmasabb, kiszélesedettebb elemeit teremtette meg, mely kapcsolatok továbbfejlődnek, differenciálódnak és kiszélesednek napjainkig, s még jobban ki fognak fejlődni a jövőben. A munkamegosztásból származó együttműködés pl. megszűli a *tevékenységek kölcsönös* cseréjének viszonyait, melyekkel újból gazdagabbá válik a termelési viszonyok összességének rendszere.

E viszonyok közös teremtője, közvetlen és szükségszerűen kiváltó oka tehát a *termelőerők anyagi elemeinek mindenkori mennyiségi, minőségi fejlettsége, tagolódása.* Vagyis — ahogyan Szabó Kálmán kifejti — e viszonyok a társadalmi munkaszervezet *technikai tagoltságának a vetületei*, s típusukat és differenciáltságukat *közvetlenül* az anyagi-technikai bázis mindenkori fejlettsége határozza meg. Hogy e viszonyok az eredeti marxi értelmezés alapján — a sztálini leszűkítés ellenére — teljes egészében a termelési viszonyok rendszerének összességébe tartoznak, Szabó Kálmánnal abban is egyetértünk.

A termelési viszonyok rendszerében azonban az előbbiek mellett — mint azt már kifejtettük — a társadalom eddigi fejlődésének hosszú időszakán keresztül találunk egy olyanfajta *tagolódást* is, melynek *közvetlen* teremtő oka a termelőerők *anyagi elemeinek* a társadalom *különböző* csoportjai által való *egyenlőtlen kisajátítása*, azaz az *elkülönült tulajdonviszonyok* (magán-csoporttulajdon). Az így elkülönülő, különböző „társadalmi helyzetbe" került embercsoportok határai nem esnek egybe a termelőerők anyagi elemei által közvetlenül kiváltott munkamegosztási, kooperációs (foglalkozási, termelési ági stb.) viszonyokkal, a „technikai-gazdasági viszonyokkal", hanem az elkülönült tulajdon osztályokra tagol és így *osztálykülönbségeket, osztálykapcsolatokat* tesz *objektive szükségessé.*

Ezek a kapcsolatok tehát újabb relációkkal gazdagátják a termelési viszonyok összességének rendszerét. A sztálini értelmezésű termelési viszonyoknak lényegében a termelési viszonyoknak ez a fajtája felel meg, s ezeket nevezi Szabó Kálmán „társadalmi-gazdasági relációknak", amely *meghatározással* szintén egyetérthetünk.

Ezzel Szabó Kálmán jelentősen közelebb vitte a termelési viszonyok fogalmát a Marx által értelmezett fogalomhoz, s azt az alapvető törekvését, hogy a technikai-gazdasági viszonyok termelési viszony jellegét — s ezzel egyben a politikai gazdaságtan tárgyába tartozását — bebizonyítsa, el is érte. Fejtegetése azonban mégis tartalmaz néhány logikai ellentmondást, nem meggyőzően alátámasztott vagy nem következetesen végigvitt megállapítást. Ezek közül a következőket említeném meg.

1. A termelési viszony sztálini definíciójának hiányosságait nem lehet feltárni a termelőerőkről s kettőjük kapcsolatáról vallott ugyancsak helytelen — az előzőkben általunk már szintén részletesen bírált — nézetei bírálata nélkül. S minthogy Szabó Kálmán ezt — legalábbis olyan alapossággal — nem teszi, mint a termelési viszonyokkal kapcsolatban, ő is elkerülhetetlenül ellentmondásokba keveredik.

Ez mutatkozik meg mindeneklőtt abban, hogy a termelőerőket és viszonyokat szintén *egymást kizáró merev elkülönültségben* fogja fel. Ezért, miután a technikai-gazdasági viszonyoknak a termelési viszonyok rendszerében való tartozását bebizonyítja, mintegy kötelességének tartja a termelőerőkhöz való szerves tartozásukat tagadni, s úgy beállítani, mintha a termelőerőkhöz való sorolásuk esetén „... a szocialista társadalom gazdasági alapjából a termelőerők területére 'száműznénk'" őket. (Uo. 71. o.)

Álláspontja ellentmondásosságát azonban Szabó Kálmán is érzi, s könyve más helyén már igyekszik ezt enyhíteni, különösen mikor úgy merül fel a kérdés, hogy a munkamegosztást teljesen kirekesszük-e a termelőerők fogalmi köréből. Az ellentmondást úgy próbálja megoldani, hogy a munkamegosztást tovább differenciálja valamiféle „technikai természetű" jelenséggé, amelyet már „mint termelőerőkön belüli" jelenséget

ismer el, továbbá „gazdasági természetű" jelenséggé, „amennyiben emberek közötti kooperációt, kapcsolatot jelent", amely „részét alkotja a mindenkori termelési viszonyoknak" és amelyet „*technikai-gazdasági viszonyoknak nevezünk*". (Uo. 36. o.) De ebből nem derül ki világosan, hogy mostmár a munkamegosztás *technikai természetű*-, vagy a később egyszerűen „technikai viszonyoknak" nevezett eleme magában foglal-e emberek közötti valamilyen viszonyt is. Mert ha igen, akkor itt egy emberek közötti olyan új viszonyt, kapcsolatot feltételez, amelyet kizár a technikai-gazdasági relációkból is és ezzel együtt a termelési-gazdasági viszonyok összességéből is, amivel szembekerül Marx termelési viszonyokról elfoglalt álláspontjával, s részben a technikai-társadalmi viszonyok saját maga által definiált általános meghatározásával is. Hiszen ebben nem tesz semmi olyan megszorítást, amelynek alapján az anyagi-technikai bázis mindenkori fejlettsége által közvetlenül meghatározott társadalmi munkaszervezet vagy munkamegosztás objektive keletkező emberi viszonyaiból egyeseket valamilyen ismérv alapján ki kellene zárni. Ha ugyanis egyszer a termelésben kialakult emberi viszonyokról van szó, ezek termelési viszonyok, bármilyen szempontból is határozzák meg őket a legközvetlenebbül az anyagi-technikai bázis lényegéből, természetéből, fejlettségéből adódó sajátosságok. Ha pedig a „technikai viszonyok" fogalmába csupán a technikai, anyagi eszközöknek éppen a társadalmi munkamegosztás által tagolt, specializált egységeinek, fajtáinak viszonyait sorolja, akkor ezeknek a közvetlen termelőerőkbe tartozásával nem mondott semmi újat, mert ezeket eddig is a termelőerők anyagi-technikai elemeinek tekintettük e szerepük betöltéséhez szükséges minden relációikkal együtt. De egyébként is lehet-e ilyen minden fajta emberi kapcsolatokból kiszűrt, technikai viszonyokat egyáltalán a társadalmi munkamegosztás lényegi elemének tekinteni? Ha viszont e technikai viszonyokat az emberek viszonyai közvetítik, tükrözik, úgy ezek már hamisítatlanul technikai-gazdasági relációk, s ezáltal beletartoznak a termelési viszony fogalmába is.

Ilyenformán a munkamegosztás e mesterkélt kettéosztásával nem sikerült a termelőerők és termelési viszonyok egymást kizáró merev szembeállítását meggyőzően feloldani, s a technikai-gazdasági viszonyok termelőerőkbe való sorolásának a szükségességét cáfolni. De erről a kiindulási pontról, mely az emberek közötti termelési viszony-kapcsolatok semmilyen formáját nem tudja egyben a termelőerők szerves részének is elképzelni, nem is lehet! Ezen a vonalon haladva előbb-utóbb egy csak *anyagi, technikai* elemekből s ezek holt viszonyaiból álló termelőerő kategóriához jutunk, mert „az embert" csak mint *társadalmi embert*, tehát eleven termelési kapcsolatokkal (kooperációval, munkamegosztással) egybeforrasztva lehet termelőerőnek tekinteni. S a termelési viszonyok rendszerén belül éppen a *technikai-gazdasági viszonyok* azok az elemek, melyek *ugyanazon realitásukban egyszerre egzisztálnak termelőerőként és termelési viszonyokként is.*

Ezért kell Szabó Kálmánnak már pár oldallal arrébb — amikor a technikai-gazdasági viszonyoknak a termelőerőkhöz és a termelési viszonyok társadalmi-gazdasági eleméhez való viszonyát, kapcsolatát akarja feltárni — akaratlanul is feladnia a termelőerőkből való teljes kizárásuk koncepcióját. „A technikai-gazdasági relációk a termelőerők és a társadalmi-gazdasági viszonyok (szűkebb értelembe vett termelési viszonyok) *kölcsönhatásának* a szférájába tartoznak. Ez kétségtelenül *felemás* helyzetet jelent mind a termelőerőkhöz, mind a társadalmi-gazdasági relációkhoz képest. (Kiemelés — Sz. L.) De erre hivatkozva nem lehet olyan álláspontot elfogadni, hogy a technikai-gazdasági kapcsolatok *pusztán* a termelőerőkön *belüli* kapcsolatok." (Uo. 38. o.)

Ebben a megfogalmazásban már lényegében megközelítette a valóságot, de ehhez fel is kellett adnia előző álláspontját, mert annak elismerése, hogy a technikai-gazdasági viszonyok *felemás* helyzetet foglalnak el a termelőerők és termelési viszonyok között, már annak elismerése is, hogy ugyanaz a technikai-gazdasági viszony *ez is, az is*, nem pedig csak *ez*, vagy csak *az*. S ugyancsak így értelmezhető az a megállapítás is, mely szerint csak azt az álláspontot nem lehet elfogadni, hogy a technikai-gazdasági kapcsolatok *pusztán* a termelőerőkön *belüli* kapcsolatok. Ez már legalább utat hagy az előtt a lehetőség előtt, hogy ha nem is „pusztán", de részben termelőerők is legyenek, míg előbb még amellett érvelt, hogy *pusztán* termelési viszony.

2. Egy másik következetlenség s így ellentmondás a társadalmi-gazdasági relációk általános meghatározása és egyes konkrétabb fajtáinak megjelölése között található. Általános meghatározása szerint ugyanis az effajta viszonyok a javak termelése folyamatában fennálló *társadalmi helyzetkülönbségek* alapján tagolt embercsoportok között szükségszerűen létrejövő gazdasági természetű relációkat ölelik fel. S a „társadalmi helyzetkülönbségek" eléggé tágan értelmezhető különbségein egészen konkrétan is osztálykülönbségeket jelöl meg. Ez világos, érthető, valóságban is megtalálható különbség a társadalom fejlődésének bizonyos fokain, s éppen ezért e meghatározást helyesnek is tartjuk. Mint már kifejtettük, termelési viszonyok objektive csak vala-

milyen szempontból elkülönült emberi, társadalmi egységek között keletkezhetnek, s ebben az esetben az osztálykülönbségek az élesebb vagy kevésbé éles tagolódás alapjai. No de ebből logikusan következik, hogy olyan helyzetben, mikor a *társadalmi helyzetben* különbség nem található (pl. ősközösségben és a kommunizmusban), hanem csak a „teljes egyenlőség viszonyainak" homogenitása, akkor szükségszerűen megszűnik a társadalmi-gazdasági viszonyok keletkezésének *objektív lehetősége*. Ezért nem érthető, hogy a kommunizmusban a „teljes egyenlőség viszonyai" miért társadalmi-gazdasági viszonyok, mikor ez éppen tagadása a társadalmi helyzetkülönbségekből származó egyenlőtlenségi viszonyoknak. Így tehát vagy a társadalmi-gazdasági viszonyok meghatározása nem helytálló, vagy ha igen, akkor a kommunizmus osztályoktól és társadalmi helyzetkülönbségektől mentes társadalmában nem lesznek ilyen viszonyok. Mi már leszögeztük, hogy a meghatározással értünk egyet, s első pillanatra bármennyire valószínűtlennek látszik is, határozottan ki kell mondanunk, hogy a kommunizmusban *megszűnnek a társadalmi-gazdasági viszonyok*. Annak okát, hogy Szabó Kálmán ezt még nem mondta ki ilyen határozottan — pedig kiindulási pontjából ez logikusan következnék —, megint csak abban látom, hogy kissé még kötötte az a felfogás, amely a termelési viszonyok ezen elemét tette a termelési viszonyok rendszerének egyedüli, alapvető, általános érvényű, jellegadó lényegévé. Ő, aki közvetlenül csak azt a szerényebb feladatot tűzte maga elé, hogy bebizonyítsa: a „klasszikus", „szűkebb értelemben vett termelési viszonyok" (azaz a társadalmi-gazdasági relációk) mellett a technikai-gazdasági viszonyok is beletartoznak a termelési viszonyokba — s ezt teljes sikerrel meg is tette! —, ezt a konzekvenciát még nem vonta le. Pedig ez a következtetés bizonyítja legnyilvánvalóbban a sztálini termelési viszony koncepció tarthatatlanságát, mely a termelőeszközök tulajdonformája által teremtett termelési viszonyokra szűkíti a termelési viszonyok rendszerét. Ugyanis, mint kimutattuk, a termelőeszközöknek nem minden tulajdonformája szül közvetlenül objektive termelési viszonyokat, hanem csak az olyan, amely valamilyen, a termelési folyamat alakulására aktív hatást gyakorló társadalmi elkülönültségeket, anyagi érdekellentéteket stb. hoz létre. Nos, a tulajdonnak történelmileg csupán a *magán- és csoport*formája játszik ilyen szerepet, s a teljesen kifejlett, össznépi formája ezt a funkciót elveszíti. A sztálini koncepcióból tehát egyenesen következik, hogy a kommunizmus felső fokán a termelési viszonyok rendszere is megszűnik létezni, s ezzel a politikai gazdaságtan tudománya is „elhal", mint az állam. Ez azonban nem fog bekövetkezni, mert a termelési viszonyok kezdettől fogva meglevő, hogy úgy mondjam a társadalmi termelési folyamattal történelmileg együtt „születő" eleme, a *technikai-gazdasági viszonyok* akkor is létezni fognak, sőt, fejlettségük, jelentőségük óriási mértékben megnő, s a *társadalmi termelési viszonyok rendszerének kizárólagos tartalmi elemévé változnak!* Mindezekből viszont az következik, hogy a termelési viszonyok történelmileg létező rendszerének legáltalánosabb érvényű s a termelési folyamat, a termelőerők funkcionálásának minden korban szükségszerű viszonyait a technikai-gazdasági relációk képezik, nem pedig a társadalmi-gazdaságiak. Arra a kérdésre tehát, hogy mi is a termelési viszonyok legáltalánosabban meghatározható fogalma, a következő választ adhatjuk: *Az embereknek és embercsoportoknak a társadalmi termelési folyamatban kialakuló gazdasági kapcsolatai, melyeknek két fő szféráját különböztethetjük meg:*

1. A társadalmi termelőerők anyagi, technikai elemeinek mindenkori fejlettsége által közvetlenül elkülönített és összekapcsolt emberek és embercsoportok viszonyai (munkamegosztás, kooperáció) — mint *általános érvényű* viszonyok;

2. valamint az anyagi javak (tevékenységek) *elsajátításának egyenlőtlensége* (magán- és csoporttulajdon) alapján közvetlenül elkülönült emberek és embercsoportok (osztályok) közötti gazdasági viszonyok — mint történelmileg meghatározott ideig létező *különleges* viszonyok.

A termelési viszonyok marxi kategóriájának tisztázása s a termelőerőkkel való kapcsolatának feltárása után most már világos, hogy a termelőerők szubjektív, emberi eleme csakis *társadalmi* ember, vagyis az *együttműködés és munkamegosztás termelési viszonyaival összekapcsolódó munkaerő lehet.*

A termelőerők kettős eleme — az anyagi és a személyi (szellemi) természetűek — csak objektív viszonyaik által egybekapcsolt egységükben, kölcsönös feltételezettségükben képesek azt az eleven „emberivé tett" „gyakorlati energiát eredményezni", mely a marxi értelemben vett termelőerő szerepét maradéktalanul betölti. A termelőerők valamennyi eleme csak ebben az egységes funkcionális hatásában alkothatja azt a produktív hatóerőt, amely — ugyancsak számtalan helyen határozottan leszögezett marxi álláspont szerint — *a munkatermelékenység* fokának is megszabó alapja. Éppen ezért a munkatermelékenység a legmegbízhatóbb mércéje a termelőerők mindenkori *hatékonyságának, fejlettségi színvonalának.* „Ez szintén csak más kifejezése a *munka társadalmi termelő-*

ereje egyre tartó *fejlődésének*, amely éppen *abban mutatkozik meg*, hogy a gépek és általában az állótőke fokozódó alkalmazásával azonos számú munkás azonos idő alatt, azaz *kevesebb munkával több nyers- és segédanyagot változtat át termékké.*" (Marx: A tőke III. köt. Bp. 1961. 222. o. Kiemelés — Sz. L.) A termelőerők fogalma tehát legáltalánosabban így határozható meg: *mindazok az anyagi és személyi (szellemi) tényezők és kölcsönös kapcsolataik (munkamegosztás, kooperáció), melyek a termelési folyamatban ható erők megszerzésében, kifejtésében s hatékonyságuk (termelékenységük) növelésében közvetlenül közreműködnek.*

A tudomány marxista értelmezése és termelőerői szerepe a termelőfolyamatban

„A tudomány" legáltalánosabb marxista értelmezése, meghatározása már sokkal egységesebb, mint a termelőerőké. Általánosan elfogadott marxista meghatározás szerint a tudomány a *természet, a társadalom, az emberi gondolkodás, megismerés objektív összefüggéseiről, törvényszerűségeiről felhalmozott ismeretek összessége, rendszere.* Ebből a meghatározásból következik, hogy ha a tudományt mint *folyamatot*, tudományos *tevékenységet* fogjuk fel, akkor tartalmának, céljának az *ismeretek* szerzését kell tekintenünk. Az addig ismeretlen törvények, összefüggések feltárását szokták *alkotó jellegűnek* tekinteni a már előzőleg feltárt ismeretek puszta elsajátításáért kifejtett ún. *„reprodukáló"* tevékenységgel szemben.

Egyetértés van tehát abban, hogy a tudomány önmagában véve *ismeret*, emberi tudati, szellemi termék, s mi is ebben az értelemben beszélünk róla a következőkben.

Hogyan válhat ez a szellemi produktum ugyanakkor a társadalom anyagi létalapját képező termelőfolyamat immanens belső tényezőjévé, termelőerővé?

Ez a kérdés lényege, és erre találjuk a legkülönbözőbb magyarázatokat is, melyek csak egyben egyeznek meg, abban tudniillik, hogy a tudománynak közvetlen termelőerővé kell válnia, tehát a termelőerőknek valamilyen módon be kell kebelezniök. De hogy hogyan, az már a termelőerők szerepéről, tartalmáról, a termelőfolyamat és a tudomány tartalmáról és határterületeiről vallott álláspontok különbözőségétől függ.

Bevezetőül tekintsük át röviden a tudomány és termelés kapcsolatának történelmi fejlődését.

Marx ismert munkameghatározásából közismert — s fentebb mi is utaltunk rá —, hogy termelőtevékenységről a természet tárgyainak, erőinek csak olyan hatásai, változásai esetén beszélhetünk, amelyekben a munkás a saját *célját* is megvalósítja, melynek tudatában van, s „amely törvényként meghatározza cselekvésének útját-módját, s amelynek alá kell rendelnie akaratát". (Marx: A tőke I. köt. Id. kiad. 171. o.)

Ebből nyilvánvalóan következik, hogy ilyen változtatásokra csak az teszi képessé a termelő embert, hogy mind a „megváltoztatandó", mind pedig e célra előző munkájával átalakított „megváltoztató" természeti jelenségek anyagi törvényszerűségeinek, tulajdonságainak, egymásra való hatásuk következményeinek stb. *ismeretével* már rendelkezik. S minthogy a termelés kezdeti történelmi szakaszában ezekre az ismeretekre az emberek a minden fizikai és szellemi energiájukat lekötő termelési gyakorlatban tettek szert, koruk ismeretanyaga döntő többségében a termelésben született, ezen belül nyert felhasználást, s így a legszorosabb, immanens termelőerői szerepe vitathatatlan.

Hogyan szakadt meg az emberi ismeretek és termelőerők e „született" egysége a társadalmi termelés történelmi fejlődésével?

A termelőerők fejlődésének mindenekelőtt a különválás objektív lehetőségét kellett megteremtenie. Ez a *terméktöbblet termelésének* színvonalán jött létre. A társadalom ekkor engedhette meg magának először, hogy *egy része mentesüljön a közvetlen anyagi termeléstől, s olyan ismeretekre tehessen szert, melyeket* a termelés adott hatékonysága mellett nem kellett felhasználnia léte biztosítására. S hogy a lehetőségből valóság is lett, annak közvetlen kiváltó okát már a termelési viszony rendszerében keressük. A termelőerők olyan fokú fejlettsége ugyanis, hogy terméktöbbletet lehetett termelni, a kizsákmányolás *lehetőségét* is megteremtette, ami ugyanakkor viszonylagos fejlettlenségük miatt szükségszerűen *valósággá is* vált. Ettől fogva a kizsákmányoló osztály a termelés valamennyi anyagi és szellemi tényezőjét csak olyan mértékben igyekezett fejleszteni, a közvetlen termelés hatékonyságának növelésére felhasználni, amilyen mértékben ezt *osztályérdeke* megkívánta. S minthogy a kizsákmányoló osztályok termeléshez fűzött érdekei mindig ellentmondásba kerültek (szűkebbek voltak) az egész társadalom érdekeivel, ez az emberi ismeret, a tudomány területén is oda vezetett, hogy művelése, eredménye kívül kerülhetett és maradhatott a közvetlen anyagi termelés folyamatán, önmagáért való kedvteléssé, szórakozássá válhatott, s eredményei a termelőerők fejlesztésére nézve elpazarlódtak vagy

haszontalan irányba fejlődtek stb. A termelőerők fejlődése ugyanis minden korban igényelte a tudomány tényleges eredményeinek teljesebb bekebelezését. Hiszen az emberi ismeretnek a termelőerőkben betöltött döntő jelentőségű szerepéből következik, hogy minőségileg, hatékonyság szempontjából nem fejlődhetnek az emberi ismeret, tudás növekedése nélkül. Amennyiben az adott termelési viszonyok ezt nem teszik lehetővé, azt mindenkor a termelőerők fejlődése sínyli meg.

Ez az általános összefüggés érvényesül különböző mértékben az egyes társadalmi formák konkrét viszonyai között is.

Az emberi ismeretszerzés termelésen kívüli önállósodásának már az első kizsákmányoló társadalomban, a rabszolgaságban megértek a feltételei, sőt ez a folyamat kezdeti formájában már végbe is ment. Az, hogy a rabszolgatartók anyagi létfeltételeiket az erőszakkal kisajátított terméktöbbletből az ezt létrehozó termelőfolyamatból való teljes kiszakadásuk ellenére is sokkal magasabb fokon tudták biztosítani, mint a terméktöbblet megtermelői, ismeretszerzésük jellegére is rányomta bélyegét. Ismeretszerzéssel az anyagi javak termelésének objektív igényeitől teljesen függetlenül, csupán időtöltésből, kedvtelésből is foglalkozhattak, s nem volt anyagi létszükségletük, hogy minden ismeretüket a termelés hatékonyságának növelésére használják.

A rabszolga, és ugyanúgy a feudális társadalmi formában tehát kétségtelenül találkozunk olyanokkal, akik a termeléstől teljesen elszigetelten fejtik ki tudományos tevékenységüket. A termelőerők azonban, főként a termelésben szerzett gyakorlati tapasztalatok alapján, s éppen ezért igen lassan, de fejlődnek.

Jelentős változás áll be a tudomány és termelés viszonyában a kapitalizmus kialakulásával, különösen a gépi termelés, az ipari forradalom kibontakozásával. A polgárság osztályérdeke a termelőerők fejlesztését kívánta meg, s a forradalmi fejlődés útja a termelőerők anyagi elemében a *gépi* termelésre való áttérés, a személyi elemeiben pedig a bonyolult *munkamegosztás*, a *fizikai és szellemi* munka fejlettebb fokú szétválása volt. Ezt a változást már Marx is részletesen elemzi: „Az ismeretek, az értelem és az akarat, amelyeket az önálló paraszt vagy kézműves, hacsak kis méretben is, de kifejleszt..., most már csak a műhely egésze számára szükségesek. A termelés szellemi potenciái az egyik oldalon kibővítik méretüket, mert sok oldalon eltűnnek. Amit a részmunkások elveszítenek, az *koncentrálódik* velük szemben a tőkében. 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." (Uo. 338. o.)

E marxi elemzés kétségtelenül megvilágítja, hogy a szellemi munka mennyire önállósul a tőkés termelőfolyamat fejlődésével, de semmiképen nem ad alapot arra, hogy a fizikai és a szellemi munkának a speciális tőkés felhasználásukban való szembekerülésükben lássuk a termelőerők anyagi tényezője és a tudomány mint szellemi tényező elválaszthatatlan egysége megbomlását a termelési folyamatban. Marx megállapítja ugyan, hogy a *tudomány* elválik, önállósul a „részmunkássá nyomorított" fizikai munkától, de ezzel egyáltalán nem szakítja ki a *termelőfolyamat* s így a *termelőerők szerves egységéből*, hiszen ebben az állapotában is félreérthetetlenül *„önálló termelőtényezőnek"* tekinti. Ezt azért kell hangsúlyozni, mert többen a szellemi és fizikai munka e speciális tőkés tulajdon- és termelési viszonyok alapján való szétválásában, elidegenedésében látják a tudományos ismereteknek a belső, közvetlen termelőerők szerepéből való *kikerülését* és valamiféle „közvetett termelőerővé" válását is. S ennek alapján a tőkés termelési viszonyok fennállásának teljes történelmi időszakára vonatkozóan elvileg tagadják — s ha következetesek, kell is tagadniok — a tudomány közvetlen termelőerővé válásának lehetőségét, tényét.

Valójában én éppen fordított következtetést tartok levonhatónak, megerősítve ezt Marx más ezzel kapcsolatos utalásaival is. Fentebb idézett megállapításaiban Marx éppen nem azt mondja, hogy a gépi termelésen nyugvó tőkés termelőerők funkcionálásához szükséges *szellemi tényező* egészében csökkenne, hanem csak az egyik oldalon (a részmunkássá alacsonyított fizikai munkások oldalán) való csökkenéséről beszél, hangsúlyozva, hogy a *másik* oldalon ugyanakkor *megnövekszik*, túlnő a gyakorlat közben elsajátítható ismeretek színvonalán, s ezért ennek a szellemi tényezőnek szerepét csak olyan munkások tudják betölteni, akik leválnak a fizikai munkától, és már tudományos szintű ismeretekkel rendelkeznek. Ezzel a tudományt, a tudományos szintű ismeretekkel rendelkező szellemi tényezőt képviselő munkaerő elemet egyáltalán nem rekesztette ki

az adott szintű termelőerők szükségszerű, közvetlen, funkcionáló elemeiből, egységéből, hanem csupán ezen belüli önállósodására mutat rá. A termelőerők a gépi fejlettségük színvonalán nemhogy kirekesztették volna a tudományt szerves egységükből, hanem mint a Tőkében Marx ugyancsak rámutat, „a termelés a *technológiai tudományának* általános alapjaira helyezkedik", vagyis most kebelezte csak be nélkülözhetetlenül, közvetlenül. A kölcsönhatás másik oldalára is rámutatva már az is kiderül, hogy ugyanakkor a termelőerők fejlődésének a technológiai tudományok iránti igénye halaszthatatlanul ki is fejleszti ezt a tudományt. „A nagyipar elve, hogy minden termelési folyamatot, önmagában és mindenekelőtt az emberi kézre való minden tekintet nélkül, összetevő elemeivé oldjon fel, megteremtette a *technológia* egészen modern *tudományát*." (Uo. 453. o. Kiemelés — Sz. L.) S a Tőke nyersfogalmazványában egy más összefüggéssel kapcsolatban ugyancsak ezt a tényt erősíti meg, mikor így fogalmaz: „Az állandó tőke — lényegében a technika — fejlettsége megmutatja, milyen mértékben vált az általános tudás *közvetlen termelőerővé*." (Marx: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Moskau 1939. 594. o. Idézi: Sándor Pál „A tudomány termelőerővé válása" c. cikkében. M. M. Tájékoztató, 1963 (V. sz. 76. o.)

Mindezen világos megfogalmazások fényében képtelenség azt állítani, hogy a tudomány közvetlen termelőerővé válásának *tényét* Marx a kapitalizmusban lehetetlennek tartotta, sőt szerinte lényegében éppen ekkor következett volna be kívül kerülése. Ellenkezőleg: éppen arra mutat rá, hogy bizonyos mértékben már a kapitalizmusban halaszthatatlanná vált a tudománynak — elsősorban a természettudománynak — a termelőerőkben való fokozott bekebelezése, s csak ezáltal, kölcsönös feltételezettségükben, kölcsönhatásukban voltak képesek forradalmi gyorsasággal fejlődni. A tőkés termelési viszonyok haladó jellege, a tőkések osztályérdeke ekkor nagy mértékben elősegítette e folyamatot.

Amire viszont Marx, idézett fejtegetéseiben, nyomatékosan rámutatott, az a tudománynak a termelőerőkön belül *megváltozott társadalmi-gazdasági helyzete*, amelyet már mint *önállósodott szellemi tényező* tölt be a *tőkés jellegű* termelési folyamatban. A tőkés termelés előtt minden munkaerő még mint fizikai munkaerejétől elválaszthatatlan sajátjával rendelkezett a termelőerők szellemi tényezőivel is, amelyek ekkor még teljességükben a termelési tapasztalatra, gyakorlatra szorítkoztak. Amikor azonban az átlagmunkástól mint fizikai munkástól e szellemi tényező magasabb, tudományos színvonalú eleme elvált, s önálló „személyiséget" is nyert, a tőke ebben a pillanatban úgyanúgy „tőkésítette", a fizikai munkásoktól kisajátította, „elidegenítette", a munkás feletti hatalmának eszközévé tette, mint a *termelőerők anyagi elemeit*. A tőkés termelés átlagmunkása, „a munkaerő" így sokkal „szegényebb" s ezzel kiszolgáltatottabb is lett, míg ugyanakkor a tőke e legjelentősebb szellemi tényezővel is gazdagodott, s hatalmát még teljesebbé tette a munkások felett. A tudományt persze csak művelőinek személyén keresztül lehet a tőkének kisajátítania, s ezt úgy éri el, hogy a tudomány embereit is megvásárolja, „bérmunkássá" teszi. Mint a Kommunista Kiáltványban olvashatjuk, a burzsoázia „fizetett bérmunkássá változtatja az orvost, a jogászt, a papot, a költőt, a *tudomány embereit*".

De a „tudomány emberének" mint „bérmunkásnak" egészen más a társadalmi, gazdasági helyzete, mint a fizikai munkásnak. E különbségre Marx W. Thompson sorainak helyeslő idézésével mutat rá: „A tudás embere és a termelő munkás messze el vannak választva egymástól, és a tudomány, ahelyett, hogy a munkás kezében a munkás saját termelőerőit őneki magának szaporítaná, csaknem mindenütt szembefordult vele... Az ismeret olyan szerszámmá lesz, mely alkalmas arra, hogy a munkától elválasszák, és vele szembeszegezzék." (Uo. 339. o.)

E marxi fejtegetésekből két megállapítás szűrhető le:

1. A tudomány közvetlen termelőerővé válása, bekebelezése a tőkés termelésben született mechanikai gépi, nagyipari termelés fokán *objektív szükségszerűséggel megindúló történelmi folyamat*. Meghatározott mértékű egységesülésüket az általunk „technikai-gazdasági relációknak" nevezett összefüggések teszik erőteljesebben szükségessé.

2. Ugyanakkor, mikor a termelőerők és tudomány a termelőerők funkcionálásában szükségszerűen homogénné válik, fokozottabban egységesül, társadalmi-gazdasági szempontból egy *ellenkező, differenciálódási* folyamat megy végbe. Az ti., hogy a szellemi termelőerői tényező tudománnyá önállósodott része leválik a közönséges munkásról, a tőkések sajátjává válik, s ellentmondásosan ugyan, de az ő hatalmukat növeli.

Ez a fajta differenciálódás, szétválás azonban egyáltalán nem tagadja, s nem akadályozza meg a tudományos szintű *szellemi tényező közvetlen termelőerői funkcióját*, csupán szükségszerű egyesítésük *sajátos, tőkés* társadalmi-gazdasági viszonyok közötti

módját mutatja meg. Hiszen ha a tudománynak a munkástól való elidegenedése s a tőke hatalmába való kerülése jelentené a *közvetlen termelőerőkből való kiszakadását* s valamiféle „közvetett termelőerővé" válását, akkor ezen a címen a *termelőerők anyagi elemeinek közvetlen termelőerői funkcióját is tagadnunk kellene*, mert ezek is ugyanúgy a munkástól elidegenített, vele szembehelyezett *tőkés tulajdon, a tőke munka feletti hatalmának eszközei!* A termelőerők általános érvényű marxi lényegi meghatározásánál viszont láthattuk, hogy ezt a szerepüket csak anyagi, személyi, szellemi tényezőiknek társadalmilag megfelelően egybekapcsolt funkcionális *egységében* tudják betölteni, s e lényegükön nem változtat semmit, hogy ez az egyesülés milyen konkrét társadalmi formákban, kiknek a tulajdonaként megy végbe. A termelőerők működése szempontjából csak az nélkülözhetetlen, hogy minden szükséges elemüket egyesítsék. Ennek az objektivitásnak kénytelen a tőkés eleget tenni, mikor a fizikai munkást és a tudomány emberét osztályérdekeinek szükséges mértékéig *megvásárolja*, hogy mostmár mindkettőt egységes tulajdona, célja alapján a termelőerők harmonikus elemeivé változtathassa.

Már az eddig felvetett problémákból is kirajzolódik, hogy a napjainkban szükséges változás pontos tartalmának feltárása — mely változást, Marx szóhasználata alapján, legtömörebben a tudomány *„közvetlen"* termelőerővé válásában jelölnek meg — perdöntővé teszi az e változás mögött meghúzódó folyamat pontos körülhatárolását, egységes értelmezését is.

Sokan ugyanis a „közvetlen termelőerővé" még nem vált tudományt „közvetett termelőerőnek" tekintik, s ezzel a tudományt lényegében addig is termelőerőnek minősítik, amíg az anyagi termelés valóságos folyamatában még semmi szerepet sem játszik. Így a változás tartalmilag leszűkül, mert hiszen a tudomány, az ismeret — bármilyen körülmények között is — eleve termelőerőnek születik, csak éppen „közvetettnek", s nincs más feladatunk, mint „közvetlenné" tenni ! E felfogás tarthatatlansága a marxi termelőerők előzőkben kifejtett szerepéből és lényegéből világosan kiderül. Termelőerőknek Marx szigorúan csak a termelő *folyamatban ténylegesen, szükségszerűen* funkcionáló anyagi és szellemi tényezőket ismeri el, s e folyamaton kívül csak *lehetőségükben, potenciálisan* „termelőerők". Amíg viszont ezen kívül maradnak, lényegüket tekintve nem beszélhetünk *termelőerőkről, sem „közvetettekről"*, *sem „közvetlenekről"*. Következésképpen a *„közvetlenné"* válás alatt Marx a tudomány esetében is azt a minőségi ugrást jelöli meg, hogy belép a termelési folyamatba, s ezzel külsőből immanenssé, tehát legközvetlenebbé válik, a termelőerők új minőségévé lényegül át.

Igen gyakran azonos értelemben használjuk valamely dolog új minőséggé válását és közvetlenné válását, s Marx is ebben az értelemben használja. Ez nemcsak az e kérdéssel kapcsolatosan kifejtett koncepciójából következik, hanem konkrét terminológiájából is, mert a „közvetlen termelőerők" ellentétes alternatívájaként sohasem említ „közvetett termelőerőt".

Nem a tudomány *„közvetett termelőerő"* voltának *„közvetlenné"* válása a változás tartalma, hanem az, hogy a tudomány *nem termelőerőből termelőerővé válik!* Vagyis a tudomány a termelőerőkhöz való viszonyában egyébként csak tiszta formájában mint önálló *ismeret, tudományrendszer* létezik, s *termelőerővé mint új minőséggé annyiban változik, amennyiben az anyagi termelőfolyamatban közvetlen felhasználást nyert.* Az emberi ismeret, tudás, tudomány termelőerővé válásának minden termelési módban ez az *egyedül objektive lehetséges módja*, akár önálló tudományos apparátusban „termelték" az új ismereteket, akár pedig az anyagi javak termelésének gyakorlata közben.

A termelőfolyamat tartalmi határai

Eddigi fejtegetéseinkből ahhoz az eredményhez jutottunk, hogy termelőerőről — s így a tudomány közvetlen termelőerővé válásáról is — csak az anyagi javak termelésében betöltött funkció esetén beszélhetünk. Döntő jelentőségű tehát, hogy *hol is vonjuk meg a termelőfolyamat határait*, hiszen a közvetlenség, az, hogy a tudomány a folyamaton belül van-e vagy kívüle, csak így dönthető el. Ez nagyon bonyolult feladat. Az egyszerűbb formájában megismert munkafolyamat szerves és elválaszthatatlan mozzanatainak *egysége* ugyanis most már nem olyan nyilvánvaló — és így nem is olyan könnyen felismerhető —, mert a *térben, időben* sokkal több önállósodott részre bomló alapmozzanat közötti kapcsolat is *hatványozottan* bonyolúltabbá, többoldalúvá válik.

A *közvetlenségen*, szerves egységen ezért sohasem tér- vagy időbeli összetartozást kell helyesen értenünk, hanem kizárólag egy *adott használati érték termelőfolyamatának olyan szerves egységbe való tartozást, mely nélkül a termelőfolyamat az adott technikai, társadalmi termelési színvonalon nem vagy csak tökéletlenül valósulhatna meg.* Amíg ugyanis

a munkát csak a legegyszerűbb mozzanatait tartalmazó formában fogjuk fel, fel sem merül a *közvetlenség* kihangsúlyozásának szükségessége, mert az annyira evidens. Senkinek sem jut eszébe a legkisebb mértékben sem kétségbevonni, hogy a munka tárgyának, eszközének s az ember céltudatos tevékenységének az eleven munkafolyamatban közvetlenül kell jelen lenniök s funkcionálniok, hiszen éppen az eleven munkafolyamatban betöltött ezen sajátos szerepük teszi őket azzá, amik!

Egészen másképp alakul azonban a helyzet, amikor a termelőerők fejlődése által kiváltott társadalmasítás, munkamegosztás és kooperáció fokozódása következtében az egyes munkafolyamatok, termelőfolyamatok részeikben összehasonlíthatatlanul *differenciáltabbá*, de egészükben éppen ezért *összetettebbé*, mennyiségileg térben, időben *kiszélesedettebbé*, s másfajta termelési folyamatokkal is bonyolultabban *összefonódottabbá* válnak. Hiszen egy *késztermék* előállításának valamennyi résztermékét, rész munkafolyamatait több, sokszor egymástól távol eső üzemben merőben eltérő szervezeti formákban, más-más munkások, egymástól elütő jellegű munkával stb. végzik. Így egy-egy rész csak több lépcsőfok, áttétel után kerül abba a befejező munkafolyamatba, amelyből: „... mint kész *létfenntartási eszköz* vagy kész *munkaeszköz* kerül ki". (Uo. 175. o.) Nyilvánvaló azonban, hogy a kész termék létrejötte szempontjából nemcsak a befejező munkamozzanatai *közvetlenül* szükségszerűek, hanem az egymásba kapcsolódó munkafolyamatoknak *minden olyan láncszeme* — bármilyen távol is essenek egymástól térben, időben —, amelyet az adott használati érték létrejötte szempontjából az adott társadalmi termelőerő *„technikai szükségességgé" tesz*, s szerves részét képezi a „társadalmi összmunkának".

Ennek alapján egy adott munkafolyamat egészében *közvetlenül* szükségesnek kell tekintenünk magukat a munkafolyamatok részeit, de ugyanígy az e részeket szerves egységbe, harmóniába fogó *szervező, kooperatív* tevékenységet is. Erre Marx konkrétan is utal: „A gépi berendezés... csak a közvetlenül társadalmasított, vagyis *közös* munka kezében funkcionál. A munkafolyamat *kooperatív jellege* most tehát *technikai szükségességgé lesz*, amelyet *maga a munkaeszköz természete* diktál." (Uo. 360. o.)

S a korunkban megvalósuló *tudományos-technikai forradalom* éppen a munka- és termelőfolyamat tartalmában, viszonyaiban (s így térbeli, időbeli határaikban is) idézett elő olyan változást, minőségi és mennyiségi gazdagodást, kiteljesedést, mely a tudományok *döntő többségének e folyamatok belső, közvetlen szerves részeként* való funkcionálásának nemcsak *lehetőségét* teremti meg, hanem *megvalósítását is halaszthatatlan történelmi szükségszerűséggé teszi*.

E helyt nincs módunkban e tudományos-technikai forradalom tartalmát ismertetni,[2] de legjellemzőbb megnyilvánulásainak puszta felsorolása — villamosítás, atomenergia, kemizálás, automatizálás stb. — is meggyőz bennünket a munka- és termelőfaolymat tartalmában, az emberrel szembeni igényében bekövetkezett forradalmi változásról is.

A változás tartalma lényegében abban áll, hogy egyrészt egy kész termék teljes termelési folyamatát még szélesebben differenciálja a társadalmi munkamegosztás, s lényegesen megváltozik az egyes fázisokban az ember szerepe. Az automatizált, a központi vezérlésű termelésben egyre inkább gépek veszik át az ember szerepét, különösen az ún. *„gyártási"*, *„végrehajtási"* fázisokban, melyekbe Nyilas József felosztása szerint az előírt munkaműveletek végrehajtását és ennek közvetlen irányítását, a munkatárgy egyes műveletek közötti szállítását s az egyes műveletek és késztermékek minőségének ellenőrzését soroljuk. Ebben a fázisban már a szellemi munka ismétlődő mechanizálható részét is „elgépesítik", s mint Nyilas József megjegyezi, az ember a „két kezének termékeit szinte értelmes lényként állítja saját szolgálatába". (Haász: Id. mű, I. köt. 317. o.)

Más oldalról ugyanakkor, s éppen ennek érdekében rendkívül nagy mértékben kiszélesedik, a teljes termelési folyamat immanens *szerves részévé* válik az ún. *elméleti kutató, tervező, szervező*, valamint *gyártáselőkészítő* és — *szervező szakasz*, melyekben az ember *személyes* „eleven" munkatevékenysége már nemcsak hogy nélkülözhetetlen, hanem jelentősége hatványozottan megnő. A termelőfolyamaton belüli munkamegosztás ugyanis döntően ezekbe a fázisokba koncentrálta a termelés szellemi elemének azt a csak *alkotó gondolkodással*, ismeretszerzéssel megoldható részét, amelyet sohasem lehet gépesíteni, reprodukáló „rutinunkává" tenni, s épp ezért ezeket az embernek mindig mint

[2] Részletesen lásd: Nyilas József tanulmányát Haász „Korunk kapitalizmusa" c. gyűjteményes munka I. kötetében. Közgazdaági és Jogi Könyvkiadó, 1964. 93. o.

„eleven" személyes munkát kell kifejtenie. Ez a szellemi munka a termelőerők, a technika forradalmasodott színvonalán olyan magas igényű, hogy csak korunk legmagasabb szintű tudományos ismereteivel, kutatási eszközeivel, módszereivel, eljárásaival folytatott tevékenységgel, tehát hamisítatlanul *tudományos tevékenységgel* lehet elvégezni. S ha ehhez hozzávesszük még a tudományos munka eszközeiben végbement fejlődést — hogy ti. jelentős eredményeket csak ipari jellegű és méretű berendezésekkel folytatott kísérletekkel érhetnek el[3] —, világosan látható, hogy a „hűtlenné vált két testvér" *„külön útakon" járásának lehetősége megszűnt, s ismét közös „szülőjükben", a termelési folyamatban egyesülve tudják csak önnön fejlődésüket biztosítani, s történelmi hivatásukat teljesen betölteni.* A tudományos-technikai forradalom termelőerői tehát annyira szoros, állandó jellegű, folyamatos kapcsolatot igényelnek a tudománnyal, hogy *mint folyamatot, azaz tudományos eleven tevékenységet* is döntő mértékben magukba olvasztják. A tudomány közvetlen termelőerővé válásának ez a módja sokkal hatékonyabb mint az a régi mód, amikor egy adott termelési folyamat szervezeti egységétől teljesen kívülálló, önállóan működő tudományos kutatás produkált olyan megismerési eredményeket, melyeket előbb vagy utóbb valamilyen megvalósult termelőfolyamat be is kebelezett, közvetlen *termelőerővé* tett, s ezzel utólagosan produktív munkának elismertette. Ez mint *„tudományos holt munka"* kívülről került bele a termelési folyamatba. A mai kapcsolatnál viszont mint „tudományos eleven munka" alkotja az adott újratermelési folyamat teljes megvalósulásának nélkülözhetetlenül szerves részét. Így pl. ha a közvetlen termelőerőként működő — „csak ismereteket termelő" — üzemegységek (pl. tudományos kutató intézetek) résztermése szintén mint tisztán képletekben, leírásokban, rajzokban stb. testet öltő *„szellemi holtmunka"*, „szellemi alkatrész" kerül is a következő termelési fázisba (pl. az alapkutató vagy a tervezőszerkesztő vállalattól a gyártási üzemekbe), ez már különbözik az előbbitől abban, hogy már az őt alkotó *tudományos tevékenységet* is az adott termék *össz-eleven* munkafolyamatának szerves részeként fejtették ki. S hogy mi e különbségnek gyakorlati jelentősége? E különbségből adódott az a lehetőség, hogy a tudomány egésze öncélúvá, szerzett ismeretei nagy része hosszú időre vagy örökre haszontalanná válhassék, s csak egy része realizálódhassék a termelésben, esetlegesen, utólagosan stb. S mint láttuk, a kizsákmányoláson nyugvó osztályérdekek a tudomány fejlesztésében ilyen tendenciákat is szülnek. A tudományos tevékenységet viszont éppen a termelési folyamaton belüli helyzete kényszeríti arra, hogy mindazon tudományágakban, amelyek már ma is és a közeljövőben — Sándor Pál szavai szerint — „termelőerővé válásra érettek", az *alapkutatástól* kezdve a fejlesztésig és alkalmazásig egyaránt a *termelés legégetőbb feladatait oldják meg.* Ezért jelenik meg korunkban a termelőerőknek az az objektív követelménye, hogy a tudományt egyre koncentráltabban, teljesebben fejlesszék és hasznosítsák. Nyilván fennáll tehát ez az igény a mai fejlett tőkés országokban is, s addig a mértékig, míg termelési viszonyai, osztályérdekeik lehetővé teszik, ők is eleget tesznek e követelménynek. A tudomány tehát ott is egyre nagyobb mértékben közvetlen termelőerővé válik. Hiszen akkor, amikor a hatalmas magánmonopóliumok korszerű tudományos kutatóapparátusokat szerveznek — nyilván nem annak a kutatására, hogy hány angyal fér el egy gombostű fején —, képtelenség volna ezt tagadni, s azt állítani, hogy ez csak a szocialista, kommunista viszonyok sajátossága. A tőkés társadalom osztályérdekei ugyanakkor lényegükből folyó korlátot is állítanak e folyamat teljessé válása elé, mégha jelentős előrehaladást érnek is el.

Mi tehát e folyamatnak az a kimondottan „szocialista jellege", amely miatt megvalósítását a szocializmus, kommunizmus építésének döntő feladatai között soroljuk fel?

Az, hogy csak a szocialista, kommunista termelési viszonyok, az össztársadalmi célok alkalmasak a *termelőerők fejlődésének, felhasználási céljainak, tervszerű szervezésének olyan magasfokú társadalmasítottságára,* melyben e követelmény *teljessé tétele, uralkodóvá válása össztársadalmi* méretekben objektive lehetséges. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a szocializmus fejlődésének adott szakaszában nem találkoznánk retardáló momentumokkal.

Vagyis a *minőségi* ugrást az a *mennyiségi* növekedés eredményezi, hogy (az ismeretszerzés) tudomány és termelőerők történelem folyamán megbomlott egységének már előzőleg megindult magasabb szintű helyreállítási folyamata mennyiségileg *most jut túlsúlyra.* A rendkívül kiszélesedett s szervezésében bonyolúltabbá vált termelési folyamat a szocializmusban, a kommunizmusban kebelezi be a tudományok döntő több-

[3] Az ilyen jellegű összefüggéseket és hasonlóságokat kitünően és részletesen elemzi Pirityi Ottó «A tudomány termelőerővé válásának folyamata» című cikkében. (Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 5. sz.)

ségét (pl. a közgazdaságtudományt mint társadalomtudományt is), a tudomány újonnan létrehozott ágait olyan elválaszthatatlan szerves részévé, mely nélkül a termelés nem tudja betölteni a *szocialista, kommunista társadalom* anyagi létfeltételei biztosításának feladatát.

Szilágyi László

A társadalom gazdasági szerkezete elemzésének módszeréhez

A szerkezet és elemei kapcsolatának általános kérdései

A valóság legkülönbözőbb területein fellelhető szerkezeti jellegzetességek vizsgálata mind a szaktudományi, mind pedig a filozófiai kutatómunkában egyre inkább előtérbe kerül.[1] Dolgozatunk első részének célja a hivatkozott munkák tényanyagából levont azon elméleti következtetések összegezése, rendszerezése, amelyek filozófiai-módszertani, megközelítési szempontokként a társadalom gazdasági szerkezetének elemzésénél is alkalmazhatók.

A szóban forgó munkák alapján *a szerkezetet a jelenség elemi folyamatait minőségileg meghatározott egységes egésszé összefogó, egymással korrelációs viszonyban levő törvények összességének tekinthetjük.*

A komponensek és rendszerük, az egész jelenség között funkcionális különbség van.

A jelenség, melyet a szerkezet más képződményektől eltérő egységgé formál, individuális jelleggel bír, s viszonylagosan elhatárolódik a külső környezettől. Az „egész" meghatározott feltételek mellett egy magasabbrendű egység komponensévé válhat.

A szerkezeti törvények a láncszerű kauzalitás formájában végbemenő folyamatokat összekapcsolják, egymással korrelatív viszonyba hozzák, ekkor már nem az elemi folyamatok egyes belső *komponenseinek, láncszemeinek egymásutánisága,* hanem e folyamatok *egészeinek egymásmellettisége* dominál.

Az elemi folyamatok a hozzájuk viszonyítva statikus szerkezethez képest dinamikus jellegűek.

Az *elemi folyamatok,* dinamikus jellegük alapján, a jelenség *intenzív, belső oldalát* alkotják az *extenzív, külső* szerkezeti *oldallal* szemben, amely — befelé hatva — a folyamatokat egységesítve hatásukat más jelenségek felé közvetíti, illetőleg megszabja, hogy a más jelenségek felől érkező hatások milyen befolyást gyakorolhatnak az adott jelenségre.

A jelenség külső, szerkezeti oldalánál elvileg, funkciója alapján megkülönböztethetjük egyrészt a *belső szerkezeti formát:* a haterogén komponenseket egységes egésszé formáló, mintegy a burkukat, mozgási szférájukat képező törvényszerű összefüggések belső, korrelációs síkját, másrészt a *külső szerkezeti formát,* amely a törvényszerű összefüggéseknek az adott szerkezet más egész szerkezetekkel való kapcsolatát közvetítő külső síkja.[2]

Az elemek és a szerkezet együttese, az egész jelenség tartalom és forma ellentmondásos egysége. A jelenség adott konkrét minőségi jellegének meghatározottsága jelenség külső oldalának belső szerkezeti formája funkciójából, e jelleg kibontakoztatása és átalakulása (tehát az adott minőség *végső fokon* való determinálása) az elemek az egész jelenség tartalma funkciójából adódik.

Az elemeknek, illetve a szerkezetnek tehát az időbeli változékonyság-állandóság vonatkozásában is eltérő szerepük van, az egész jelenségen belül.

Ha egészen általánosságban vizsgáljuk ezt a kérdést, úgy tűnik, hogy az elemek (a komponenseken belüli összefüggések) változékonyabbak, mint a szerkezet — vagyis mint a komponenseket egésszé összefogó korrelációs kapcsolatok együttese —, hiszen

[1] L. pl. Mészáros Béla—Pécsi Tibor: A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban. Magyar Filozófiai Szemle 1964/1.; Erdey-Gruz Tibor: A világ anyagi szerkezete, Akadémiai Kiadó, 1965.; В. И. Свидерский: О диалектике элементов и структуры. Соцекгиз 1962.; В. Г. Афанасьев: Проблема щелостности в философии и биологии. Изд. «Мысль» 1964.

[2] A „belső" és „külső oldal", valamint a „belső" és „külsőforma" elnvezéseséket a jelenség és szerkezet különböző aspektusainak és — a jelenség egésze szempontjából — eltérő funkcióinak feltételes jelölésére alkalmazzuk ezek fogalmi megkülönböztetése céljából.

ennek változása végső soron az elemek átalakulásából ered. A szerkezeti átalakulást ugyanis általában megelőzi egyes elemek *teljes* megszűnte, más elemek egyes *mozzanatainak* átalakulása, valamint az elemek közötti összefüggések módosulása. Ez azonban csak a jelenség *mennyiségi* átalakulásának időszakában van így. A jelenség *minőségi* átalakulásakor az elemeket *szerkezetté összefogó törvények* alakulnak át viszonylag gyorsan és gyökeresen. A kialakult szerkezet azután visszahat a nem vagy nem teljesen módosult elemekre.

A különböző szerkezetek közötti kapcsolatok kétfélék. A strukturális kapcsolatok különböző szerkezeti egészeket, a kommunikációs kapcsolatok a különböző szerkezeti egészeknek az elemeit közvetlenül fűzik össze.[3] Ezeken keresztül *közvetve* természetesen a szerkezeti egészek is kapcsolatba kerülnek egymással. Az egymással struktúrálisan — egészként — kapcsolatban álló szerkezetek elemei között egyidejűleg többnyire kommunikációs kapcsolatok is fennállnak.

A termelési viszonyok összessége mint szerkezet

Tekintsük ezek után át a társadalmi gazdaság néhány fontosabb szerkezeti jellegzetességét. Elemzésünknél — felhasználva a klasszikusok útmutatását, akik a társadalmi gazdaságot mint szerkezetet vizsgálták — vizsgálatunk tárgyának objektív adottságaiból indulunk ki, a szerkezetekre általánosságban jellemző, eddigiekben vázolt jellegzetességeket csak megközelítési módszerül alkalmazzuk.

Arról, hogy a társadalom gazdasági szerkezetét a termelési viszonyok összessége alkotja, kettős értelemben beszélhetünk:

Egyrészt a gazdasági szerkezetben részt vesznek az összes jelenlevő termelési viszonyok, viszonytípusok. Pl. a feudalizmus végén a kapitalista termelési viszonyok csírái, a kapitalizmus elején a feudalizmus maradványai, vagy a jelenkori kapitalizmus számos országában egymás mellett találhatók a monopolkapitalista, a kisárutermelői, a munkásszövetkezeti, a paraszti szövetkezeti szektor és az ezeknek megfelelő termelési viszonyok. Ezek konkrét együttese, heterogén egysége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, melynek jellegét mindenkor az *uralkodó* termelési viszonytípus determinálja.

Másrészt minden termelési *viszony típus* termelési viszony részekből tevődik össze. Ezek a következők:

1. Tulajdonviszonyok. (Össztársadalmi szintű tagozódás és kapcsolat a nagy társadalmi csoportok (osztályok stb.) között a termelési eszközökhöz fűződő kapcsolatuk jellege alapján.)
2. Társadalmi munkaviszonyok. (A munka társadalmi szervezete.)
3. Elosztási viszonyok. (A termelt *érték* elosztásának aránya különböző nagy társadalmi csoportok (osztályok stb.) között.

A *tulajdon-* és az *elosztási* viszonyok fogalmát az általánosan alkalmazott értelmükben használom. *A társadalmi munkaviszonyokon* az individuumok közötti technikai-gazdasági viszonyok össztársadalmi szintű — csoport- és osztályviszonyok szintjén való — integrálódását értem.

E három alkotórész *egysége* az a gazdasági váz, amely a társadalom osztályait, csoportjait egymástól elhatárolja, és ugyanakkor egymással viszonyba, kapcsolatba hozza. Több termelési viszony típus esetén a gazdasági szerkezet a benne résztvevő valamennyi termelési viszony típus alkotórészeinek, elemeinek integrálódásából jön létre.

A gazdasági szerkezet *elemei* a termelési viszonyok legkisebb mozzanatai, a társadalom gazdasági szerkezete végső soron ezeknek az integrálódása. Ezek a következők:

1. Az individuális (technikai) munkaviszonyok, ideértve a tudományos tevékenységet is. (A munkatevékenység egyének közötti azon felosztása és kooperálása, amelynek módját e tevékenység tárgya határozza meg.)
2. Az individuális csere-elosztási kapcsolatok (individuumok, vagy közvetlenül individuumok és valamely meghatározott gazdasági egység — pl. vállalat — közötti kapcsolatok, amelyeknek eredményeként az individuum fogyasztás célját szolgáló termékhez jut).
3. Az individuális tulajdonviszonyokat. (Egy gazdasági egységet alkotó termelési eszközök tulajdonából közvetlenül adódó gazdasági kapcsolatok.)

[3] A kommunikációs és strukturális kapcsolatok közötti különbséget nem szabad abszolutizálni. Egy bizonyos fokon — intenzitáson vagy kapcsolati sokrétűségen — túl a kommunikációs kapcsolatok strukturálissá válnak, s — közvetve — strukturális változást idézhetnek elő.

A termelési viszonyok alkotórészei és a társadalmi gazdaság szerkezeti elemei eltérő felsorolásában az adott összefüggésben való eltérő fontosságuk jut kifejezésre.

A társadalmi munkaviszonyok és a technikai munkaviszonyok közötti különbséget fontos hansúlyoznunk, mert míg a technikai munkamegosztás fogalmán az individuumok között a technikai tevékenység tárgyából fakadó kapcsolatokat értjük, melyeket egy-egy gazdasági egységen belül osztálytársadalmakban közvetlenül az *individuális* magántulajdon egyesít, addig a társadalmi munkamegosztás a különböző tevékenységfajták össztársadalmi szintetizálódása révén jön létre, és szocialis meghatározottságú, mivel a társadalmi szintű tulajdonviszonyokkal és (osztálytársadalmakban) a társadalom osztálytagozódásával közvetlenül függ össze.[4] Az, hogy valaki a társadalmi termelés adott rendszerének melyik szférájában tevékenykedik — pl. hogy tőkés vagy munká-e — , a tulajdonviszonyok által eleve meghatározott. De az, hogy ezen az általános meghatározottságon belül milyen konkrét munkát végez, pl. esztergályos-e vagy műszerész, közvetlenül elsősorban az adott technikai és gazdasági feltételektől, másodsorban az individuum képzettségétől és — több-kevesebb mértékben — egyéni szándékától is függ.

A társadalmi munkaviszonyok kialakulásában *nemcsak* a technikai munkaviszonyok vesznek részt,[5] hanem a társadalmi-gazdasági szerkezet többi elemei (az individuális tulajdon-csere-elosztás és az ezeket társadalmi szintre emelő forgalmi folyamatok) is, bennük valamilyen módon a társadalom minden egyes tagjának részt kell vennie, akik az összes elemek között kapcsolatot létesítenek. Ez pedig azt is jelenti, hogy az individuumok tevékenységében realizálódó csere-forgalmi folyamatok révén a társadalmi-gazdasági szerkezet, összes elemei kapcsolatba kerülnek egymással, egységgé formálódnak, és így alakítják ki mind a társadalmi munkaviszonyokat, mind a termelési viszonyok többi alkotórészét. Az azonban, hogy az elemekből konkrétan milyen társadalmi-gazdasági szerkezet jön létre, függ a más társadalmi szerkezetektől (pl. a felépítménytől) is.

A marxizmus klasszikusai a társadalmi-gazdasági szerkezet elemei között már korai műveikben is különös jelentőséget tulajdonítottak a munkamegosztás során létrejövő viszonyoknak, amelyeknek fejlődését közvetlenül a termelőerők — mint e fejlődést közvetlenül determináló tényező — módosulása, átlakulása határozza meg: „A munka megosztásának különböző fokai a tulajdon megannyi különböző formáját jelentik; vagyis a munka megosztásának mindenkori foka meghatározza az egyének egymáshoz való viszonyait is a munka anyagára, szerszámára és termékére vonatkozólag."[6] Ugyanezen az oldalon ezt is olvashatjuk: „Minden új termelőerő, ha nem csupán a már eddig ismert termelőerőknek tisztán mennyiségi kiterjesztése (például földterületek termősítése), a munka megosztásának újabb kiképezését hozza magával."[7]

E két idézetből úgy tűnik, mintha Marx és Engels a társadalmi gazdaság szerkezetén belül a termelőerőknek és a tőlük közvetlenül függő munkaviszonyoknak olyan szerepet tulajdonítanának, hogy ezek a termelési viszonyok alkotórészeit — s így a tulajdonviszonyokat is — *teljes mértékben* meghatározzák. Itt azonban két fontos körülményt kell figyelembe vennünk:

1. E megállapítások azt fejezik ki, hogy a tulajdonviszonyokat végső soron a társadalmi gazdaság intenzív, tartalmi oldala határozza meg. Ez a meghatározás nem zárja ki a gazdasági szerkezet egészének és az ezt egybefogó talajviszonyoknak formai

[4] Lenin „a munka társadalmi szervezetét" — a termelési eszközökhöz való viszonyt az elosztás mellett — a társadalom osztálydifferenciáltsága egyik fő kritériumának jelöli meg.

[5] Itt szükséges megjegyeznünk, hogy most kizárólag a gazdasági szerkezet elemeinek és a termelési viszony típusoknak és részeknek mozgását, tehát e szerkezet belső összefüggéseit vizsgáljuk. Egy pillanatra sem szabad azonban megfeledkeznünk a külső, nem-gazdasági, szociális feltételekről, amelyekkel ez a belső mozgás valamilyen szinten mindig találkozik. Ezeknek a visszahatása lehet kommunikációs vagy strukturális. Kommunikációs akkor, amikor a technikai-gazdasági tevékenységet folytató individuum tudatára tudományos képzettség, politikai, ideológiai, jogi nézetek stb. formájában hatnak és ezen keresztül a tevékenységre; strukturális akkor, amikor az individuum társadalmi helyzetét vagyis azokat a társadalmi munkamegosztási kereteket határozzák meg, amelyeken belül az individuumok a technikai munkamegosztás *meghatározott köréhez* kapcsolódnak.

[6] Marx—Engels: Német ideológia. MEM 3. köt. Kossuth, 1960. 77. o.

[7] Uo.

szintetizáló meghatározó, szerepét *egy adott időszakban*. (A továbbiakban utalni fogunk a klasszikusok ilyen vonatkozású megállapításaira is.)

2. Az idézett helyeken Marx és Engels az ősközösségi termelési viszonyokat elemzik, amikor a gazdasági szerkezet még igen kezdetleges, egyszerű. Az egyes törzseken mint adott önálló gazdasági egységeken belül még csak individuális munkamegosztás létezett, a társadalmi-gazdasági szerkezet elemei között a viszony még igen egyszerű és közvetlen volt (éppen e közvetlenség miatt itt a mai értelemben vett termelési viszonyokról még nem beszélhetünk). A továbbiak során létrejött gazdasági egységek már bonyolult társadalmi-gazdasági szerkezetté integrálódnak.

Az egyes törzseken belül az individuális technikai munkamegosztás mellett ekkor még *nem jött létre a társadalmi munkamegosztás*. Igaz, a törzsek *között* kialakulnak a társadalmi munkamegosztás egyes formái is (földművelés, ipar, kereskedelem). Ezek azonban még *egyaránt* — bár már nem individuális — *technikai, valamint közvetlenül társadalmi* munkamegosztási formák, amelyek egész társadalmi egységek, törzsek közötti *külső*, kommunikációs viszonylatban alakultak ki. Tehát itt még nem a technikai munkamegosztási ágak belső kibontakozásával és integrálódásukkal állunk szemben.

A külső, kommunikációs kapcsolatok ösztönzően hatottak a társadalmi szervezetek belső átalakulására is oly módon, hogy a törzseken belüli természetes munkamegosztással párosulva ösztönözték a tulajdon szerinti differenciálódást, kezdetben még a közösségi tulajdonnak alárendelve.[8]

A magántulajdon létrejöttéig az ősközösség, a törzs tagjai a természetes (biológiai-technikai) munkamegosztás alapján differenciálódtak. „A társadalmi tagozódás ennélfogva a család kiterjesztésére szorítkozik: patriarchális törzsfők, alattuk a törzs tagjai, végül a rabszolgák."[9]

A klasszikusok, mint látjuk, az ősközösségi technikai-biológiai munkamegosztásnak *közvetlen szociális (alapi)* szerepet tulajdonítanak. A termelési viszonyok ma is használt teljes fogalmával csak a későbbi korszakok elemzésénél találkozunk.

A szellemi és fizikai munkának a törzs tagjai közötti differenciálódása a *törzsön belül* még a *technikai* munkamegosztás eleme volt, az osztályok elkülönülése után azonban már *társadalmi* munkamegosztássá vált, amely ugyanekkor feltételezte a fizikai és a szellemi munkát végzők közötti technikai munkamegosztás (itt már a társadalmi munkamegosztásnak alárendelt komponenskénti) párhuzamos létezését is.

A csere is létrejön már az ősközösségi társadalomban. Hosszú ideig azonban nem az egyes társadalmi-gazdasági egységeken belül töltött be közvetítő szerepet, hanem a törzsek között, mivel a primitív törzsön belül a technikai munkamegosztás az elosztással még — a csere közbeiktatódása nélkül — közvetlenül függ össze. A csere az ősközösségi tulajdonviszonyok felbomlási folyamatába (más külső tényezők — mint a népesség, a szükségletek növekedése, háború stb. — mellett) külső faktorként kapcsolódik be, de bekapcsolásával felerősíti a differenciálódás belső tendenciáit (pl. az áru céljára való termelés ösztönzése útján).

A munkamegosztás és vele kapcsolatban a csere fejlődése készíti elő a magántulajdon fokozatos kialakulását az ősközösségi társadalom utolsó szakaszában. Lenin e kérdésről így ír: „Amíg például az indiánok ősközösségének valamennyi tagja közösen állított elő minden terméket, amire szükségük volt, addig magántulajdon sem lehetett. Amikor azonban a munkamegosztás behatolt a közösségbe, s ennek tagjai külön-külön kezdtek foglalkozni bizonyos cikkek termelésével, amelyeket azután eladtak a piacon, akkor az árutermelőknek ez az anyagi elkülönültsége a magántulajdon intézményében fejeződött ki."[10]

A munkamegosztás, a csere fejlődése, a magántulajdon kialakulása csak fokozatosan hozza létre azokat a gazdasági feltételeket, amelyek a társadalmi munkamegosztást kialakítják. A patriarchiális törzsön belül még a rabszolgatartók is végeztek fizikai munkát. A társadalmi munkamegosztásnak a technikai munkamegosztással szembeni teljes önállósulása[11] — sok más tényező közrejátszása mellett, amelyek mindegyike egymást

[8] A kérdés részletes elemzését lásd: Tőkei Ferenc: Az „ázsiai termelési mód" kérdéséhez. Kossuth, 1965.

[9] Marx—Engelsx: Német ideológia. Id. kiad. 77. o.

[10] Lenin: Kik azok a „népbarátok"? Összes Művei 1. köt. Kossuth, 1957. 152. o.

[11] Pl. ez az átalakulás feltételezi „az egyénnek a törzs köldökzsinórjáról való leszakadását" is, ami egyszerre jelenti a természetes munkamegosztás szerepének megváltozását, a törzsnek a törzshöz képest kevesebb tagból álló monogám családokra való differenciálódását, és ugyanekkor a technikai munkamegosztás társadalmivá való integrálódását is.

feltételezi — együttjár az osztálytársadalmak kialakulásával, a szellemi munka társadalmi szinten való elkülönülésével, a cserének a technikai munkamegosztás és az elosztás közé való iktatódásával össztársadalmi szinten stb. Ennek az utóbbi folyamatnak nagy társadalmi egységeket egybefűző szerepéről csak a kapitalizmusban beszélhetünk. Még a feudalizmusban is a többé-kevésbé zárt, elkülönült gazdasági egységekben folyó naturálgazdálkodás volt az uralkodó. Az árucsere és forgalmi folyamatok fontos szerepet töltenek be a kapitalista társadalmi-gazdasági szerkezet partikuláris egységeinek kialakításában, amely a kézművességen, manufaktúrán, majd nagyiparon keresztül a mai hatalmas, több tízezer munkást foglalkoztató automatizált üzemekig vezetett. Ennek a fejlődésnek a *strukturális* megalapozottságát Marx — A német ideológiából már idézett felfogásával egybehangzóan — a Tőke I. kötetében a termelőerők átalakulásából vezeti le, a manufaktúra és a nagyipar kialakulási, fejlődési mechanizmusán mutatja be. Számunkra különösen azok a megállapításai figyelemre méltóak, amelyekben a gazdasági szerkezet elemeinek a termelés technikai komponenseihez való rögzítődését, a közöttük létrejövő véletlen kommunikációs kapcsolatok törvényszerűvé, szervessé válását, és az új, bonyolúltabb technikai-gazdasági szerkezet íly módon történő kialakulását vizsgálja. Az első fejlődési szakasz a különnemű, heterogén (szervetlen) manufaktúra, amelynél még az egyazon műhelyben dolgozó munkások és munkatevékenység kombinációja *véletlen*. A részmunkát végző munkások közötti kapcsolat itt még külsődleges, bár a munkások már közvetlenül kooperálnak egy tőke parancsnoklása alatt.[12] De annak a lehetősége is fennáll, hogy „a részmunkákat ismét csak egymástól független kézművességként végzik...”[13] E technikai-gazdasági összefüggések ugyanis még nincsenek szervesen egybefonódva.

A következő fejlődési fokozat a szerves (kiteljesedett) manufaktúra, ahol a munkafolyamat — amellett, hogy alkotóelemeire bontja a munkát, s ezzel a munkások tevékenységét is differenciálja — már megteremti a munka kooperációjának közvetlen szükségszerűségét is oly módon, hogy „az egyes munkást ugyanahhoz a részlethez láncolja”.[14] Az organikus manufaktúrában a nyersanyag ugyanis „a különböző részmunkások kezében termelési szakaszok időbeli lépcsőzetén halad át végső alakjáig. Ha viszont a műhelyt mint összmechanizmust vesszük szemügyre, akkor azt látjuk, hogy a nyersanyag *egyidejűleg* ott van valamennyi termelési szakaszban.”[15] Ilyen pl. a tű-manufaktúra, amelynek marxi jellemzését a társadalmi szerkezetek képződési folyamata és működési mechanizmusa ábrázolásának rendkívüli *szemléletessége* miatt is érdemes idézni: „A részmunkásokból kombinált összmunkás, szerszámmal felfegyverzett számos keze közül néhánynyal húzza a drótot, miközben más kezeivel és szerszámaival egyidejűleg nyújtja, ismét másokkal vágja, hegyezi stb. A különböző lépcsőfok-folyamatok időbeli egymásutániságból térbeli egymásmellettiséggé változtak.”[16] Itt nagyon jól megfigyelhető a munkaművelet tartalmi elemi folyamatainak dinamikus jellege és az e műveletek kapcsán az emberek között kialakuló kapcsolatok stabilitása.

A következő fokozat a géprendszer, amely már „csak a közvetlenül társadalmasított, vagyis közös munka kezében funkcionál. A munkafolyamat *kooperatív jellege* most tehát *technikai szükségességé* lesz, amelyet *maga a munkaeszköz természete* diktál.”[17] Marx itt arra is utal, hogy a manufaktúrával szemben — ahol a munkafolyamat tagozódása még *szubjektív* — „a géprendszerben a nagyiparnak egészen *objektív* termelési organizmusa van, amelyet a munkás mint meglevő anyagi termelési feltételt *készen talál*”.[18]

Az íly módon létrejövő *munkafolyamat* itt már három egymásra épülő, számtalan kommunikációs kötelékkel szervesen összekapcsolt szerkezet létét feltételezi:

1. Magukat a *munkatárgyaknak* a szerkezeteit, amelyek a termelőfolyamat belső elemeiként a technikai és gazdasági szerkezeteken átjutva termelési vagy individuális szükségletek kielégítésének tárgyaivá válnak.

2. A munkatárgyak átalakításához funkcionálisan alkalmazkodó *technikai eszközöket* gépeket, amelyek a munkatárgyak szempontjából külső szerkezetek.

3. A technikai eszközökhöz közvetlenül igazodó, a munka során az emberek között létrejövő technikai munkamegosztás-kooperációt, a *technikai munkaviszony* szerkezetét, amelynek belső szerkezet-formája a munkafolyamatok technikai elemeinek

[12] A Tőke 1. köt. Kossuth, 1961. 322. o.
[13] Uo. 321—322. o.
[14] Uo. 323. o.
[15] Uo.
[16] Uo.
[17] Uo. 360. o.
[18] Uo.

szerkezetével függ össze, de amely ugyanakkor a társadalmi-gazdasági szerkezet elemét is képezi.[19] Itt összekapcsolódik a technikai tevékenység *három mozzanata:* a tevékenység *tárgya* + *eszköze*, maga a *tevékenység* és az e tevékenység kapcsán közvetlenül létrejövő *viszonyok.*

Az utóbbi években mind több marxista filozófiai és közgazdasági tanulmányban találkozunk a munkaviszonyok helye és szerepe problémájának felvetésével. A fogalom jelölésére azonban az egyes szerzők sajnos különböző terminológiát alkalmaznak. Ha munkáikat kronológiai sorrendben tekintjük át, úgy a felsorolást Csaginnal és Harcsevvel kell kezdenünk, akik „a közvetlen termelők közötti kapcsolatnak" nevezik,[20] e sorok írója eddig publikált tanulmányaiban a „munkaviszonyok" elnevezést használta,[21] Szabó Kálmán a termelőviszonyok elnevezést javasolja,[22] Erdei Ferenc cikkében pedig ismét a „munkaviszonyok" kifejezéssel találkozunk.[23]

A technikai munkaviszonyok az adott termelési egységen belül a tulajdonnak valamilyen partikuláris formája — részvénytársaság, szövetkezet stb. — kereteiben funkcionálnak. Ezek a keretek belső formaként a bennük foglalt munkafolyamati egységek közvetlen gazdasági feltételei, s összefüggésbe hozzák őket a társadalom egész gazdasági mechanizmusával. A *technikai munkaviszonyok* szerkezetének külső formája kapcsolódik ezekhez a gazdasági egységekhez. Ezek a viszonyok (kettős aspektusok figyelembe vételével) technikai-gazdasági viszonyok.[24] Itt lényeges körülmény — a többi között az egész gazdasági mechanizmus szerkezeti egységének illusztrálása szempontjából is — az, hogy az individuális — vállalati — egységek meghatározott konkrét gazdasági jellegre az egész gazdasági szerkezetbe való bekapcsolódásuk révén tesznek szert, és ezt a jellegüket — mint külső feltétel — a gazdasági szerkezet egésze determinálja, amelyet végső fokon a tulajdon- és a hozzájuk kapcsolódó felépítményi (jogi, politikai stb.) viszonyok foglalnak minőségi egységbe. Míg e viszonyok formailag, burokként fogják egybe a tulajdon partikuláris formáit, addig a cserefolyamatok (áru-pénzviszonyok) a tartalmi kapcsolataikat hozzák létre.

A technikai munkaviszonyok szerkezetének belső formáját a termelési eszközök működtetésével összefüggő kollektív technikai tevékenység törvényei alkotják. A meghatározó itt: a technikai tartalommal összefüggő belső forma. Nem közömbös azonban a külső forma szerepe sem: minél jobban kifejezik az emberek közötti technikai együttműködés (munkamegosztás-kooperáció) gazdasági feltételei a technikai eszközök tulajdonságaiból adódó követelményeket, annál nagyobb lesz a külső forma visszahatásának technikai effektusa. A nagyobb technikai effektus ugyanekkor növeli a termelés gazdasági hatásfokát is. Tehát a technikai tartalmi folyamatok gazdasági szerepe és a gazdasági folyamatok technikai szerepe mint ellentétek azonos vontkozású egysége találkozik. A technikai munkaviszonyoknak a belső forma technikai összefüggései technikai jelleget, a külső forma gazdasági összefüggései pedig gazdasági jelleget kölcsönöznek.

A technikai munkaviszonyok mint emberek közötti kapcsolatok közvetlen szerkezeti formaként a munkafolyamatoknak egyszerre feltételei és eredményei is. Feltételei, mert nélkülük nem folyhatnék termelés, de ugyanekkor eredményei is, mert — ahogyan

[19] A technikai munkaviszonyok fogalmába beleértjük mindazokat a munkamegosztási módozatokat, amelyeket a munka tárgyának jellege határoz meg. A technikai és a társadalmi munkamegosztás között azonban vannak átmeneti fokok, az egyének közötti munkaviszonyokat ezek emelik társadalmi szintre. Marx e fokozatokat — a társadalmi munkamegosztás oldaláról differenciálva — *általános, különös* és *egyes* munkamegosztásnak nevezi. (A Tőke 1. köt. Id. kiad. 329. o.)

[20] B. A. Csagin—A. G. Harcsev: A „termelőerők" és a "termelési viszonyok" kategóriáiról. Voproszi filoszofii, 1958/2. sz.

[21] A termelési viszonyok kategóriája mint a termelőfolyamat objektív társadalmi formája. KLTE 1959—60. évi Actája; A munkaviszonyok szerepe a termelési viszonyok szerkezetében. M. M. Marxizmus—Leninizmus Osztály Tájékoztatója. 1960/3. sz.
Szabó Kálmán a „termelőviszonyok" elnevezést javasolja,[22] Erdei Ferenc cikkében pedig ismét a „munkaviszonyok' kifejezéssel találkozunk.[23]

[22] Szabó Kálmán: A szocialista termelés alapvonásai. Kossuth, 1964.

[23] Erdei Ferenc: Tegyük fel a kérdéseket! Élet és Irodalom, 1965. január 16

[24] A munkaviszonyok mint technikai-gazdasági viszonyok fogalmát megkülönböztetem a „technikai-gazdasági *relációk*" Szabó Kálmánnál található fogalmától. (L. Id. mű.) Az utóbbiakon én a technikai *elemek* szerepéből eredő és a gazdasági *szerekezet* irányában érvényesülő tartalmi tendenciákat értem, míg a Szabó Kálmánnál szintén szereplő *társadalmi-gazdasági* relációkat az előbbiekkel szemben ható formai, rendszerbe foglaló összefüggéseknek tartom.

azt az előzőkben Marx alapján illusztráltuk — a munkafolyamatok (és munkaeszközök) átalakulása közvetlenül is módosítja őket. Vagyis a technikai-tartalmi folyamatok — a társadalmi-gazdasági szerkezet adta kereteken belül — részt vesznek a közvetlen belső forma, a technikai munkaviszonyok jellegének meghatározásában.

A technikai munkaviszonyok és a csereviszonyok szerkezetét, az — individuális magántulajdon által összefogott — gazdasági egységek *közvetítésével* sokrétű kommunikációs kapcsolat fűzi össze,[25] amelynek tárgyi *tartalmát* a termelésből kikerülő, a cserén és elosztáson keresztül a (termelési és individuális) szükségletek felé áramló termék képezi.[26] A csereviszonyok differenciálódása *formai* feltétele a *technikai munkaviszonyok* sokrétűvé válásának és ezen keresztül a *termelőerők* fejlődésének, az utóbbi kettő pedig együttes ösztönzője a csere differenciálódásának. (A munkamegosztási és csereviszonyok párhuzamos fejlődésének jelentőségét illusztrálja szerepük az ősközösségi társadalom felbomlásában, az egyes nemzeti államok kialakulásában, amely folyamat a csere által létrehozott gazdasági egybekovácsolódás alapján ment végbe.

A csere-forgalmi folyamatok gazdasági szerkezeten belüli ezen integratív szerepüket továbbra is megőrizték mind „horizontális" értelemben — a gazdasági egységek összekapcsolása, össztársadalmi szinte emelése terén —, mind pedig „vertikálisan": a termelés és az individuális csere-elosztás közötti közvetítés vonatkozásában.

További feladatunk annak megvizsgálása, hogy miként lehetne a társadalmi gazdaság egészét most már ennek szerkezeti oldala, a termelési viszonyok felől megközelíteni.

Szerkezeti — tagoltsági — összefüggés van a társadalmi munkaviszonyok és az elosztási viszonyok között is. Ezek a társadalmi-gazdasági szerkezet egészének a „két szélén" elhelyezkedő átfogó szerkezetrészek. Mindkettő a tulajdonviszonyokkal áll összhangban, általuk meghatározott, és a csere-forgalmi folyamatok kapcsolják őket össze.

Marx a Tőke III. kötetének „A termelési viszonyok és elosztási viszonyok" c. fejezetében foglalkozik a társadalmi munkaviszonyok és az elosztási viszonyok szerkezetének kapcsolatával. Itt már nem a technikai *munkamegosztás* és a *tulajdonelosztás* egyszerű, közvetlen kölcsönviszonyáról van szó — mint a már idézett Német ideológiában —, hanem a *„termelési viszonyok"* és a társadalmi méretű elosztás közötti kapcsolatról. A „termelési viszonyok" terminusa itt — az elosztási viszonyok nélkül (az ezekkel való fenti párhuzamba állítás esetében) — nem lehet más, mint a *társadalom* — tulajdonviszonyok által determinált — *munkaszervezete*.[27]

„Az elosztás tagozódását — írja Marx — tökéletesen meghatározza a termelés (vagyis: a társadalmi munkaviszonyok — K. F.) tagozódása. Az elosztás maga is a termelés terméke, nemcsak tárgya szerint, mert csak a termelés eredményei oszthatók el, hanem formája szerint is, mert a termelésben való részesedés meghatározott módja szabja meg az elosztás különleges formáit, azt a formát, amelyben az elosztásban való részvétel történik."[28]

A „termelési viszonyok"-kal, illetve a társadalmi munkaviszonyokkal íly módon párhuzamba állított „elosztás" össztársadalmi jelenségének vizsgálatánál Marx azokból a *jövedelemformákból* indul ki, amelyek aránya szerint *az újonnan termelt összérték az osztályok* között megoszlik.[29] Vagyis Marx *össztársadalmi szintű* elosztáson a társadalom egésze által létrehozott összérték nagy társadalmi csoportok közötti részesedési arányát érti társadalmi helyzetük, vagyis a „termelés különböző tényezőihez" való, tulajdonosi

[25] Helyesen állapítja meg Molnár Lászlóné, hogy az üzemen belüli munkamegosztás során „kialakult kapcsolatok (közvetlenül — K. F.) nem objektiválódnak a társadalomban mint áru és pénzviszonyok". (L. M. M. Marxizmus—Leninizmus Osztály Tájékoztatója 1964/4. sz. 54. o.)

[26] Marx a termék csereértékként való megjelenését olyan alakváltozásnak, metamorfózisnak tekinti, amely a társadalmi anyagcserét közvetíti, és amely végül is a terméket használati értékként juttatja a fogyasztás szférájába. (L. Tőke I. köt. Id. kiad. 104. o.)

[27] Marx — mint ismeretes — többnyire nem e szűkebb, hanem a jelenleg általában használt tágabb értelmében beszél a termelési viszonyok fogalmáról, vagyis: ide sorolja az elosztási viszonyokat is. Mi a két tartalom megkülönböztetése céljából a szűkebb fogalmat a Lenin által is használt „társadalmi munkaszervezet" (vagy: „társadalmi munkaviszonyok") kifejezéssel jelöljük.

[28] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 20. o.

[29] Marx: A Tőke III. köt. Id. kiad. 838. o.

viszonyuk a munka társadalmi szerkezetében betöltött szerepük alapján. Ez a társadalmgazdasági szerkezete egészének szerves részét alkotó elosztási szerkezet. Az elosztásszerkezetnek van *belső* formája. Ezt a belső formát a csere-forgalmi folyamatok (árui pénzviszonyok) alakítják ki. E folyamatok ugyanis — horizontális síkon — össztársadalmi szinten összefüggésbe hozzák egymással a gazdasági egységeket (individuális tulajdon-egységeket), ezúton egymással összefüggésbe kerülnek az ezen gazdasági egységeken belüli munkamegosztási egységek, kollektívák is, tevékenységük eredménye így módon össztársadalmilag integrálódik. Ebben az integrálódásban részt vesznek az individuális csere-elosztási tevékenység elemei, amelyek felé a termékeket a forgalmi folyamatok közvetítik, de amelyeket ugyanezek a forgalmi folyamatok (áru-pénzviszonyok) egymással szintén összefüggésbe hoznak; össztársadalmilag integrálnak. Tehát, össztársadalmi síkon, a gazdasági *tartalmi* — elemi — folyamatok eredményezik, bontakoztatják ki a formát, a szerkezetet.

Ha ugyanezt a folyamatot a termelés és az individuális csere-elosztás relációban (vertikális síkon) vizsgáljuk, fordított lesz a helyzet: itt a forma már csak közvetítő szerepet tölt be a tartalmi folyamatok számára.

Az *individuumok* először többnyire mindig közvetlen értékelosztásban (csere-érték-individuális jövedelem) részesülnek (munkabér, értéktöbblet formájában). Ez *mennyiségi*, individuális elosztás. Ezt mindig követi az individuum részéről az egyén forgalmi folyamatban való részvételének *végső etappja*, a használati értékek megszerzését célzó csere, amelynél az individuum a forgalmi folyamatokba kapcsolódik, de tevékenysége egyben individuális termékelosztást, *tartalmi*, minőségi elosztást eredményez. Itt ugyanis az individuum — a rendelkezésére álló (csere-)értékmennyiség arányában — már szükségletei szerint választja ki, szerzi meg a kívánt terméket.

Az egyén e gazdasági tevékenysége — most már társadalmi szinten vizsgálva — tartalmi folyamat, a társadalmi-gazdaság belső *oldalának* szférájában megy végbe. A társadalmi-gazdasági szerkezet belső *formája* e tevékenység társadalmi-gazdasági kerete.

A termékeknek az e társadalmi tevékenység által közvetített forgalmi-értékesülési folyamata az egyéntől függetlenedik, és mint tőle „elidegenedő", vele szembeható — a társadalmi-gazdasági keretek objektív törvényei által meghatározott — áramlat jelentkezik. Ezért mondja azt Marx, hogy az elosztásnál a társadalom vállalja magára — az uralkodó általános meghatározottság formájában (vagyis a gazdasági szerkezet által meghatározott módon — K. F.) a termelés-szükségletek közötti közvetítést, a cserében a termékeket az egyén (mint komponens-elem) véletlen meghatározottsága közvetíti. Az *elosztás* a *társadalmi törvényeknek* megfelelően, a csere az eltérő szükségletek szerint *osztja el* a termékeket.[30] Tehát a *csere* is felfogható *elosztásként*, de ez individuumok számára történő elosztás, tartalmi elosztás, melynek szociális csoportok szerinti jövedelmi-értékarányát már az adott társadalom gazdasági szerkezete, ezen belül pedig az elosztási szerkezet határozza meg.

A munkás mint munkaerejének eladója (ha nem államkapitalista üzem dolgozója) *közvetlenül* csak egy vagy (pl. részvénytársaság esetén) néhány tőkéssel kerül gazdasági viszonyba. Mint vásárló azonban potenciálisan már a tőkés osztály egészével jut csereviszonyba (ha ez a kapcsolat *reálisan* csak az egyes tőkésekkel való viszonyba kerülésre szorítkozik is). Reáljövedelmét e két viszony együttesen határozza meg. Így módon az összmunkás reáljövedelmét — miként ennek ellenpólusát, a tőkések profitját is — a csere-forgalmi folyamatok közvetítik, alakítják ki. Így tehát az elosztás össztársadalmi szerkezete, ugyanúgy mint a vele párhuzamosan fejlődő társadalmi munkaviszonyok szerkezete, a csere-forgalmi folyamatok e szerkezetek elemeit integráló, közvetítő szerepének eredményeként jön létre.

A társadalmi méretű munka- és elosztási szerkezeteket *formailag* ugyanakkor a tulajdonviszonyok szintetizálják minőségileg egységes egésszé. A tulajdonviszonyok, külső formájuk tekintetében, jogi, politikai aspektusú társadalmi viszonyok (a politikai, valamint a jogi felépítmény tehát a tulajdonviszonyok külső, exterzív oldalához kapcsolódik) belső formájukat tekintve pedig technikai-gazdasági aspektusú társadalmi viszonyok.

A tulajdonviszonyoknak a termelési viszonyok összetevőit szintetizáló szerepéből következik az, hogy a forradalmi osztályok törekvése mindenekelőtt ennek a szintetizáló „buroknak" a felszámolására irányul, hogy ily módon lehetővé váljék a szerkezet tartalmának átcsoportosulása, elemei között új korrelációs kapcsolatok kialakulása és ez

[30] Vö. Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Id. kiad. 13. o.

úton oly minőségileg új szerkezet létrejötte, amely összhangban áll az adott termelőerőkkel. A külső, extenzív oldal minőségi átalakulását — mint a szerkezetnél általában — a gazdasági szerkezetnél is megelőzi a belső feltétel létrejötte: a belső oldal elemeinek átformálódása.[31] A minőségi átformálódás után viszont a szerkezeten belül maradnak egyes olyan elemek, összefüggések, amelyek még nem formálódtak át, ezek csak fokozatosan kerülnek összhangba az új szerkezettel. Így a *mezőgazdasági* termelőerők és a rájuk épülő partikuláris gazdasági viszonyok — mind a szocialista, mind pedig a kapitalista átalakulás időszakában — csak *követik az ipar* technikai bázisán kialakuló gazdasági kapcsolatokat.

A szerkezet átalakulásának ebből a törvényszerűségéből (az elemek és a szerkezeti egész átalakulása közötti időbeli eltérésből) kovácsolnak elméleti fegyvert a revizionisták és a burzsoá ideológusok. A gazdasági szerkezetben általánosan ható tendenciákkal ellentétes részjelenségeket pozitivista módon kiragadnak, és így vonnak le következtetéseket az egész szerkezetről.

Bernstein például úgy próbálta a kapitalista termelés koncentrációjára vonatkozó marxi tételt cáfolni, hogy hosszú statisztikákat publikált a német *mezőgazdaság* XIX. századi dekoncentrációjáról. Vagyis kiragadott a gazdasági szerkezetből egy olyan részterületet, amelyre ekkor *még* nem terjedtek át az új, kapitalista szerkezeti egész törvényszerűségei.

A mai revizionistákra és burzsoá ideológusokra is jellemző a részmozzanatok megalapozatlan általánosítása. Olyan részterületeket ragadnak ki a kapitalista termelés szerkezetéből, amelyek *már*[32] nem állanak összhangban e szerkezet egészével, hanem többnyire a szocialista szerkezet kialakulásának előfeltételeit képezik. Így pl. a technokraták az „egységes ipari társadalomról" szóló elméletükben a *technikai átalakulást* — és az ezzel összefüggő átrétegeződést, amely főleg *a technikai munkamegosztás módosulásában fejeződik ki* — egyedül és önmagában „a társadalom új fejlődési szakaszának", a „társadalom minőségi átalakulásának" tekintik:[33] s a gazdasági szerkezet egésze szempontjából döntő tulajdonviszonyokról „megfeledkezve" azonosnak tüntetik fel a kapitalista és a szocialista gazdasági szerkezetet.[34]

Ezekkel a hamisításokkal érdemes szembebeállítani azt, ahogyan Lenin vizsgálta a kapitalista gazdasági szerkezetet mint rész és egész, tartalom és forma dialektikus ellentétét. Lenin igen behatóan elemezte a kapitalista csereviszonyok fejlődését abból a szempontból, ahogyan a gazdasági szerkezeten belüli ellentmondásokat kibontakoztatják. Lenin a gazdasági szerkezetet mint a tartalom és forma ellentmondásos egységét vizsgálja, ahol a változó társadalmi viszonyok a gazdasági szerkezet *„belső tartalmát"* alkotják: „a magángazdasági és magántulajdonosi viszonyok olyan burkot alkotnak, amely már nem felel meg a tartalomnak".[35]

Itt találkozunk a termelés társadalmasodásának fogalmával amin Lenin a termelés mozzanatainak integrálódását érti, mint a termék előállítása valamennyi fokozatának egy központból való intézése, a termékeknek a fogyasztók közötti terv szerinti elosztása stb. Itt tehát a termelés technikai-gazdasági koncentrálódásáról, társadalmasodásáról van szó. Ezzel a változással szemben Lenin kiemeli a *jellegében változatlan magántulajdonosi és magángazdasági viszonyok alkotta „burkot"*, a szerkezet extenzív, formai oldalát, amely már nem felel meg a termelőerők fejlődése által meghatározott

[31] E helyen csak a *gazdasági szerkezet* összefüggéseit vizsgálom, így az ebben az összefüggésben külső, bár döntő jelentőségű tényezők, mint a politikai és ideológiai felépítmény, az osztályharc, a társadalmi forradalmak szerepének részletes elemzésére nem térek ki.

[32] Nem véletlen — és jellemző —, hogy a szocializmust „cáfoló" teoretikusok a kapitalizmus fejlődésének korai szakaszaiban az elmaradott, *még* át nem alakult, a későbbiekben pedig a szerkezeti kereteket jellegükben *már* túlhaladott komponenseket általánosítják pozitivista módon.

[33] L. Rostow: The Stages of Economic Growth (A noncommunist Manifesto). Cambridge, Univ. Press, 1960.

[34] Pl. R. Aron „az egységes világ" elméletének talaján állva azt állítja, hogy *„a tulajdon státusza* a nyugati típusú politikai-gazdasági rendszer kereteiben még a marxista irányzatú pártok szerint sem döntő". „Colloques de Rheinfelden" par R. Aron, G. Kennan, Opponheimer et autres. Paris 1960. 11. o. Idézi: B. Мшвениерадзе: Антикоммунизм-оружие обреченных. Изд. «Мысль» 1964. 102. o.

[35] Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. Művei 22. köt. Szikra, 1951. 315. o.

új tartalomnak, azaz az átalakuló munka- és csereviszonyoknak, ezek mindinkább *társadalmasodó*, szintetizálódó jellegének. Vitathatatlan, hogy Lenin egységben vizsgálta a termelés szerkezetének változást és viszonylagos állandóságot megtestesítő oldalait. Lenin mint láttuk, nem elégszik meg a *termelőerők* és *termelési* viszonyok (mint tartalom és forma) közötti konfliktus absztrakt vizsgálatával, hanem ennek a társadalom gazdasági szerkezetén belüli megnyilvánulását is elemzi. (Ahol konkrétebb egységen belüli újabb tartalom-forma, elem-szerkezet ellentéttel van dolgunk.)

Ezután röviden vegyük szemügyre az eddig kifejtettekből a mai technikai fejlődés alapján a termelési viszonyokban bekövetkezett módosulásokat.

A jelenkori technikai fejlődés tendenciáját alapvetően az automatizálás határozza meg. A technika minőségi fejlődése munkaerőt szabadít fel. Marx e kérdéssel foglalkozva a technika mennyiségi növekedését (új gyárak létrejötte stb.) mint ezzel ellentétes tendenciát vizsgálja: „*a minőségi változás* állandóan eltávolít munkásokat a gyárból... míg a gyárak pusztán *mennyiségi terjeszkedése* a kidobottak mellett friss kontingenseket nyel el".[36] A technikának a munkaerőre (rendelkezésre álló munkáslétszám és munkaerőszükséglet viszonya) gyakorolt hatása tehát attól függ, hogy milyen a technikai fejlődés mennyiségi és minőségi oldala közötti viszony. A mennyiségi fejlődés tendenciájának hatására felszívódhat a minőségi fejlődésből eredő munkáslétszám felesleg. A Marx által vizsgált időszakban az említett módon helyileg feleslegessé váló munkaerő foglalkoztatása társadalmi szinten megoldódott. Ezt Marx számadatokkal bizonyítja.[37] Az automatizálás a technika minőségi fejlődését jelentős mértékben meggyorsítja. Ezért feltételezhető, hogy bizonyos fokon túl, ebben az irányban ható társadalmi feltételek esetén, az automatizálás elterjedése megakadályozhatja a technika minőségi fejlődéséből adódó következmények kiegyenlítődését. (Fel lehet tételezni, hogy a legfejlettebb tőkés országokban ilyen változás kezdeteivel állunk szemben.)[38]

A technika fejlődésének — amelyet a kapitalizmusban gyazdaságilag a tőke szerves összetételének növekedése jelez — hatása általában kétféle. Az egyik: a technikai munkaviszonyok szerkezetére való hatás. Ez a termelési eszközök jellegéből adódó *strukturális* hatás.

Ettől különbözik a munka tárgyára irányuló tartalmi hatás, amely a munka tárgya termékké alakítása során realizálódik, és amelynek eredményeként a termékek a csereviszonyokban funkcionálva tartalmi áramlatként szűrődnek át a társadalom gazdasági szerkezetén. Ez utóbbi már *kommunikációs* kapcsolat a technikai, a gazdasági szerkezet és a szükségletek szerkezete között.

Az automatika a régi technikától jellegében különböző, új technikai szerkezet. Ez a szerkezet új technikai (individuális) munkaviszonyok létrejöttének bázisa is. Az e bázison kialakuló új technikai munkaviszony az előbbitől — pl. a futószalagrendszerre alapozódó munkaviszonytól — eltérő módon funkcionál. Régebben ugyanis a gép fejlődése a munka differenciálódása irányába hatott, a kooperálást maguk a munkások végezték el. Az automatika azonban a kooperálást is mind jelentősebb mértékben önállóan oldja meg. A munkásra csak az összfolyamat irányítási, ellenőrzési feladata marad.

Az automatizált technika létrejötte és a technikai munkaviszonyokban ebből adódó módosulás a *szocialista* társadalmi-gazdasági szerkezetben, e szerkezet feltételeiből következően nem hoz létre össztársadalmi szintű, kiküszöbölhetetlen ellentmondásokat. Igaz, itt is létrejöhetnek egyenetlenségek, de ezek partikuláris szinten megoldhatók (pl. a munkaerőátcsoportosítás útján), s így nem terjednek át a társadalmi munkaviszonyok egészére. A szocialista társadalmi-gazdasági szerkezet tehát — helyes gazdasági irányítás esetén — az automatizálásból adódó technikai-tartalmi átalakulás adekvát formája.

*

A gazdasági szerkezet *elemeinek* módosulása nem idézi elő közvetlenül és azonnal a szerkezet egészének átalakulását. A szerkezeti egész átalakulása a belső és külső kapcsolatok átalakulásának együttes eredményétől függ. A fejlődés belső hajtóerői az elemi folyamatok és korrelációs kapcsolataik módosulása. Ha azonban ezt a fejlődést a külső

[36] Marx: A Tőke I. köt. Id. kiad. 424. o.

[37] Uo. 419. o.

[38] Az e változásból adódó munkanélküliséget a tőkés országok szociológusai az e fogalom jelölésére adekvátabb „technikai munkanélküliség" helyett „technológiai munkanélküliségnek" nevezték el.

társadalmi feltételek gátolják, konfliktus jön létre a termelés technikai és gazdasági folyamatai között, valamint a gazdasági folyamatokon belül az elemi folyamatok, összefüggéseik, a szerkezeti egész között. Miután hazánkban a szocialista termelési viszonyok létrejöttek, szükségszerűen került a közgazdászok figyelmének középpontjába a népgazdaság intenzív forrásainak, a belső technikai-gazdasági hatóerőknek, a belső technikai-gazdasági folyamatok optimális struktúrájának kérdése. Továbbra is fontos feladat marad azonban az elemek, a gazdaság partikuláris részei és a szerkezeti egész, valamint e tényezők és a külső társadalmi feltételek összhangjának biztosítása. E komplex feladatok megoldásához pedig a közgazdaságtan, politikai gazdaságtan, szociológia és filozófia művelőinek fokozott együttműködésére van szükség.

Kun Ferenc

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Németh Lajos: Csontváry[1]

Az utóbbi évek kiállításai, hírlapi vitái nyomán Csontváry művészetének értékelése a magyar művészettörténet egyik központi problémájává vált. Az eddigi Csontváry-irodalomnak, bár terjedelme jelentős, elméleti színvonala meglehetősen alacsony. A kortársak nem értették meg művészetét, számukra Csontváry csak kávéházi ugratások célpontja, anekdoták hőse volt. Halála után is általában az életrajzi érdekességek, különcségek kerültek előtérbe. A művészetét „értékelő" irodalom egyik szélsőséges irányzatát Lehel Ferenc egy mondatával jellemezhetjük: „. . . higgyük el, mert ez így csontvárys . . ." Lehel nyíltan a mítoszteremtés útjára lépett, Csontváryt prófétának, megváltó tanok hirdetőjének tartotta, akinek nemcsak művészetét, hanem elméleteit is komolyan kell venni. A tartózkodóbb vagy bíráló álláspontok központi kérdésévé Csontváry betegsége vált, ez jelölte ki helyét a magyar művészetben, ez volt „magyarázata" erényeinek, és ez volt néhány esetben oka művészete elutasításának is. Csontváry újrafelfedezése, a közönségben és a sajtóban kibontakozott széles körű visszhang, a vele kapcsolatban felmerült művészettörténeti és esztétikai kérdések nagyon időszerűvé tették egy tudományos igényű monográfia megjelenését. Tisztázni kellett Csontváry életrajzát, a képek hitelességét és időrendjét, Csontváry helyét a művészettörténetben, magyarázatot kellett adni a képek ma is ható, érthető, átélhető tartalmaira. Németh Lajos monográfiája — bár számos részletkérdésben értékes eredményre jutott (a hiteles képek tudományos katalógusa, teljes bibliográfia, életrajzi adatok, a párizsi és a berlini kiállítás problémájának tisztázása stb.) — csak részben tudta megoldani ezeket a feladatokat. Ennek okát elsősorban a szerző erősen vitatható esztétikai-módszertani felfogásában kell keresnünk.

Csontváry életéről tudományos igényű képet adni nem könnyű feladat, nagyon kevés adat maradt fenn, szinte kizárólagosan saját írásaira (levelek, feljegyzések, önéletrajzok) vagyunk utalva. Nem közömbös azonban, hogy írásait hogyan használjuk fel. A művészek önértékelései, öninterpretációi általában csak alapos kritikával használhatók. Csontváry esetében — ha elfogadjuk, hogy betegsége 1910 után elhatalmasodott — írásaiban még a betegségéből fakadó torzulásokat is figyelembe kell vennünk. Németh Lajos viszont kritikátlanul kezel minden Csontváry-írást. Így belekerül a tudományosnak szánt életrajzba számos vitatható, kétségbevonható mozzanat: központi helyet, jelentőséget kap Csontváry „elhivatásának" legendája, szerepel a Baalbek-motívum csodálatos története, és, ami a legvitathatóbb, több fontos kép tartalmaként Csontváry saját, utólagos szimbolikus magyarázata. Ezek az elemek — az isteni szózat, az istennel való közvetlen kapcsolat, a szimbolikus jelek — mind betegségének kifejlett stádiumára jellemzőek. Nagyon valószínű, hogy ezek utólagos kitalálások, egy beteges önigazolás részei. Kritikátlan felhasználásuk következtében a kapott Csontváry-kép akarva-akaratlan a mítosz irányába tolódik.

Az életpálya misztifikálása természetesen befolyásolja az egyes képek értékelését is. A korábbi Csontváry-irodalom — még Lehel Ferenc is, aki egyébként legelfogultabb volt Csontváry iránt — határozott értékrendet állapított meg: a megoldott, klasszikus Csontváry-képek mellett többkevesebb képet gyengének, dilettánsnak minősített. Az új monográfia ezzel szemben egyrészt eltompítja a különbségeket: a korai Őz-képtől kezdve — igen kis fokozati különbségekkel — minden kép egyformán remekmű. Ez a kritikátlanság odáig terjed, hogy a levelezőlapról másolt Ferenc

[1] Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, 1964. 197 o.

József képet és a késői, a művész teljesen felbomlott személyiségét tükröző rajztöredékeket is mint műalkotásokat elemzi. Másrészt a különbségeket pszichológiai okokkal magyarázza: a jó képek kiegyensúlyozott lelkiállapotban készültek, a gyengébbek viszont bizonyos patológikus vonásokat mutatnak, lelki válságok, megrázkódtatások nyomát viselik magukon. Ez a pszichológiai magyarázat első látszatra tetszetős, tudományos szempontból azonban teljesen megalapozatlan, bizonyíthatatlan, hiszen a pszichológiai kutatás ezideig még azt sem állapította meg, hogy mi okozott életében nagyobb töréseket, így arra sem tudott semmi magyarázatot adni, mikor s miért voltak Csontvárynak lelki válságai. Hipotézisként legalább olyan valószínű, hogy művészeti problémái, megoldatlan képei a kiváltói, nem pedig következményei voltak lelki válságának. Ezt támogatja az az ismert tény is, hogy Csontváry maga sem volt megelégedve ezekkel a képekkel, nem érezte megoldottaknak, nem tartotta kiállításra méltóknak őket.

Ha tematikai-ikonográfiai oldalról közelítjük meg Csontváry munkáit, határozottan elkülönülnek a gyenge képek. Ide tartoznak a történeti témák, a Hajótörés és néhány életképszerű alkotás. Ha valóban abból indulunk ki, hogy Csontváry meglátott valami lényegest a századforduló társadalmi-emberi problematikájából, akkor egyszerre nyilvánvalóvá válik, hogy ennek megformálásához nem volt alkalmas a Csontváry korában már üres konvencióvá vált hagyományos ikonográfiai apparátus. Az életkép sekélyes, szentimentális apológiává vált, a történelmi festészet a hivatalos reprezentáció fegyvertárába került — tartalmaikat ekkor már csak egy akadémikus-műcsarnoki modorban lehetett megreformálni. Ilyen álmegoldást a mindig őszinte, soha meg nem alkuvó Csontváry természetesen nem fogadhatott el. Elvetette az álpatetikus akadémiai sablonokat, és megpróbálta egyéni módon megfogalmazni a témát (Zrínyi kirohanása): hitelesség igényét a helyszín motívumaihoz való ragaszkodással próbálta kielégíteni. A régi témának azonban ő sem tudott új tartalmat, új társadalmi jelentést adni — az eredmény naiv, gyermeteg, rossz kép (a képben rejlő, a múlt és jelen éles ellentétéből adódó szatirikus lehetőség kiaknázása teljesen távol állt Csontváry magatartásától). Csontváry nem tudta újra értékelni a történelmet, nem tudott olyan mozzanatokat kiválasztani, melyek aktuálisak, a kor problémáinak szerves előzményei. Számára az egyetlen művészi lehetőség a régi formákkal, keretekkel való gyökeres szakítás volt.

Megoldatlan maradt a monográfiában Csontváry belső művészi fejlődése is. „Mi volt az oka e stílusváltozásnak, miért hagyta el a felkészülési évek objektív látását, nem tudjuk." (54. a) Németh Lajos nem tud magyarázatot adni arra, miért haladt túl Csontváry a naturalizmuson, mi mozgatta belső fejlődését. Néhány szubjektív-festői célt („a nagy motívum", „naput színek") feltételez csupán. Csontváry a tanulmányai során a naturalizmus formaeszközeit sajátította el, alapos mesterségbeli tudással rendelkezett. Egy olyan művészt azonban, aki hatni akart, nem elégíthette ki a naturalizmus téma iránti közömbössége, a képek jelentés nélkülisége. A naturalizmus meghaladásánál azonban az esztétika szempontjából nem a lélektani indíték, „a belső élmény" a fontos, hanem a lehetséges művészi eszközök közti választás. Csontváry több irányban is próbálkozott. Festőiségével arra törekedett, hogy túljusson a felületi hasonlóságon, meghaladja formai oldalról a tárgyak véletlenszerűségét, hogy egy intenzív felületi, festői gazdagsággal megalapozza a tárgyak jelentőségét. Festőisége, színvilága azonban, minden egyéni sajátsága mellett, csak egyik lehetséges és logikus továbbfejlesztése az elsajátított eszközöknek. Ugyancsak a szimbólum irányába fejlődött képszerkesztése. Nem elégedett meg a naturalista tájkép esetleges kivágásával, sűrítette a motívumokat, perspektíváját úgy szerkesztette, hogy a kép zárt egész legyen. Tájképei nem az ember és természet viszonyát rögzítik, hanem egy szimbolikus tartalmat hordozó individuummá fokozzák a tájmotívumot. A naturalizmus átcsapása szimbolizmusba nem elszigetelt, véletlen jelenség a századfordulón, ez egyik lehetősége a művészi kibontakozásnak. Ilyen összefüggésben Csontváry festőisége, perspektívája, szimbolizmusa nem egyedülálló, nem megmagyarázhatatlan jelenség.

Vitatható Csontváry alkotó módszerének a Németh Lajos könyvében található esztétikai vizsgálata is. Az eddigi Csontváry-irodalom nagy része a látomás-kivetítés esztétika frázisait alkalmazta, a színes szóvirágos leírások egész sorát idézhetnénk „a nagy látnok víziójáról". A kivetítés- vagy visszatükrözéselmélet közti választás szükségessége elvileg fel sem merül Németh Lajosnál. Természetesen nem valami deklaratív állásfoglalás hiányzik, hanem a visszatükrözéselmélet következetes alkalmazása. Számos megoldatlan probléma mögött ugyanis a kifejezésesztétika ellentmondásossága rejtőzik. Nemcsak a kifejezésesztétika ismert terminológiáját alkalmazza gyakran: „a természeti motívum lelki kivetítődés terrénumává alakult . . ."[2]

(52. o.). „... lelki gerjedelmét vetíti ki a festő expresszionista módon a tájba" (56. o.) stb. — hanem kritika nélkül átveszi ennek az elméletnek egyik legszélsőségesebb megfogalmazását is, Kampis Antal véleményét Csontváry alkotómódszeréről. Eszerint Csontváry sohasem a valóságból, a látványképből indult ki, hanem távol a motívumtól, eleve megalkotta magában a képet, s ha a helyszínen a valóság igazolta, akkor remekmű született. Csontváry alkotómódszere valóban tartalmaz néhány olyan vonást, amely látszólag a kifejezésesztétikát támogatja: fejben komponált, képes volt színeket, formákat megjegyezni, a látvány elemeit néha átalakította, sűrítette a motívumokat, s csak a kész képet vetítette vászonra. Ez azonban önmagában csak az alkotófolyamat egy lehetséges módja, ennek lehetőségét a visszatükrözéselmélet sem tagadja, mint ahogyan általában nem tagadja az alkotó szubjektum aktív szerepét a művészi ábrázolásban. Az alapvető különbség abból adódik, hogy a kivetítés-esztétika nem a szubjektumot körülvevő, a szubjektumot létrehozó társadalmi valóságot tekinti elsődlegesnek, hanem a szubjektumnak a valóságnál állítólag gazdagabb lelki tartalmát. Ha a műalkotást nem a valósághoz mérjük, ha nem úgy vizsgáljuk, mint egy objektív élettény, az életanyag művészi megformálását, hanem abból indulunk ki, hogy a műalkotás belső lelki tartalmak kivetítése — más szóval: hogy szubjektum és mű tartalmilag azonos („nines objektíve adott látvány, amelyet a művész esztétikai meggondolásokból így vagy úgy átalakít, ... a természet képe és a művész lelkivilágának a kivetítődése nem külön valóság..." (53. o.)—, akkor a kép művészi minőségének megítéléséhez csak külső formai kritériumokat alkalmazhatunk. Így válik az esztétikum kizárólagos kritériumává a dekorativitás, a ritmus, a formai egyensúly, a kompozíció belső logikája, bizonyos formaproblémák következetes végigvitele. Az egyes képek elemzésénél Németh Lajos is ezeket a kritériumokat alkalmazza. A visszatükrözéselmélet megkerülésével a nagyobb történeti összefüggések, művészettörténeti fejlődéskonstrukciók alapjává is a formakritériumok válnak. Formaproblémák immanens fejlődéséből, belső logikájából alakul ki az irányzatok, stílusok felszínes története, amelyben a mű, a művész értékét pusztán az adja, hogy egy spekulatív fejlődéssorban határozott helyet foglal el, „történeti" jelentősége van. Ha egy kiemelkedő művészt nem lehet belekényszeríteni a problématörténet egyoldalú kritériumai közé, akkor eredetisége, sehová sem tartozása adja rangját. Ez az abszolút egyediség gyakran átcsap olyan „mély" belső lelki rokonságba, mint amely a busman sziklarajzokat és Csontváry képeit összeköti.

A formai kritériumok előtérbe állítását általában kiegészíti, követi a „mélyebb összefüggéseket", a műalkotások „mélyebb értelmét" kereső vizsgálat — Csontváry esetében a szimbólumkutatás. A szimbolizmust Németh Lajos nem a visszatükrözéselmélet esztétikai értelmében vizsgálja, a szimbólumot az esztétikai rétegen kívüli jelentésrétegnek tekinti. A szimbólumok megfejtésében két szélsőség keveredik nála: míg az egyik képről kijelenti, hogy szimbólumai feloldhatatlanok, racionálisan nem magyarázhatók, csak intuitíven érthetők, más műnél viszont a képelemek részletes kiszótározására törekszik, azaz minden motívumnak pontos, egyértelmű jelentést tulajdonít. Itt a mélyértelműséget az egyes elemek tudatalatti vagy igen távoli aszszociációi, vagy a kollektív tudatalattival való kapcsolat „biztosítják". Ennek a szimbólumértelmezésnek általdományosságára, értelmetlenségére az a legjellemzőbb, hogy néhány szimbólum esetében olyan jelentéseket és analógiákat sorol fel az alkimia, a gnózis, a folklór köréből, melyeket — mint maga is bevallja — Csontváry sem ismert, és nem ismer a mai néző sem. Ilyen módszerekkel nem lehet megközelíteni a Csontváry-képek valóságos tartalmát, mint ahogy valóságábrázolásuk problémáit sem lehet pusztán terminológiai újításokkal megoldani. A bevezető és a zárófejezetben több ízben olvasható, hogy Csontváry a kora nagy kérdéseire ad választ, az egyes képek elemzésekor azonban ebből igen kevés nyer bizonyítást. A valóságábrázolás mértékének elemzését, konkretizálását nem lehet megkerülni, a „naiv realizmus", „a mágikus realizmus", „a verizmus" kifejezés önmagában, egy-egy formai elemzéshez, képleíráshoz mellékelve csak üres díszítő jelző marad. Ugyancsak alkalmatlan erre a Németh Lajos által középpontba állított természet-művészet korreláció vizsgálata. A régebbi művészek közvetlen célja, szubjektív szándéka gyakran a természetutánzás volt, a marxista esztétika azonban a valóságábrázolás kritériumának sem a régi, sem a mai művészettel kapcsolatban nem a természetelvűséget, nem a külső hasonlóságot, a formai hűséget tekinti — Csontváry valóságábrázolásának mélységét, fokát is csak a kor emberi-társadalmi problematikájának tükrözésén mérhetjük le. Ennek alapja természetesen csak egy misztifikálástól megtisztított reális életrajz és korrajz lehet. A furcsaságok, különcségek helyett kiemelhetünk, kihangsúlyozhatunk egy sor más

mozzanatot — ezek lehetővé teszik Csontváry művészi magatartásának és valóságos világnézetének felvázolását. Életrajzában nem az „elhivatás élménye" a döntő, hanem az, hogy mindent elkövetett, hogy kitörjön az őt körülvevő nyomasztó, anakronisztikus világból. Tanulással, utazással, sokoldalú szellemi érdeklődéssel törekedett leküzdeni az elnyomorító egyoldalúságot élénk szociális felelősség, társadalmi tevékenységvágy élt benne. Ez vezette el a művészethez is, a művészettel is hatni akart, igazságot hirdetni. A társadalom valóságos viszonyainak, mozgatóinak fel nem ismerése utópisztikus, irreális megoldásokhoz vezette. Egyéni akciókkal, reformjavaslatokkal kísérletezett. A tervek, a jó szándék kudarca nyomán fokozatosan szembekerült a társadalommal: egy romantikus kapitalizmus- és civilizáció-ellenesség számos vonása fellelhető művészetében és írásaiban is, anyagilag függetlenítve magát, kivonult a társadalomból egy különc művészéletforma menedékébe. A valóságos élettől elszakadva egyre irreálisabb terveket kovácsolt, egyre tévesebb, egyoldalúbb képe lett a világról. Világnézetében nem a napimádat, a hold-kultusz, a „panteizmus" a döntő, hanem az, hogy fokozatosan eltorzult az emberekről alkotott képe, csak részeket, töredékeket látott meg az életből, a valóság összefüggéseiből: az emberek kiszolgáltatottak, csak szenvedni tudnak, sorsukon változtatni nem, csak megváltani lehet őket. A Panaszfal alakjai minden külső tarkaság, különbözőség ellenére alapjában azonos emberi arculatot, ezt az azonos magatartást mutatják. Ebben a világban hőst csak mint megváltót, prófétát lehet ábrázolni, Csontváry nem fest cselekvő, aktív hősöket, nem tud az egykorú életből olyan szituációt kiválasztani, melyet ábrázolásra méltónak érez. Egyoldalú szemléletének végső állomása a Magányos cédrus, mely az ember elszemélytelenedettségét, magányosságát, elidegenedettségét végső megváltoztathatatlan állapotszerűségében ábrázolja. Itt a tartalom megformálása valóban szimbolikus, Csontváry egy olyan emberi állapotot, életérzést, hangulatot ragadott meg, melynek tudományos fogalmi lényege előtte tisztázatlan volt. A kép — minden szuggesztivitása, a tartalom és forma művészi adekvátsága mellett — megmutatja Csontváry művészetének korlátait is. A szimbolikus forma kísérlet volt a naturalizmus meghaladására, a leglényegesebb emberi konfliktusok közvetlen, egyértelmű ábrázolásához képest azonban — mint amilyen például Derkovits festészete — a szimbolizmus bizonyos tartalmi határozatlanságot, elmosódottságot, egyoldalúságot is jelent.

A Csontváry-képek tartalmának megértéséhez nagyon fontos és hangsúlyozandó, hogy határozott vágy élt benne a szépség után. Értette és becsülte a görög művészetet, a reneszánsz nagy mestereit is: „... azt irígyeltem, hogy ők sokat és szépet is alkottak ..." A szépséget, a harmóniát időnként fellelte egy-egy tájmotívumban, távoli népek életében, de közvetlen környezetében, kora valóságában nem. Képeiben teremtette meg a szépséget, a harmóniát, egy nem valóságos álomvilágban. Csontváry magatartása ebben a vonatkozásban sem egyedülálló, nem ő volt az egyetlen művész, aki a Monarchia fojtogató hétköznapjaiból álomvilágba menekült. Ez a világ azonban — minden formai szépsége, harmóniája ellenére — szűk, korlátozott, ebben az álomvilágban nincs igazi történés, nincsenek emberi konfliktusok, nincs az embereknek jellemük, sorsuk (Sétakocsizás, Sétalovaglás). Csontváry művészete megrekedt ebben az álomvilágban, számára ez jelentette a végső megoldást; magányosságát, elszigeteltségét nem tudta áttörni, nem tudott visszajutni a valósághoz, azokhoz a társadalmi erőkhöz, amelyek harcoltak is a várt, a megálmodott világért.

Sokat el kell tehát vetnünk az eddigi Csontváry-képből. Egy mítoszoktól, furcsaságoktól megfosztott magyarázat természetesen kevésbé vonzó, kevésbé érdekes, nem lesz olyan „csontvárys", de talán közelebb visz a Csontváry-képek valóságos tartalmának, Csontváry igazi értékének megértéséhez.

Timár Árpád

Klaniczay Tibor: Marxizmus és irodalomtudomány[1]

Klaniczay Tibor tanulmánygyűjteménye célkitűzése alapján különös figyelmet érdemel. Egy, a tényeknek megfelelő, marxista irodalomelmélet szükségességét hangsúlyozza. Ez a szükséglet mind sürgetőbbé válik az egyre jobban kiszélesedő irodalomtörténeti kutatások, a magyar irodalomtörténet megírásának szempontjából. De nemcsak erről van szó. Klaniczay jól látja, hogy a múltban a helytelen irodalomelmélet a kritikában, irodalompolitikában is zavarokat okozott, s helytelen gyakor-

[1] Akadémiai Kiadó, 1964. 275 o.

latra vezetett, megakadályozta, hátráltatta az irodalom és a művészet egészséges fejlődését. Mindez arra ösztönözte a szerzőt, hogy a marxista esztétika és irodalomelmélet több képviselőjéhez kritikával közeledjék, s olyan új elméleti alapvetést adjon a történeti kutatásokhoz és az *irodalompolitika* számára is, amely elősegítheti a marxizmus további térhódítását, helyes irodalmi közélet kialakítását.

A szerző legsúlyosabb vádja az eddigi marxista irodalomelmélettel és esztétikával szemben ennek történietlensége. Szerinte a történetietlenség alapvető oka a stílusok értékelésének mellőzése, a stíluskutatások elhanyagolása, nem egyszer a stílusvizsgálatok iránti bizalmatlanság. Pedig éppen a stílusok vizsgálata vezet el a helyes kutatási elmélet és módszer kidolgozásáig, amely megóvja a kutatót minden elhamarkodott, ahisztorikus általánosítással szemben. Egyedül ez a módszer alkalmas a művészet történetének megértéséhez, a történeti rendszerezés számára.

Ebből az elméleti pozícióból kiindulva mint a történetietlenség pregnáns példáját jellemzi az elmúlt évtizedek szinte egyeduralkodó elméletét — a realizmus-antirealizmus elméletét. Klaniczay szerint, amikor feltételezzük, hogy a művészetek történetében végighúzódik egy realista vonal — akkor egy olyan hamis formulával dolgozunk, amely a múlt századból eredő stílusrealizmus végletekig vitt (ahisztorikus) általánosításából fakad. A művészet és stílus összefüggésének ilyesfajta felfogása „szembeszökő" hasonlóságot mutat a formalista, szellemtörténeti konstrukciókkal.

A továbbiakban csupán azt vizsgáljuk meg, megállja-e helyét a marxista esztétikának az a globális jellemzése, amelyet a szerző ad. Véleményünk szerint nem. Klaniczay szerint a történetietlenség mindig a tények figyelmen kívül hagyásából ered. De ha ez így van, úgy elsősorban ő maga vét e követelménnyel szemben, amikor — mégpedig éppen a művészet és stílusok összefüggésének kérdésével kapcsolatban — eltekint a marxista esztétika történetétől. Márpedig a marxista esztétika történetét elemezve, a művészet és stílus problematika szempontból is különböző állásfoglalások mutathatók ki. Mindazok a vádak, amelyeket Klaniczay a realizmus-antirealizmus koncepció ellen felhoz, tulajdonképpen a marxista esztétika zsdanovi vonalának hibáira vonatkoznak. A marxista esztétika zsdanovi vonalában valóban kimutatható a művészetekkel szemben a stílusrealizmus követelménye. Zsdanov, amikor felhívja a művészek figyelmét a múlt művészi eredményeinek a felhasználására, akkor egy aprólékos stílusrealizmus követelményét állítja fel. Esztétikájának ezt az általános követelményét a következőképpen fogalmazza meg a zenével kapcsolatban: „... nagyon is jó volna, ha minél több tartalomban, *formában* ... a klasszikus művekhez hasonló mű jelenne meg." (A. A. Zsdanov: A művészet és filozófia kérdéseiről. Szikra, 1952. 64. o. Kiemelés — H. I.) Így válik ezután számára minden más stílus problematikussá, így lesz például E. T. A. Hoffmanból dekadens író.

A szerző kritikája, amely, mint láthattuk, általában joggal érvényes a zsdanovi esztétikával szemben, kimondottan problematikussá válik a marxista esztétika más alapjait, áramlatait vizsgálva.

Egészen másként merül fel a stílus problémája Fagyejevnél. Fagyejev esztétikai írásai arról tanúskodnak, hogy sok, igen lényeges kérdésben nézetei hasonlóak Zsdanov nézeteihez, vagy éppen egybeesnek velük. A művészet és stílus kapcsolatának kérdésében azonban merőben más, Zsdanovval ellentétes álláspontot foglal el. Szerinte „a szocialista realizmustól idegen az egyes műfajok, formák, temperamentumok, írói eljárások és modorok kánonná avatása. (A. Fagyejev: A proletár irodalom országútján. Gondolat. 1962. 93. o.). A realizmus nála sohasem stíluskérdés, és szó sincs elméletében valamely stílus kánonná emeléséről. Ezért tarthatja realistának Balzac Szamárbőr c. művét, amelyben az író a nem kimondottan klasszikus stíluseszközt, a fantasztikumot mint ábrázolási kifejezési formát használja. Fagyejev, aki a 20-as években lényeges esztétikai kérdésekben helyesen foglalt állást, 1932 után számos, az esztétikai elmélet számára nagyon jelentős problémakörrel kapcsolatban fokozatosan akceptálja a zsdanovi nézeteket. De lényegében éppen a művészet és stílus kérdése az az egyik problémakör, amelyben a zsdanovi esztétika igen erős befolyása ellenére is fenntartja korábbi nézeteit.

Ha tovább megyünk, s a szerző által sokat bírált Lukács György realizmuselméletét elemezzük, szintén azt látjuk, hogy a realizmus fogalma nála sem kötődik valamely, „a szerző szubjektív ízlésének legjobban megfelelő" stílushoz. A realizmus lényege Lukácsnál az, hogy „arra irányul-e a művészi tevékenység, hogy az objektív valóságot a művészet sajátos visszatükrözési és ábrázolási eszközei segítségével lényeges vonásaiban híven akarja és tudja megközelíteni?" (Lukács György: A realizmus problémái. Athenaeum, é. n. 10. o.)

Egy adott korszak realizmusának művészi problematikája, jelentkezése, ábrázo-

lási stílus- stb. kérdései mindig az illető kor társadalmi helyzetéből konkretizálhatók. „... ha az egyes művészek, az egyes korszakok, fejlődési szakaszok stílusát a realizmus-realizmusellenesség alapvető ellentétén belül, erre az ellentétre alapítva stíluskutatásainkat és kritikánkat tárgyaljuk, akkor, de csak akkor van meg a dialektikus nézőpontunk az egyes jelenségekhez: egyrészt objektív ítéletet tudunk mondani a realizmus kritériumának a segítségével, másrészt *ítéletünket nem köti semmiféle stílushoz való ragaszkodás vagy tőle való idegenkedés* ... A marxista kritikának itt módjában áll a realizmus kritériumára támaszkodva az egyéni és korszerű stílustendenciák mivoltát meghatározni, értéküket lemérni. De azonnal túllépné Kompetenciája jogkörét, ha *valamiféle stíluskritériumot keresne egyének vagy irányzatok megítélésénél.*" (Kiemelések tőlem H. I.) (Uo. 10—11. o.)

A fentiek alapján látható, hogy a marxista esztétika Klaniczay-féle értelmezésének legsúlyosabb hibája, hogy olyan általános jellemzést ad, amely a marxista esztétika történeti fejlődésének, irányzatainak nyomonkövetése alapján egyszerűen nem fogadható el, mert nem felel meg a tényeknek. (Ha esetlegesnek is tűnik a három fent idézett szerző kiragadása, mégis úgy gondoljuk, hogy a marxista esztétika fejlődésén belül fontos irányzatok reprezentáns képviselőiről esik szó.) A stílus-kanonizálás — és az ezzel összefüggő történetietlenség — vádja, mint láttuk, csupán a Zsdanov esztétikájára találó. Így azután az álproblémáknak hadat üzenő szerző tipikus álproblémát konstruál a marxista esztétika helyzetével kapcsolatban azáltal, hogy a marxista esztétika utóbbi évtizedeiben ható fontos, lényeges kérdésekben egymástól eltérő irányzatokról egyszerűen nem vesz tudomást, illetve szubjektivisztikusan eltorzítja értelműket. A valódi tényállások fényében azonban megkopik mindaz az újszerűség, amely a szerző által kifejtett elmélet *látszata.*

Vizsgáljuk meg ezek után, hogyan viszonyul Klaniczay elmélete végül is a marxista esztétika eddig elért eredményeihez?

A szerző kísérletet tesz a stílusok differenciált értelmezésére, egy helyes stíluselmélet kialakítására. Mi a stílus? „A stílus az a valamennyi művészetre érvényes nyelvezet, amelyen egy-egy korszak, egy-egy gazdaság- és társadalomtörténetileg meghatározott fejlődési fázisnak az emberei művészileg kifejezhetik magukat. S miként a nyelv közömbös a mondanivaló irányával, tendenciájával szemben, éppúgy a stílus is helyt ad a legellentétesebb törekvéseknek. Csak amíg a nyelv társadalmilag nemzetek szerint kötött, addig a stílus a fejlődés szakaszának megfelelően." (108. o.) Éppen ezért a stílus, mint a társadalmi feltételek által kialakított, történetileg időszerű, a művészek számára objektív adottság nem keverhető össze az esztétikai értékelés legfőbb kritériumával, a valóság tükrözésének marxista elvével. A stílus kérdésétől az esztétikai értékelés kérdése mindig elválik; előbbi történelmileg determinált prizma, utóbbi a mondanivaló igazságára, illetve helyes vagy helytelen formába öntésére, a tartalom és forma egységére vonatkozik.

„A művészetekben ... az adott korszakra jellemző egyetemes, kollektív mondanivalónak lesz a kollektív formarendszere a kor stílusa. S mint ahogy egy-egy irodalmi vagy művészi alkotás mondanivalója, tartalma nem azonos, nem lehet azonos kora kollektív mondanivalójának egészével, ... ugyanígy az illető mű formája is csak a korstílusba tartozó formai elemek egy részének eklektikus csoportjából alakulhat ki. A mű formája tehát nem a stílussal azonos, hanem a stílus bizonyos elemeinek a tartalommal adekvát, a mondanivaló kifejezésre juttatását legjobban szolgáló szelektált együttesével. Nem a stílus választása függ a művésztől, hanem az, hogy a tartalom, a mondanivaló érdekében az objektive adott stílus mely formai elemeit és hogyan használja fel." (Uo.)

Klaniczaynál a művészet formakérdései ki is merülnek a stílus kérdéseivel. Ezen az alapon teljesen érthető, miért marasztalja el a marxista esztétikát a stílusok állítólagos elhanyagolása miatt. A marxista esztétika számára ugyanis éppen ott kezdődnek a megformálás legfontosabb kérdései, ahol Klaniczaynál már be is fejeződtek. A tipizálás és kompozíció, a belső forma kérdéseiről van szó. A tartalom megformálásának szorosan vett esztétikai problémája — a tartalom formába való átcsapása, a tartalom-forma egységének megteremtése — végső soron itt dől el. S a stílus az így létrejövő, immár formált művészi tartalom végső megmunkálása, a művészi anyag külső kiképzése, külső formája. A művészi forma rétegeinek és ezeknek a tartalommal és egymással való összefüggéseinek tudományos feltárása és differenciálása a marxista esztétika nagy vívmánya. Csupán ezen differenciálás alapján lehetséges a tartalom és forma gazdag dialektikájának, magának a művészi tartalom formába való átcsapásának maradéktalan megértése, a túljutás a művészi tartalom elvont értelmezésén.

A művészi forma kérdésének a külső formára való korlátozása alapján lehetet-

len a filozófiai esztétika realizmussal kapcsolatos álláspontjának a megértése. Ezen az alapon „nyilvánvaló logikai ellentmondásnak" tűnik minden olyan kísérlet, amely túlmegy az egy-egy korszaknál első megközelítésekor tapasztalt stiláris egységen. Pedig az első megközelítésnél adódó egységen való túlhaladással kezdődik csak tulajdonképpen a szorosabb értelemben vett tudományos munka, a túlhaladás a közvetlenül adott művészeti anyagon. Itt fedhető fel a művészi világnézet jellege, itt dől el az alkotás esztétikai értéke, itt vetődik fel a realizmus igazi problémája is.

A belső forma a művészi tartalomból és az alkotói világnézetből következően szigorúan determinált. Ezzel szemben a külső formának, a stílusnak mindig van egy viszonylagos önállósága, mozgástere, „közömbös" jellege a belső formával szemben. A művészi formálásban a külső formának a belső formával szembeni önállósága adja meg arra is a magyarázatot, hogyan tartozhat például Hölderlin minden látszat ellenére is lényegében a klasszikához, a goethe—schilleri vonalhoz. De itt dől el az irodalom korszakhatár kérdése is. Itt derül ki, hogy 1848—49 a magyar irodalom szempontjából korszakhatárnak tekinthető a megelőző és utána következő időszak között huzható minden formális analógia ellenére is. Ezért van lényegében az eddigi marxista értékelésnek, nevezetesen Révai Józsefnek igaza Petőfi és Arany megítélésében is, hogy csak néhány, a szerző által elutasított példát említsünk.

A külső formának a belsővel szembeni önállósága azonban csak viszonylagos. A külső forma mozgástere is determinált bizonyos mértékig a tartalomtól, a belső formán keresztül. Az így adódó határokon való túllépés mindig a művészi modorosságot vonja maga után, vagy a végső művészi megformálás hiányosságát. Ez az a tulajdonképpeni probléma, melyet Klaniczay a stíluskérdéstől elválasztva, a tartalom-forma egy műalkotáson belül adódó kérdésének gondol.

A tartalomnak a belső formát és — ha lazábban is — de a külső formát is meghatározó szerepének, a tartalom és forma bonyolult dialektikájának a figyelmen kívül hagyása vezet a stíluskérdés jelentőségének túlértékeléséhez, kiszakításához konkrét összefüggéséből.

Mivel a látás- és halláskultúra, a formaérzék s ezért a stílusok is koronként változnak, minden kornak megvan a maga jellegzetes stiláris egysége. S ha eltekintünk attól, hogy egy korszak stílussajátosságainak kialakításában éppen a művészetek játszották a döntő szerepet, könnyű arra a következtetésre jutni, hogy a stílust a művészet számára szükségszerűen adott objektív prizmának vegyük, amelyből a művész csak válogathat, megfeledkezve arról a dialektikáról, amely a kettő között fennáll. De még ebből sem következnék, mint a szerző feltételezi, az esztétikai értékelés lehetetlensége, mint ahogy azokat a történelmileg meghatározott világnézeti és társadalmi alapokat is értékeljük, mely előfeltételeken maguk a stílusok is létrejöttek. A már Marx által bírált „pozitivista kritikátlanság" tipikus esetével van dolgunk. Ez a felfogás ugyanis végeredményben feltételezi a történelmi és művészi fejlődés egyenesvonalúságát, az igazi történelmi materializmus történetfelfogásával és az igazi marxista esztétikának a művészetek egyenlőtlen fejlődéséről szóló elvével ellentétben. És ismét csak Zsdanov volt az, aki tagadta az egyenlőtlen fejlődés elvét mind a történelemben, mind pedig a művészet fejlődésével kapcsolatban, is. Csak ezen az alapon állíthatjuk azt, hogy a stílusokra vonatkozó esztétikai értékelés történetietlenség. Mindamellett a marxista esztétika számára a realizmus szempontjából messzemenően nem az a döntő — és éppen ezért idegen tőle valamely stílus kanonizálása —, hogy milyen stíluselemeket használ fel az író, hanem az, hogy hogyan használja fel, egyáltalán a tartalom formába való átcsapását elősegíti-e vele, vagy sem.

Ha, mint a szerző teszi, kimerítjük a művészet formaproblémáját a stíluskérdéssel — s a stílust magát pedig objektív adottságnak tekintjük —, akkor értékelésünk egyoldalúan az *elvont* tartalomra redukálodik. Ebben az esetben viszont el sem jutottunk a tulajdonképpeni értelembe vett formálás esztétikai problémáihoz, nem haladtuk túl az esztétikai dogmatizmus elméleti alapjait. Zsdanovra és a vulgármarxistákra volt jellemző az, hogy az elvont tartalom, legtöbbször pusztán a téma alapján értékeltek, s ehhez fűztek hozzá alkalomadtán néhány, a forma kérdéseit érintő megjegyzést, anélkül hogy a két oldal közti belső összefüggésre rá tudtak volna mutatni.

Klaniczay azáltal, hogy egy-egy történelmi korszakhoz egyértelműen, „objektív adottságként" hozzárendel bizonyos stílust vagy stílusokat, megismétli a zsdanovi esztétika fogyatékosságait ezen a téren is. Zsdanov a múlt századi realista stílust kanonizálta, emelte normatív esztétikai jelenséggé, Klaniczay konzervatizmus, ahisztorizmus címén elutasítja ezt. Helyette azonban végső soron újra csak egy stílust állít követelményként, emel kánonná; az avantgardizmus stílusát mint

„modern" stílust. Itt csak az előjel más: a végletek csapnak át egymásba.

„Ma már a szocialista realizmust nem a múlt századi realizmus (ti. stílusrealizmus — H. I.) szocialista eszmeiséggel telített folytatásának tekintjük, hanem gyökeresen új iránynak, *a XX. századi modern művészet és irodalom ama diadalmas irányzatának*, mely korszerű stíluseszközökkel a szocializmus eszméinek valóságának tudatos szolgálatára kötelezte el magát. Az így felfogott szocialista realizmusnak pedig egyes még realista stíluseszközökkel dolgozó nagy írók mellett, a modern stílusirányzatok követői között találjuk meg *igazi nagy* képviselőit. A 'realizmus' szó a szocialista realizmus kategóriáján belül végleg el kell hogy veszítse a múlt századi realista stíluseszközökre emlékeztető jelentését: a stílusát tekintve expresszionista és egyben igazi szocialista realista Brecht módjára a valóság szocialista módon való felfogását, *korunk valóságának a hagyományos realista stíluseszközökkel immár megoldhatatlan művészi tükrözését kell értenünk alatta.*" (102. o.; kiemelések tőlem — H. I.)

A szocialista realizmust tehát újra összeköti egy stílussal. Az az író, aki nem a „modern" stíluseszközökkel dolgozik, értéktelenebb alkotást hoz létre, mint „modern" technikával és stíluseszközökkel alkotó társa, hiszen, mint írja, hagyományos stíluseszközökkel megoldhatatlan a kor ábrázolása. Ezért lesznek az utóbbiak a szocialista realizmus „igazi nagy képviselői". Bármennyire hadakozik is a szerző a stílusok értékelhetőségével szemben, tulajdonképpen a stílust teszi meg értékelő kritériumnak. Meg sem kísérli az avantgardizmussal kapcsolatban a felbomló polgári világnézet és művészet problematikájának feltárását. „Nem kétséges, hogy a modern művészet kialakulása mind a proletariátus, mind a burzsoázia jelentékeny átalakulásával járt együtt: a burzsoázia hanyatló, imperialista szakaszába, a proletariátus pedig győzelmes forradalmi korszakába lépett. Az avantgardista mozgalmakkal kezdődő modern művészet vajon az előbbinek vagy az utóbbinak a terméke-e? a hanyatló imperialista burzsoázia újította-e meg a művészetet, vagy pedig a diadalmasan előretörő proletariátus? A polgárság klasszikus virágzó korszakának stílusától, pontosabban stílusirányzataitól olyannyira különböző XX. századi modern művészet, melynek legnagyobbjai között elsősorban szocialista művészeket találunk, mint Majakovszkijt, Brechtet, Aragont, Riverát, Siqueirost, Eizensteint, József Attilát, Derkovitsot vagy a hozzájuk oly közel álló Bartókot, vajon a burzsoázia hanyatlásának köszönheti létét? Nem inkább arról van szó, hogy a burzsoázia, amennyiben felkarolja a modern művészi törekvéseket, voltaképpen az új osztály új művészetének stílusát igyekszik kihasználni, kisajátítani, hogy elszegényedő mondanivalóját, hazug világnézetét a művészi kifejezés újszerűségével palástolja?" (100—101. o.) S ha a modern stílusok iránt érzett minden szimpátia ellenére nyitva is hagyja a kérdést, elméletéből logikusan következik, hogy szerinte a proletariátus érdekeinek a „modern" stílusok a kifejezői. Így válik a szerző az avantgardizmus igazolójává.

Ezzel azonban a szerző önmagát hozza nehéz helyzetbe: Gorkij, Solohov, A. Tolsztoj szocialista realista alkotásait elfogadhatóvá kell tennie önmaga számára a belőlük hiányzó modern stílus ellenére is. Ez azonban csak messzemenő vulgarizálás eredményeként érhető el. Kénytelen azzal magyarázni, hogy mikor tömegeket kell hozzászoktatni, felemelni a művészethez, akkor „eleinte a könnyebben megérthető, a hagyományos ízléshez igazodó művekkel lehetett leginkább eredményt elérni. Nem volt téves egy adott harci helyzetben a közérthetőség, vagy másszóval 'stílusdemokratizmus' igénye, s a tömegnevelésben a romantikus zene, realista irodalom előtérbe állítása." (101. o.)

Talán az eddigi, igaz vázlatos elemzés eredményeként is látható, hogy Klaniczay — minden jó szándéka ellenére — akarva nem akarva sok igen lényeges kérdésben nem képes a dogmatikus esztétika elvi alapján túljutni. Ezért nem tudja teljesíteni elmélete a maga elé kitűzött célokat. Stíluselmélete újra csak irodalompolitikai megkötöttséghez vezetne. Könyve a gazdag művészet- és irodalomtörténeti anyag, a nemzetközi irodalomtudomány területén való ténybeli tájékozottság ellenére sem alkalmas arra, hogy az irodalomtörténeti anyag rendezésének alapja legyen. És, mint láttuk, nem azért, mert szakmájából kifolyólag is, „történeti" kutatásokat végez az „esztétikaival" szemben. A marxista esztétikai kutatások eredményeit, a művészet fejlődésének általános esztétikai törvényszerűségeit nem volt képes konkretizálni történeti anyagára, mert ez megkövetelte volna, hogy túljusson a könyvében megnyilvánuló elméleti alapokon.

Hülvely István

Ernst Fischer: A romantika lényege[1]

A „romantika" fogalma az esztétikai gondolkodás leghányatottabb életű kategóriái közül való. Hol a klasszicizmussal, hol a realizmussal kellett megvívnia elismertetéséért, végül a szocialista realizmushoz való viszonyában volt kitéve heves polémiáknak. Bár jelenleg nem a romantika-kérdés áll az esztétikai kutatás centrumában, megnyugtató értékelése ma is várat magára. A napjaink nagy esztétikai kérdése, a realizmus körül folyó vita megmutatta, hogy több fontos kategória tartalma bizonytalan, tudományosan feltáratlan. Ezek a körülmények különösen érdekessé és aktuálissá teszik Ernst Fischer vállalkozását. Ennek célja a szerző szavai szerint: „beszélni a romantika eredetéről és lényegéről, bemutatni kezdetét és meghasonlását, elfogulatlanul elemezni történelmi szükségszerűségét". (14. o.) Ez az elfogulatlanság, mely az elemzés módszerét meghatározza, az értékeléstől való tartózkodást jelenti. Ezt Fischer világosan ki is mondja: „lehetőleg sok jellemző részletet akartam az olvasó elé tárni, hogy arra ösztönözzem, maga vonja le a végkövetkeztetéseket . . . az volt a szándékom, hogy a tények kerüljenek túlsúlyba, csak helyenként, mértékkel és óvatosan általánosítottam". A szándék két szempontból is bírálható. Egyrészt marxista tudóstól meglepő e pozitivista koncepció. Másfelől nem is lehet komolyan venni, hiszen pusztán abból a tényből, hogy egy ilyen hatalmas kérdéskomplexum illusztratív bemutatása háromszáz oldalon lehetetlen, következik, hogy a válogatás önmagában általánosítást fejez ki, tehát az értékeléstől való tartózkodás merőben illuzórikus. Bár Fischer is érzi módszere problematikusságát, és azt, hogy szükségképpen be kell érnie a töredékességgel, nem látja, hogy a megvalósítás során szándéka visszájára fordul: mértéktelen és gyakran hibás általánosításba vész. Ezáltal művének tendenciája is módosul. A szerző szerint könyvének célja: „hogy megmutassa: a gyakran lebecsült, nem ritkán megvetett romantika egy kornak jogos kifejezésmódja, szükségszerű fejlődési fokozat a klasszicizmus és a kritikai realizmus között". (14. o.) A könyv célja tehát látszólag a romantika szükségszerűségének bizonyítása. De miért szorul ez bizonyításra? A romantika lebecsülése vagy megvetése nem jelenti egyúttal szükségszerűségének tagadását. Azzal, hogy a romantika szükségszerűségét bebizonyítjuk, még nem sokat mondunk. A tuljadonképpeni romantikakérdés csak ezután vetődik fel. Ez az oka annak, hogy a szükségszerűség bizonyítása mögül egyre határozottabban előlép a könyvben az apológia, mely a polgári sivársággal és a dogmatikus elutasítással szemben akarja megvédeni a romantikát.

Ernst Fischer szerint a romantika: „lázadás volt a győzedelmes kapitalizmus ellen, sokatmondó lázadás: egy hátra vagy előre tekintő utópia nevében, kispolgári-egyéni tiltakozás az elveszett illúziók és az új, még érthetetlen társadalmi ellentmondások korszakában". (10. o.) Bár a jellemzés — mint a későbbiekben kiderül — problematikus, egy alapjában helyes korszakmeghatározást tartalmaz; a romantika korát a polgári forradalmak győzelme és a munkásmozgalom kibontakozása zárja közre. Egyes romantikus vonásokat azonban a szerző az antik társadalom hanyatlásának korából eredeztet, és érvényességüket a jelenre és a jövőre is kiterjeszti. Melyek ezek a vonások? Erre a kérdésre igyekszik feleletet adni a könyv első fele.

Ebben a részben a „romantikus magatartás" jegyeinek történeti kialakulását vizsgálja a szerző. Abból a római birodalomban uralomra jutó tendenciából indul ki, hogy az egyén társadalmi sokoldalúságának helyébe a magánélet egyoldalúsága lép, és ennek eredményeképpen a személyiség eltorzul. Helyesen mutat rá arra, hogy: „A rezignáció és a kicsapongás egyaránt a társadalomtól elidegenedett egyéniség stigmája . . . A kéjenc és az aszkéta ikertestvérek: mind a kettőt ugyanaz formálja, a társadalomtól való elszakadás, az önelidegenedés." (19. o.) Fischer szerint a széthulló ókori társadalomban a szerelem az egyetlen emberhez méltó állapot, s így az érzelgősség lesz e kor legáltalánosabb jelensége. Az irodalomban a regényesség, a filozófiában az epikureizmus és sztoicizmus, a neoplatonizmus, valamint a kereszténység elterjedése tanúsítja ezt. Az egyén törekvése tehát arra irányul, „hogy lehetővé tegye a szellemnek a mélyebb megbékülés elérését saját bensejének elemében". (Hegel: Esztétika, II. Akadémiai kiadó, 1955. 96. o.) Fischer az érzelmesség uralomrajutásában fedezi fel a romantika első nyomát, és innen folytonosnak látja az utat a XIX. századig. Látható tehát, hogyha szavakban nem is, tartalmilag a klasszikus és romantikus művészet hegeli

[1] Gondolat, 1964. Studium könyvek 48. sz. 299 o.

szembeállításával van dolgunk. Hegel felfogásának nagy érdemei vannak az esztétika történetében. Egyrészt mélyreható tartalmi elemzés eredménye, még akkor is, ha a spekulatív konstrukció néha erőszakot is tesz ezen (pl. a reneszánsz és a romantika egybemosása), másrészt a történetiség elvének alkalmazását jelenti az esztétikában. Fischernél azonban mindkét mozzanat eltorzul az elemzés során. Annak ellenére, hogy a világkép szubjektivizálódásából, tehát tartalmi problémából indul ki, egyre inkább a magatartásformákra irányítja figyelmét. Mivel ezeket valójában mint a magatartás elvont formáit szemléli, szem elől téveszti konkrét tartalmi vonatkozásaikat, és helytelen általánosításokba téved. Megfigyelhetjük ezt a romantika egyik fontos tényezőjének, az utópiának értékelésénél. Fischer a kereszténység győzelmével kapcsolatban beszél a Szentlélek ezeréves birodalmának képzetéről. Világosan és helyesen írja le azt a folyamatot, hogyan változik át az aranykor, az elveszett paradicsom mítoszának múltba tekintő utópiája jövőbe forduló eretnek tanná. Rávilágít arra, hogy a rabszolgalázadások és a középkori, földesúr ellenes parasztfelkelések a régi állapotokat akarták visszaállítani, míg a városi polgárság az új lehetőségek nevében lépett fel a hűbériség ellen, s ennek a mozgalomnak egyik fegyvere az isten földi birodalmáról szóló utópia volt. A két felfogás, a közös utópikus mozzanat ellenére, a történelmi fejlődés szempontjából ellentétes célokat szolgál. Az utópia önmagában nem fejez ki határozott világnézeti tartalmat, csak a társadalmi törvények ismeretének korlátozottságát jelzi. Ez a nagyon elvont negativitás azonban a konkrét megjelenési formákban különbözőképpen módosulhat. Platón filozófiájában reakciós értelmet nyer, de Morus, Bacon, Campanella vagy az utópikus szocialisták kezében a haladást szolgálja. Általában azt mondhatjuk, hogy a tudományos szocializmus elméletének kidolgozása előtt egyetlen progresszív áramlat sem tudta kiküszöbölni eszméiből az utópia mozzanatát. Ebből következik, hogy az utópia fogalma olyan általános, annyira mindenütt jelenvaló, ahol társadalmi kérdések felvetődnek, hogy bármilyen elhatárolás csak ezen belül lehetséges, de nem általa. Márpedig a Fischer által elemzett vonások és magatartásformák (pl. a bűn kultusza, büszke vétkező, a távoli hölgy, „a kegyetlen szép hölgy", szerelem és lázadás összefonódása stb.) csak elvont lehetőségét teremtik meg annak, hogy a romantika önmaga ősére ismerjen bennük. De ha pl. a „bűn" kultuszát tekintjük, nyilvánvalóvá lesz, hogy a középkorban ez a kereszténység egyik központi kategóriájának megostromlását jelentette, a romantikában viszont nem törte át a lapos polgárriasztás korlátait.

Ernst Fischernél az absztrakt-formai elemzés a történetiség elvét is eltorzítja. A történeti kutatás ugyanis nála a kontinuitás kiemelését jelenti, és ezen belül nem tárja fel a formák és fogalmak konkrét tartalmának alakulását, ellentétekben való mozgását. Nem véletlen, hogy a középkort elemző fejezetek közül azok az igazán sikerültek, amelyekben egy-egy konkrét személy vagy mozgalom elemzése található. Itt Fischer valóban élesszemű megfigyelőnek bizonyul, aki a maga ellentmondásosságában látja Abélard és Héloïse, Bresciai Arnold, az eretnekmozgalmak, a kabala és a keresztény misztikusok, valamint a középkor szociális lázadásainak lényegét. Ezek a jelenségek a középkorral szembeni ellenzékiség útját jelzik, a korviszonyoknak megfelelően misztikus formában, de egy forradalmi megoldás távlatait nyitják meg. A romantika is egy miszticizmustól átitatott ellenzékiség, de ellentétes irányba mutat: távlatai a forradalom előtti korra nyílnak. Fischer utalása a két korszak közötti rejtett összefüggésekre reális, de a formális hasonlóságok a lényeg éles ellentmondását fedik.

Különösen világossá válik ez a felvilágosodás korának elemzésénél. E kor nagyhatású áramlatát, a szentimentalizmust, a romantika közvetlen elődjének, a romantika nyitányának tekinti, ami nem más, mint az ismert szellemtörténeti „preromantika" koncepció átvétele. Ennek a felfogásnak a jegyében kerül sor a felvilágosodás és a szentimentalizmus ellentétének megkonstruálására, melynek alapja érzelem és értelem szembeállítása. Példa erre Richardson és Fielding antagonizmusa. Ismeretes, hogy itt az arisztokratikus-kiábrándult felvilágosodás és az erkölcsprédikációkba burkolt puritán polgári érzelmesség ellentétéről van szó. Fischer utal arra, hogy szimplifikálás ezt a kérdést az arisztokrácia és a középosztály ellentétére redukálni, hanem tulajdonképpen a felvilágosodás és a szentimentalizmus szembekerülése lepleződik le. Nos, a szimplifikálás éppen Fischer általánosításában jut kifejezésre. Az arisztokratikus felvilágosodás és a polgári szentimentalizmus antagonizmusa éppenséggel csak a konkrét osztályellentét elemzésekor válik feltűnővé, a felvilágosodás általános szintjén vizsgálva azonban egységük domborodik ki. Az ellentmondás itt a felvilágosodás belső ellentmondása, nem pedig a felvilágosodás és a szentimentalizmus között található. A szentimentalizmus ugyanis

csak a felvilágosodás áramlatán belül értelmezhető helyesen. Fielding és Richardson valódi kapcsolata abban áll, hogy Fielding kimagasló polgári író, és Richardson is a haladó polgárság sikeres írója, a felvilágosodás tipikus alakja. Ellentmondásuk nem lényegi, az érzelmesség és az erkölcsprédikáció richardsoni túlfeszítése azt fejezi ki, hogy az író közvetlenül azonosulni tud azzal a problémával, melyben a polgárság és az arisztokrácia konfliktusa, a két morál szembenállása a leghatásosabban ragadható meg, nevezetesen az arisztokrácia erkölcstelenségének kiszolgáltatott polgárlány tisztességének megvédésével. Ebben az értelemben Richardson Lessing és Schiller számára tör utat.

Tovább torzul Fischer koncepciója a Rousseau-elemzés során. Ha igaz is Fischer állítása, hogy Rousseau „egész lénye és sorsa előre vetíti a kispolgárság ellentmondásait", még igazabb, hogy Fischer visszavetíti Rousseau-ba a romantika ellentmondásait. Fejtegetéseinek alapja a „Vallomások". A rousseau-i önéletírás felől szemlélve úgy tünteti fel, hogy „ő fordítja a felvilágosodást a romantika felé". (95. o.) A valóságban azonban nem így van. A „Vallomások" lapjairól kibontakozó személyiségképtől függetlenül a rousseau-i hőst nemcsak saját maga érdekli. Az „Új Héloïse" St.-Preux-je éppenséggel Júliára koncentrálja minden érzését és szenvedélyét, a szó érzéki és ideális értelmében egyaránt. Másrészt bármilyen femininnek ábrázolja magát Rousseau, Júliával ugyanezt a vonást megbíráltatja St. Preux-ben. A rousseau-i „erény" problémájáról így ír Fischer: „A kispolgár folyvást attól reszket, hogy semmibe veszik, ha sugdolóznak, azt hiszi, róla beszélnek, üldözési mániára hajlamos, s ezért láthatatlan kothurnusra van szüksége, saját erényessége és erkölcsössége tudatára — annál inkább, mert titokban szégyenkezik a viselkedése miatt." Fischer a feudális és a burzsoá erkölcsi értékrenddel egyaránt szembenálló, társadalmi szinten megvalósíthatatlan s ezért az egyéniség belsejébe visszahúzódó, de tőkéletességre törő erkölcsöt jellemzi így. A magatartásformát minden társadalmi tartalomtól megfosztotta. S hogy Fischer ragyogó elemzőkészségét mennyire guzsbaköti és helytelen irányba viszi elhibázott módszere, azt mi sem bizonyítja jobban, mint azok az értékes kifejtésekben gazdag fejezetek, melyekben sikerült megszabadulnia tőle.

Ilyen pl. a Wertherről szóló rész, melyben helyes képet ad a Goethe-műről. Rámutat arra, hogy Goethe ebben a regényben, habár a német feudalizmus ellen lép fel, megsejti és ábrázolja a kibontakozó polgári társadalom személyiségkorlátozó jellegét is. „Werther zseniálisan mutatja be a korlátlannak érzett személyiség és az őt korlátozó társadalom, a lázadó érzelmek és a polgári eszmék által hirdetett végtelen felé induló polgári világ és a polgári valóság fojtogató határai közötti ellentmondást." (132. o.) Ez az interpretáció alapjában helyes, de ki kell egészíteni. Werther öngyilkossága látszólag a romantikus magatartás igazolása. Csakhogy a benső gyöngeséggé váló érzelmességet, a jellem tartásnélküliségét Goethe kritikusan ábrázolja. A wertheri és goethei magatartás világosan szétválik az ossziánizmushoz való viszonyuk szerint. Goethe világos, plasztikus világképét Werther tudatában a ködös hangulatiságon alapuló ossziáni szemlélet szorítja ki. Ugyanezzel a viszonyulással találkozunk a „Götz von Berlichingen" esetében is, de mivel Fischer ezt itt sem veszi figyelembe, értelmezése problematikussá válik. Szerinte „ez az első romantikus tragédia, ugyanúgy, ahogyan egészében véve a 'Sturm und Drang' az első romantikus mozgalom az európai irodalomban . . ." (108. o.) Eszerint az „önmagán segítő" Götz vor Berlichingen alakja „a romantikus lázadás prototípusa". (116. o.) Ennek oka az, hogy Goethe „elmarasztalja a parasztforradalmat, viszont üdvözli a lovagok felkelését, főként azonban az önmagára támaszkodó „szabad személyiséget". (117. o.) Fischernek igaza van abban, hogy a demokratikus forradalomtól magát mindig elhatároló Goethe Götz alakját idealizálja, lírailag azonosul vele, azonban ismét a magatartás formális oldaláról közelít a problémához, és nem veszi észre, hogy Goethe tisztán látja és mélyen ábrázolja Götz bukásának szükségszerűségét, az „önmagán segítő" személyiség individuális-romantikus magatartásának csődjét is. Látható tehát, hogy Fischer elemzései beérik bizonyos formai jegyek leírásával. Ez a tudatosan illusztratív bemutatás helytelen általánosításokhoz vezet. A szentimentalizmus és a „Sturm und Drang" esetében ez azt eredményezi, hogy érzelem és értelem szembeállítása alapján megkonstruálja e két irányzatnak a felvilágosodással való ellentétét. A felvilágosodás „ész"-kultusza viszont nem az érzelmi élet elfojtását jelentette, hanem az ismereteknek és jelenségeknek szigorú értelmi vizsgálatát, vagyis az értelem elsőbbségét, de nem egyedülvalóságát. Az érzelmeket középpontba állító szentimentalizmus és Sturm und Drang pusztán a felvilágosodáson belül fejezett ki egy dinamikusabb viszonyt a valósághoz, s ezzel magának a felvilágosodásnak magasabb szintre lendítését kísérelte meg. Ha tehát a romantika szemben

áll a felvilágosodással, ebben nem a szentimentalizmus és a Sturm und Drang folytatója mert tendenciájuk e vonatkozásban is ellentétes.

És ezzel elérkeztünk magának a romantika kérdésének konkretizálásához. Fischer itt két döntő mozzanatot emel ki, a kapitalista nagyipar és az elidegenedés, valamint a forradalmi élmény, a forradalmi eszmények realizálódási módjának jelentőségét. A tőkés gazdaság kialakulásáról megállapítja ugyan, hogy ellentmondásai ellenére vagy azokkal együtt társadalmi haladás volt; „ám a költőnek, a művésznek az a hivatása és a természete, hogy az embert többre becsülje, mint a technikát, és a humanizmust számonkérve tünődésre kényszerítse a termelés optimizmusát". (78. o.) Ebben a gondolatban ragadható meg Fischer hibás módszerének eredete. Ember és technika ellentéte akkor jelenik meg, amikor a kapitalista nagyipar ellentmondásai felismerhetőkké válnak, de nem teljesen kifejlett formában jelentkeznek, és ezért adekvát megragadásuk még nem lehetséges. Az ember és gép viszonya antagonisztikus viszonyként jelenik meg, mert nem tudják még feltárni a mögötte rejlő emberi, termelési viszonyok antagonisztikus jellegét. Ez az oka annak, hogy a munkások megsemmisítik gépeiket, hogy a romantikus közgazdaságtan és irodalom egyaránt érzelgős „humanizmussal" próbálja megoldani a konfliktust. De — mint már utaltunk rá — egy jelenség okának és szükségszerűségének feltárása még nem jelent pozitív értékelést. Általában azt mondhatjuk, hogy a marxizmus klasszikusainak írásaiban a romantika következetesen mint reakciós áramlat szerepel. Fischer éppen az erre a tényre építő dogmatizmus ellen harcol könyvében. Marx és Lenin idevágó gondolatai azonban nem implikálják a dogmatikus felfogást, ugyanakkor Fischer nézeteire is rácáfolnak. A romantika apológiája Fischernél voltaképpen arra a törekvésre szűkül le, hogy nem szabad a romantikát teljes egészében a reakciónak ajándékozni. Az első probléma, melyet a marxizmus klasszikusainak szellemében fel kell vetni, a „reakciós" jelleg értelmezése. Lenin „A gazdasági romanticizmus jellemzéséhez" című tanulmányában hangsúlyozza, hogy ezt a jelölést történetfilozófiai értelemben, nem pedig mindennapi értelmében használja: „ezen a megjelölésen nem azt értjük, hogy a romantikus egészen egyszerűen fel szeretné újítani a középkori intézményeket, hanem azt, hogy az új társadalmat a régi patriarchális rőffel próbálja mérni, hogy a mintaképet a megváltozott gazdasági viszonyoknak egyáltalán meg nem felelő régi rendben és hagyományokban keresi". (Lenin: Művei 2. köt. Szikra, 1951. 241. o.) S hogy a romantikus író reakciós, az csak annyit jelent, „hogy ennek az írónak az álláspontja téves, hogy felfogása és látóköre korlátolt, ami miatt egy fölöttébb nemes cél elérése érdekében kénytelen olyan eszközöket választani, amelyek a gyakorlatban nem lehetnek hatékonyak, ... illetőleg csak a múlt védelmezőinek tehetnek szolgálatot". (Uo. 243. o.)

Fischer gondolatmenetében a következő ellentmondás fejlődik ki: egyfelől kialakítja a romantika definícióját, mely lényegében megfelel a lenini elveknek, másfelől körülhatárolja a romantikus magatartás érvényességi körét. A két fogalom valóban nem ekvivalens. Fischer szerint „a romantika a keletkező kapitalista társadalom ellentmondásainak a kispolgári tudatban filozófiai, irodalmi és művészeti síkon tükröződő összessége — amikor még nem ismerhető fel ezeknek az ellentmondásoknak az eredete és a lényege, mielőtt Marx és Engels felfedezi a társadalmi fejlődés dialektikáját, mielőtt a munkásosztály, mint történelemformáló erő előtérbe lép". (141. o.) A romantikus magatartás fontos jegyei viszont: „az individuális tiltakozás és a társadalmi utópia összeolvadása, diszharmónia a társadalmi valósággal, a társadalmi valóságot tagadó kritika és fantázia". (142. o.) Az utóbbi fogalom nyilvánvalóan tágabb, kiszélesíthető egészen az ókor bukásától napjainkig. Viszont, mint láttuk, e jegyek világnézeti szempontból annyira elvontak és általánosak, hogy ismertetőjegyként alig alkalmazhatók. Kimutattuk, hogy e jegyek jellemeznek olyan irányzatokat is, amelyek lényegileg ellentétesek a romantikával. Felvetődik hát a kérdés, mi értelme van ezeket a magatartásformákat romantikusnak nevezni. A választ maga Fischer adja meg: „A romantika magatartás . . ." — írja (143. o.) S ezzel lelepleződik koncepciójának belső ellentmondása. A gondolatmenet logikai ellentmondása nyilvánvaló, ez azonban elvi zavart tartalmaz. Az egész könyv egyetlen erőfeszítés arra, hogy a hallatlanul bonyolult és ellentmondásos tényanyag lényegét megragadja. Azonban a dolgok felszínéből kiindulva általánosít, s mivel a romantika jelenségvilága igen sokszínű, sok általánosításra válik lehetősége.

Az általánosságok sokaságát az általánosságnak csak olyan magas szintjén lehetne összefogni, amely már-már tartalmatlan, s így eljut a romantikafogalom szélsőséges kitágításáig, ami szinte egyenértékű a felbomlasztással. Így lesz romantikus minden művész és filozófus,

aki a polgári forradalmak és a Kommunista Kiáltvány megjelenése közötti időszakban élt és alkotott. A romantikus világnézet ekkor valóban a kor központi problémája volt, de a nagy művészek számára sokkal inkább probléma, mint spontán átélés. A szó kategoriális értelmében nem lehettek romantikusok, de polgári keretek között nem tudták leküzdeni ezt. Viszonyulásuk lényege a „megszüntetve megtartás" volt, amit persze nem lehetett ellentmondásmentesen megtenni, s ez az ellentmondás egyénenként változó élességgel és módon jelentkezett. Ez az oka annak, hogy amennyiben az elvont magatartásformák felől közelítünk e korszak íróihoz, felfedezhetjük bennük a romantika számos vonását, mint ahogy világnézetük tartalmi tekintetben magába foglalja a romantikus szemlélet több-kevesebb elemét. Azonban ezeknek a vonásoknak csak bizonyos száma, komplexuma, struktúrája tesz valakit romantikussá. Blake romantikus miszticizmusa csak azt fejezi ki, hogy a világ megújulását hozó forradalom a számára nem plasztikusan megragadható, konkrét társadalmi tartalommal nem tudja telíteni, ezért elmosódott, fantasztikus képek formájában jeleníti meg a jövőt, de következetesen egy elérhető teljesség jegyében. Hasonó a helyzet Shelley esetében is. Fischer könyvének egyik legfinomabb művészi érzékenységgel megírt fejezete a Shelley és Novalis összehasonlítását tartalmazó rész. A két egyéniség alkati hasonlóságából kiindulva mutatja meg ellentétes irányba való eljutásukat. Ez a példa azonban nem a romantika két ellentétes tendenciáját fejezi ki, hanem a romantika és a tőle való eltávolodás folyamatát. Shelley költészetének álmatag és lebegő jellege nemcsak alkati kérdés, hanem arra utal, hogy a perspektívát csak mint utópikus mozzanatot tudja beépíteni művészetébe, és ezáltal utat nyit bizonyos romantikus jegyek beáramlásának. Nem véletlen, hogy Shelley, aki érzékelte a polgári forradalom eszményeinek eltorzulását, nem a forradalmi perspektívában csalódik, csak a forradalom sikertelenségét kéri számon. A forradalmi terrort is úgy ítéli meg, mint a zsarnokság visszaállítását, vagyis a múlt visszatértét. Valóban a forradalom a romantikusok nagy próbaköve. Fischer szerint általa bomlik haladó és reakciós irányzatra a romantika. A forradalom burzsoá megvalósulására valóban kétféleképpen lehetett reagálni: vagy elutasítani magát a forradalmat, vagy megőrizni a forradalmi eszményeket. Mivel ez utóbbi csak utópisztikus, idealizált módon lehetséges, romantikus színezetet kap. Ez a helyzet Stendhalnál és fokozottabb mértékben Hugónál. Stendhal ennek ellenére nem romantikus, és az Hugo művészetében túlsúlyra jutó romantikus elem is a világnézet negatívumait jelzi.

Sorolhatnánk tovább az írókat, akiket Fischer romantikusnak tart, holott kimutatható, hogy munkásságuk alaptendenciája ellentétes a romantikával. Természetesen, ha a romantikát magatartásnak fogjuk fel, a világnézeti különbségek összemosódnak. A romantika viszont világnézet, és ezt maga Fischer is elismeri szavakban, amikor a kispolgári tudatban tükröződő nézetek összességeként közelíti meg a romantika lényegét. De mivel a kifejtésben semmibe veszi saját definícióját, a kiváló részletelemzések nem gazdagítják, hanem egyre tartalmatlanabbá teszik a romantika kategóriáját. Pedig valóban vannak jó fejezetei ennek a könyvnek. Jól világítja meg a Napóleon-kultusz és a zseni-elmélet ellentmondásosságát. „Ezekkel a fogalmakkal 'zseni, személyiség, intuíció' a kispolgári művész-iparos védekezésből támadásba megy át" (188. o.) — írja szellemesen és a lényegre tapintóan. De igen jó a romantikus fausti ember jellemzése (csak kár, hogy Goethe hősét is idesorolja), valamint a személyiség önmagára koncentrálásának és túláradásának elemzése. De hiába kapunk helytálló magyarázatokat a lélek világába való visszahúzódásra, az álom és az ábránd világának felfedezésére, a szenvedély, a szerelem öncéllá válásának folyamatára, ha a mű központi problémájának, a romantika lényegének feltárásával adós marad. S a hiányt akkor érezzük igazán, amikor valóban megragadja a kérdés tartalmi és formai oldalát egyaránt. Ebben az értelemben emelkednek ki azok a fejezetek, amelyek Géricault és Delacroix összehasonlítását vagy Constable és Turner jellemzését tartalmazzák.

Mindezt összegezve Ernst Fischer könyve a részleteredmények ellenére hibás módszerrel, tévés irányban keresi a romantika lényegét, s ezért legnagyobb érdeme az, hogy felhívja a figyelmet e jelentős kérdés teljes kidolgozatlanságára és ezáltal a probléma alapos marxista analízisét sürgeti.

Fodor Géza

Michael Landmann: Az abszolút költészet[1]

Landmann könyve a szerző esszéit foglalja magába. Egymásutánjuk nem egy egyenesvonalú gondolatmenetet rajzolnak ki, hanem — a „filozófiai poétika" módszerével —, mintegy körüljárják témájukat, az „abszolút költészetet". A könyv koncepciójában és filozófiai-irodalomtudományi apparátusában egyaránt a polgári irodalomtudomány újabb fejleményeit tükrözi.

A polgári irodalomtudománynak a német romantika teoretikusaival kezdődő s máig is tartó vonala a tükrözés-elmélet megcáfolására irányuló törekvés folyamata, változatos formákban és heves belharcoktól tarkítva. A fejlődés vonala a tartalom, a műalkotás jelentésének teljes szubjektivizálásán át a jelentés, mindenfajta tárgyi vonatkozás teljes tagadásához vezet, egy absztrakcionista művészetelmélet megalapozásához. Ez az elmélet egyben gyakorlati támaszt és hivatkozási alapot talál a modern polgári költészet hasonló, absztrakció felé forduló ágában, s e felfogás fényében az egész világirodalmi folyamat megfelelő átértékelésére törekszik.

A teljes absztrakció irányába tette fordulat teszi érthetővé, hogy a mai nyugati irodalomtudomány legbefolyásosabb képviselői, mint Emil Staiger és Wolfgang Kayser, élesen polemizálnak a szellemtörténeti módszerrel, amelynek még oly szubjektív idealista módon felfogott tárgyi és társadalmi-történeti vonatkoztatási rendszere is végső soron a tükrözés-elméletének tett engedménynek, a „tiszta költészet" beszennyezésének tűnik. Landmann is az irodalom hasonló, absztrakcionista megalapozásán munkálkodik, s könyve érdekességét az adja, hogy ezt elsősorban a filozófiai aspektusokra ügyelve teszi.

„Minden kulturális aktivitás . . . — írja — magában hordja formálási elvét. Ezért egyetlen így adódó objektivációmódot sem származtattunk a másikból, egyikőjüket sem lehet a másikhoz mérni." (115. o.) E törvény jegyében lenne érthető a kultúra modern fejlődése, e törvény igazolná a kultúra végletes megosztottságát. Korábban az egyes területek egymásra utaltak, sokszorosan egymásba fonódtak, mindegyik egész akart lenni — ma pedig igyekeznek egymástól megszabadulni, érvényre juttatván tiszta specifikumaikat. Ezt pedig objektiváció-rendszerük szabad kiképzésében s idegen anyagtól való megtisztításukban érik el.

A líra fejlődésében a francia szimbolizmus, elsősorban Mallarmé — aki a mai polgári irodalomtudomány szemében a költészet valóságos Kopernikusza — állt be határozottan ebbe az irányba. Mallarmé híres és sokat idézett maximája — a verset nem gondolatokkal, hanem szavakkal írják — annak az ars poeticának a summázása, amely szerint a költészet nem más, mint a nyelvi anyag tiszta alakítása, miközben a nyelv elveszti tárgyi vonatkozásait.

Ez pedig a modern polgári irodalomtudomány kemény diója. A zenében és a képzőművészetben viszonylag „könnyen" végrehajtható a teljes absztrakció első lépése: hiszen a tárgyi jelentés a legtartalmasabb zenében is rendkívül elvont, a non-figuratív képzőművészetben pedig hiánya szemmel látható. A költészet azonban nyelvi anyaggal dolgozik, amely puszta léténél fogva ellenáll a jelentés visszavételének. Költői mozgalmak időről-időre megkísérlik a költészetet jelentésnélküli, tiszta fonematikus élmények keltésére redukálni, e kísérletek azonban oly nyilvánvalóan kívül esnek a művészeten, hogy senki sem veszi őket nagyon komolyan. Így Landmann is elutasítja Mallarmé azon következtetését, hogy mindenfajta értelem lényegtelen a versben. Mallarmé a romantikus önkifejezés-elméletekkel szemben ragadtatta magát ilyen szélsőséges megfogalmazásra. Landmann megfontoltabb ambíciója az, hogy a nyelvi jelentésből úgy távolítsa el a tárgyi és személyes vonatkozásokat, hogy azért a jelentést ne kelljen száműzni a versből, hiszen ez nyilvánvaló abszurditáshoz vezetne.

Felfogása szerint a költészet valahol a zene és a nyelvi közlés határán helyezkedik el, tehát a verset nem redukálja a nyelv akusztikus oldalára. A vers nagy súlyt fektet a hangzási effektusokra, de csak azért, hogy mintegy felhívja a figyelmet, egy pillanatra megállítson, „késleltessen": ne a szó kifelé mutató tényezőire ügyeljünk, hanem magára a szóra, a szóra önmagában. Ilyen „késleltető mozzanatként" hat a rim, a rim-helyzet és a a metrum betöltése okozta várakozás, s általában a normális nyelvi közléstől különböző költői szerkezetek, a homályosság, nehezen érthetőség.

Landmann tehát megőrzi a jelentést, de a tiszta nyelvi-verstani alakzatok ellen-

[1] Michael Landmann: Die absolute Dichtung. Essays zu einer philosophischen Poetik. Ernst Klett Verlag Stuttgart, 1963. 212 o.

súlyával. Ezzel, úgy véli, leküzdötte mind a szellemtörténet, mind pedig a formalizmus túlzásait, amelyek csak az egyik oldalt veszik figyelembe. A racionális és irracionális erők eme lebegő egyensúlya azonban csak látszólagos, a mérleg a teljes irracionalizmus felé billen — hiszen az akusztikus „ellensúly" épp azt küszöböli ki, ami a jelentést jelentéssé teszi: a tárgyi vonatkozást.

A gondolatmenet irracionalizmusba vezető irányát mutatja Landmann további fejtegetése, amely az elvontságba fordulást magán a jelentés mezején hajtja végre. A versjelentés önmagában is egy merőben autonóm struktúrát alkot — mítoszt képez. Ez a struktúra nem „jelent" semmit, teljességgel visszahajlik önmagába. Önmaga tételezi tárgyát és alkotóját is.

A vers így megfosztva minden vonatkoztatási lehetőségtől természetesen — semmi, visszaesik abba az értelmetlenségbe, ahonnan Landmann mindenképpen el szeretne kerülni. Ezért mégis létrejön egy vonatkoztatás: a vers ugyan nem „jelent" semmit, hanem szimbolizál — a szimbólum és a szimbolizált viszont teljesen azonos: „A teljes szimbólum . . . kizárólag csak ennek az anyagnak, kizárólag csak ennek a jelentésnek felel meg, és fordítva" (28. o.) „A költeményben elválaszthatatlan egymástól a kimondottnak a Mi-je és a kimondásban-való-lét Miként-je. Mert a Mi itt csak a Miként kegyelméből áll fenn." (30. o.) A műalkotás szimbólum — egy üres, irracionális transzcendencia szimbóluma, nem *valamit* jelent, hanem önmagát mint szimbólumot jelenti. Ez és a hasonló fordulatok adnak lehetőséget arra, hogy Landmann a formalizmus és szellemtörténet zsákutcáján túl higgye magát. A műalkotás közvetlen építőköveit fürkészi ő is, de a szimbólum-létre hivatkozva elkerüli a lapos formalizmus, a struktúra-elvre hivatkozva pedig a pszichologizáló önkény látszatát. Ám világos; az alapvető probléma az, hogy a polgári irodalomtudomány képtelen túljutni a műalkotás közvetlen összetevőin, s ha megteszi, csakis valamilyen önkényes eljárással képes erre. S az a szimbólum-felfogás, amelyikben a szimbolizált azonos a szimbólummal, csak szavakban jelent valamiféle közvetítést, láthatóan nem más, mint a műalkotás egyszerű megkettőzése, s így megmarad ugyanabban a lapos közvetlenségben, amit felülmúlni vél.

E túlmenés nem is lehetséges, hiszen a polgári művészetfelfogás rejtett vagy bevallott célja, hogy ebben a közvetlenségben maradjon, minden reális közvetítésben ugyanis — joggal — a tükrözéselmélet veszélyét látja. Ezt a tendenciát mutatja azon igyekezete is, hogy a művészet lényegét az illető művészeti ág anyagából vezesse le. Landmann e problémakörnek szentelt esszéje a „Költői valóságtalanítás" jellemző címét viseli. A „költői valóságtalanítás" demiurgosza a költészet anyaga, a nyelv. A művészet tartalom-forma vitáját Landmann „úgy oldja meg", hogy a vitatott kérdést egyszerűen félreteszi. A tartalom-forma ellentét, mondja, nem más, mint az eszme és valóság vitája a művészetben. Holott a műalkotás lényege sem nem a valóságra, sem nem az „eszmére" való vonatkozás, hanem saját anyaga, matériája, amelynek sajátos törvényei vannak.

Ebben a kiindulásban a nyugati művészetfelfogás a Laokoon-probléma újjáélesztését látja. Azért fordult Lessingre a figyelem, mert a művészet legbensőbb lényegét a formálásra szolgáló anyagban vélik felfedezni — a tiszta zenei mozgásban, a tiszta láthatóság közegében, vagy a nyelvben. Holott Lessing kérdésfelvetésének visszáját látjuk itt: Lessing a szép ábrázolásának különböző módjait vizsgálta, s arra a következtetésre jutott, hogy a művészeti ágak sajátos eszközeikkel teljesíteni tudják ezt az egységes feladatot. A művészeti ágak mai polgári elméletében azonban ez az egység felbomlik, a különböző művészeti ágak anyaga nem az esztétikum létrehozásának közvetítő közege, hanem a műalkotás közvetlen és egyedüli valósága. A Laokoon-probléma ezen megfordításában Landmann Th. A. Mayerhez nyúl vissza. Th. A. Mayer Stilgesetz der Poesie (1901) c. könyvében azért újítja fel a Laokoon-problémát, hogy a nyelvi jelentés absztrakt-gondolati jellegére hivatkozva cáfolja a hegeli esztétikum-felfogást, az eszme érzéki látszásának koncepcióját, illetve ennek érvényességi körét a képzőművészetre szűkíti. A „költői valóságtalanítás" ennek a gondolatnak továbbfolytatása Landmannál: a költészet nyelvi képződmény, törvényei tehát a nyelv, s nem pedig a valóság törvényei. A nyelvben lévő absztrakció természetesen nem a valóság absztrakciója, hanem elvonatkozás a valóságtól mint olyantól. A nyelv itt egy közti-világ (Zwischenwelt), amelyik a maga sajátos módján tagolja a külső és belső világ benyomásait. A nyelv így saját törvényeit rákényszeríti mind a külvilágra, mind az élmények belső világára, s így a nyelvben nem szemlélhetjük sem az egyiket, sem a másikat, hanem csupán a nyelvet magát. Ebből következően a költészet mind a valóságtól, mind az alkotó személyiségtől megtisztul, „abszolúttá" válik.

Mit lehet mármost a költészettel kezdeni, ha a versben semmi mást nem szem-

lélhetünk, csak a tárgyi vonatkozásától megszabadított nyelvi anyagot a maga szigorúan vett legközvetlenebb közvetlenségében? Erre próbál Landmann válaszolni az elemi költői-nyelvi képződményt, a metaforát elemző esszéjében.

A szerző a metafora kialakulását a következőképpen vázolja: a primitív tudat a nyelvi metaforának megismerésbeli értéket tulajdonított, az „átvitt értelem" a primitív ember számára valóságos tárgyi összefüggést jelentett. Csak annak tudatosodása, hogy itt átvitt értelemről, nem pedig a valóság tényleges összefüggéséről van szó, tehát bizonyos distancia tette lehetővé e nyelvi jelenség költői képpé válását. Ebben a „klasszikus" metaforában azonban még mindig van valami kijelentésérték: egy rajta kívül álló összefüggést idéz fel és magyaráz. Az „abszolút metafora" egy további lépés: teljességgel öntörvényű összefüggést teremt. A metaforában két összetevő különböztethető meg: az analógia-mag és a divergencia-szféra. A „klasszikus metafora" az analógiában valami lényegeset idézett fel, s ez világosan elhatárolódott a divergenciától. A mai költészetben az analógia homályos, s összeolvad a divergenciával. Landmann is látja, hogy ez már voltaképpen nem is metafora: „... a metafora: egy világkivágás értelmezése egy másik tükrében. A modern költészet azonban már egyáltalán nem értelmezi és tükrözi a világot, hanem ő maga a világ, ő maga épít világot, s így már nincs is szüksége a metaforára ... A költészet világának ugyanaz az öntörvényűvé válása, amely a vers legmerészebb szárnyait mozgatja, elvonja tőle a hordozó levegőt." (144. o.)

Ez utóbbi mondat, ha „madárnyelven" is, akaratlanul kimondja az absztrakt költészet csődjét s az absztrakcionista irodalomtudomány lehetetlenségét. Ha ugyanis nem vagyunk hajlandók túlmenni a vers nyelvi közvetlenségén, ha a szót mint szót önmagában s nem a valóságra vonatkozásában fogadjuk be, nem jöhet létre semmiféle nyelvi struktúra, még olyan elemi képződmény sem, mint a metafora. A struktúra-elv, a műalkotás megközelítésének „interpretációs" módszere épp ott bukik meg, hogy az abszolút közvetlenség posztulátuma eleve kizárja bármilyen struktúra létrejöttét, s ha mégis létrejön, az csakis az előfeltevés megszegésével vagy pedig valamilyen misztikus-irracionális sakkhúzással érhető el.

A költészet abszolút öntörvényűségének premisszája minden vonalon feloldatlan és felold hatatlan ellentmondáshoz vezet. Olykor maga Landmann is megretten az elmélet következményeitől. Ő maga is észreveszi, hogy a mindentől eloldott és így semmire sem kötelezhető művészet bármikor az emberi értékek ellen fordulhat: az égő Rómát műalkotásnak szemlélő Nero képét idézi fel, s ezt a magatartást elutasítja. Ez az elutasítás azonban nem tanúskodik másról, mint a szerző bizonyos szubjektív jószándékáról, mivel az elutasítás teoretikus következményeit egy szóval sem próbálja levonni. Ha a művészet törvényeihez semmi köze sincs az emberi értékek egyéb szféráihoz, mi szabhat gátat felelőtlenségének? Landmann fenntartása csak erőtlen tiltakozás saját koncepciója szükségszerű következménye ellen.

Az, hogy Landmann a művészetet végső soron az irracionális birodalmába utasítja, bizonyos értékek szubjektív respektálása és a koncepció objektív következményei közötti kollízióra vezet. A kultúra fejlődésének három nagy korszakát különbözteti meg. Az első fokon a racionális és az irracionális egyetlen osztatlan egységben, a mítoszban jelenik meg. A későbbiekben — e korszak az antikvitástól a francia forradalomig tart — a ráció önállósul, s maga alá rendeli az irracionálist. A belső világban a romantika ugyanazt tette, mint a társadalom területén a francia forradalom: felszabadította az elnyomottat. — Természetesen az irracionalizmus és a demokrácia eszméjének párhuzamba állítása reménytelen feladat. A szerző maga is lát „némi" eltérést: „A forradalom a különbségeket az ész alapján akarta elsimítani, a romantika az észellenest akarta megmenteni". (194. o.) A forradalom nyomán az elnyomott osztály mint olyan eltűnik, folytatja Landmann, a romantika „forradalmában" az elnyomott réteg — az észellenes — pedig épp különös létében reaktiválódik. Csak a szerző nem veszi észre, hogy ez épp a demokrácia és az irracionális ellentétét, a demokrácia és a relativizmus ellentétét, nem pedig analógiáját igazolja. Az értékek teljes relativizálása ugyanis nem egyenlőséghez, hanem egy új hierarchia kialakulásához és egy új elit kiválásához vezet: immár a szellem vagy a zseni jogán.

A hierarchia valóban meg is jelenik Landmannál, mégpedig magában a nyelvben, az irodalmi nyelv és a köznyelv szembenállásában. Az irodalmi nyelv a szellem szabad tevékenységének területe, míg a köznyelv a valóság és a praktikus célok szolgálóleánya. Megint felmerül az immár megszokott aggodalom: az irodalmi nyelv a maga végleges eloldottságában kiszárad, üressé válik. Ezért Landmann megenged bizonyos kölcsönhatást a két szféra között. Fölösleges újra bizonygatni, hogy ez az engedmény semmiképpen nem oldja fel a

merev hierarchiából szükségképpen következő ellentmondásokat.

Egészében Landmann könyvét semmiképpen nem sorolhatjuk a polgári irodalomtudomány reprezentatív alkotásai közé. Az eredeti gondolkodás hiánya s az oldottabb, esszéisztikus fejtegetések mindennél világosabban napfényre engedik juttatni a polgári irodalomtudomány elméleti előfeltételeinek tarthatatlanságát. Említettük, hogy a mai polgári irodalomtudomány a célját csak előfeltevésének megszegésével tudja elérni. Ezért a konkrét irodalomelméleti fejtegetések, interpretációk tartalmazhatnak megfontolandó szempontokat, ugyanezt a tisztán elméleti-filozófiai megalapozástól azonban már nem várhatjuk.

Amit a polgári irodalomtudomány egészében felvet, az az „alulról való megközelítés" problémája. Ezzel a kérdéssel a marxista esztétikának is szembe kell néznie. És noha módszertanilag tisztázott, hogy ez a megközelítés nem lehet egyoldalú, hogy a művészet anyagát nem vizsgálhatjuk a maga közvetlenségében, hanem benne valóságos tartalmak megjelenítését kell látnunk, azt azonban nem mondhatjuk, hogy a probléma részleteiben megoldott lenne. Igyekeztünk bebizonyítani hogy a struktúra-elv csak abban az esetben érvényesíthető, ha a műalkotás közvetlen kiképzését, illetve sajátosságait egy bonyolult közvetítettség eredményének tekintjük. E közvetítési rendszer felfejtésében pedig — mint részmozzanat — nélkülözhetetlen szempontot képez az „alulról való megközelítés" is. A polgári irodalomtudománnyal való vitánk akkor lehet igazán eredményes, ha részletesen kidolgozzuk, hogy a nyelv és a sajátos nyelvi képződmények miként funkcionálnak az esztétikum közegében.

Farkas János

Arisztotelész: Poétika[1]

A recenzió aktuális műfaj, célja, hogy a legfrissebbről, legújabbról tájékoztasson, s azokról a művekről nyújtson képet, amelyek *éppen most* kerülnek a közönség elé. Furcsa dolog tehát egy több mint kétezer éves könyvről recenziót írni. Arisztotelész Poétikájának új magyar kiadása alkalmából mégis elsősorban maga a mű az érdekes, s nem a kis kötetnek egyébként több mint egyharmadát kitevő jegyzet és kommentár.

A nagy görög filozófus költészettanának ugyanaz a sorsa, mint egész bölcseletének: szinte minden kor elődjének vagy ellenfelének tekintette, hozzá mérte magát, és semmiképpen sem maradt közömbös iránta. Hol a skolasztika ősévé kozmetikázták (mint Aquinói Tamás), hol vak és túlzott dühvel támadtak ellene (mint Bacon) — hol rá hivatkozva építettek fel dramaturgiai elméleteket (mint Lessing), hol ellenében (mint Dürrenmatt). Minegyik esetben aktuális és eleven szellemi erőnek számították, az állásfoglalás hevessége nem a múlt nagy alakjának szólt csak, hanem inkább annak a gondolkodónak, aki a jelen kérdéseit elsők között fogalmazta meg.

Ha Poétikáját olvassuk, most sem azok a részletek ragadnak meg elsősorban, amelyek korának görög művészetére, és esetleg csakis arra vonatkoznak. Ilyenek is akadnak, persze, szép számmal. De összehasonlíthatatlanul fontosabbak azok a fejtegetései, amelyekben voltaképpen a mi esztétikai gondolkodásunk alapjait is megveti.

Mindenekelőtt természetesen abban a két elvben, amely egész művészetszemléletének alapja: a *mimézisz* és a *katharzis* elvében.

A mimézisz fogalmát azonban meg kell tisztítanunk a rárakódott torzításoktól. Joggal sürgette ezt már Csernisevszkij is, mondván, hogy „az utánzáselmélet ellen emelt kifogások nagy része tulajdonképpen nem is magára Arisztotelész elméletére vonatkozik, hanem arra az eltorzított formára, amelybe az álklasszikus iskola theoretikusai előadták". S ha ő még csak Batteux-t és Boileau-t említheti, mi azóta már újabb neveket tudnánk felsorolni, akik az arisztotelészi mimézisz, vagy akár a Csernisevszkij által helyette javasolt „reprodukció" értelmét leszűkítették.

Hangsúlyoznunk kell tehát, hogy Arisztotelészre nemcsak gyakran hivatkoztak, de gyakran értették félre is. Szinte megdöbbentő például, hogy Dürrenmatt ma is a „hármas egység" merev szabálya miatt támadja, holott ezerszer kimutatták, hogy ez a szabály a klasszicizmusban ismertté vált formájában semmiképpen sem az ő alkotása. De a naturalizmussal sem azonosíthatjuk a miméziszt. A szó maga — magyarul *utánzás* — ma már a művészetre

[1] Magyar Helikon, 1963. 135 o.

alkalmazva pejoratív mellékízű. Ha azonban összehasonlítjuk a naturalizmus alapelvével (Zolánál: a mű a természetből „kivágott" kép), azonnal kiderül, hogy nem azonosak.

Az alapvető különbség az, hogy az utánzás semmiképpen sem passzív lenyomat, nem holt tükrözés, hanem eleven aktivitás. Gondolunk arra a művészi gyakorlatra, amelyből ez a fogalom megszületett: az állatutánzó totemisztikus táncok ősi ritusaira, a belőlük sarjadt szatírtáncokra és szatírjátékokra, a drámai harci táncokra, a Dionüzosz-misztériumok előadásaira. Mindezekben utánoztak valamit: istent, szatírt, embert, állatot — de ki gondolná ezt az „utánzást" azonosnak a XIX—XX. század naturalista színjátszásával? Szó sincs itt másolásról, a természet egy darabjának „kivágásáról", hanem éppen művészi átformálásról, „sűrítésről". Arisztotelész maga természetesen nem tiltakozhatott a „fényképezés" vagy a „másolás" vádja ellen, de sok utalása teszi félreérthetetlenné a mimézisz-fogalom dinamikus voltát. A Nikomachosi Etika hatodik könyvében például a művészet teremtő jellegéről beszél, magában a Poétikában pedig kitér a valóság és lehetőség dialektikájára stb.

Mindezzel persze nem akarjuk azt sem állítani, hogy Arisztotelész mimézisz-elve mindenben megfelel a visszatükrözés marxi—lenini fogalmának. Lessing nem tudhatta még, milyen okosat mondott, amikor így nyilatkozott a Poétikáról: „Egyébként nem habozom megvallani (mégha a mai felvilágosodott korban kinevetnek is érte !), hogy azt épp olyan tévedhetetlen műnek tartom, mint Euklidész művét, az Elemeket. Alaptételei éppen olyan igazak és biztosak, csak persze nem olyan kézzelfoghatóak, és emiatt jobban ki vannak téve a kifogásnak, mint amit az Elemek tartalmaznak."

Nos, úgy hiszem valóban erről van szó: Arisztotelész mimézisze úgy viszonylik a marxi—lenini visszatükrözés fogalomhoz, mint Euklidész Elemei a modern geometriához. Az euklidészi geometria nincs „megcáfolva", de olyan magasabb rendű összefüggések tárultak fel, amelyek keretében csak speciális feltételek között érvényes. Hasonlóképpen állunk az arisztotelészi mimézisszel is. Nem tagadjuk meg, de a mi visszatükrözés fogalmunk összehasonlíthatatlanul szélesebb, keretei közt az arisztotelészi szűkebb feltételeknek tesz eleget. Több szempontból is szélesebb a mi kategóriánk. Egyrészt kidolgozottabb, a valóság visszatükrözésének tudományosan megismert törvényein épül. Másrészt szervesebben tartalmazza az aktivitás mozzanatát, ez csak a dialektikus materializmusban nyerhette el az őt megillető helyet. Harmadrészt pedig az „utánzásnak" az ábrázolásnak, a megfelelésnek nagyobb skáláját ismeri fel.

Euklidesz geometriája még nem ismerhette például a vetületnek azt a fogalmát, amellyel a modern geometria dolgozik. Az „azonosság" elve még csak szűken érvényesülhetett, egy derékszögű háromszöggel csak egy másik hasonlóan derékszögű háromszög mutatkozhatott azonosnak. A társadalmi fejlődés hatalmas ((és itt most nem részletezhető) előrehaladásának kellett bekövetkeznie ahhoz, hogy az azonosságnak ez a szűk köre kitáguljon, azonosnak mutatkozzék a maga áru voltában a kenyér és az asztal, energia mivoltában a napfény és a gőz, matematikai struktúrájában a görbe és a hozzátartozó függvény. Fel kellett ismerni az azonosság elemeit olyan jelenségek között, amelyekben a görög tudomány csak a különbséget észlelhette. S ez a folyamat nem maradhatott hatás nélkül a művészet fejlődésében sem. Arisztotelész is azt mondta, hogy a zene jellemeket utánoz a dallam és a ritmus útján, de bizonyára elképzelhetetlen lett volna számára Bartók zenéjének hallatlanul bonyolult, sokoldalú ellentétrendszere, vagy akár Beethoven V. szimfóniája, ezekben már nemcsak az általa emlegetett egyszerű tulajdonságok (bátorság stb.) utánzott képe jelenik meg, hanem a modern ember filozófiai magatartásának egy meghatározott „vetülete" is.

Hogy azonban a művészetnek ez a fejlődése mennyire nem ellentétes az ő szemléletével, azt másik sarkalatos elve, a még inkább félreértett *katharzis* is bizonyítja.

A katharzis félreértése persze gyakran társult a mimézisz félreértésével. Ez esetben a mereven-korlátozottan értelmezett utánzást egészíti ki, vagy egyenesen helyettesíti azzal, hogy a művészet valóságtükröző funkciójának helyébe valamiféle „lelki kielégülést", „beleélést", „extázist" állít. Jól megfigyelhető ez már Nietzschénél is. Ő ugyan azt mondja (A tragédia eredetében), hogy az apollóni és dionüzoszi művészet egyaránt a valóságot „utánozza", csakhogy az apollóni elvnek nála az „álom", a dionüzoszinek pedig a „mámor" felel meg. Nietzschénél tehát nyilvánvalóan maga a valóság fogalma is irracionális értelmet nyert. A dionüzoszi elragadtatás, a természettel való misztikus egybeolvadás itt csak látszólag rokona a katharzisnak, valójában szöges ellentétben áll vele. Az arisztotelészi katharzis nem álomból vagy mámorból születik, hanem a valóságra való „ráismerésből", így éri el „a részvét

és félelem felkeltése által . . . az ilyenfajta szenvedélyektől való megszabadulást".

Az irracionalizmus esztétikája tehát — amely ezen a téren lényegében azóta sem mondott többet Nietzschénél — nem az arisztotelészi katharzis elvre támaszkodik, hanem annak egyenesen poláris ellentétére. A katharzis a görög filozófus rendszerében szerves kiegészítője a művészet mimetikus funkciójának. Ezt a szerves kettősséget csak a dialektikus materializmus tudja megragadni. Ahogy Szigeti József összefoglalta: „a katharzis, a megtisztulás tulajdonképpen szubjektív oldala annak, amit (Arisztotelész) objektív oldalon a miméziszen ért". Éppen erről van szó, a kérdés ilyen megoldása nemcsak a mimézisz helyes felfogását egészíti ki, de elvezet a művészet megismerő és emócionális funkciójának egységéhez, vizsgálati alapot nyújt tehát a művészetpszichológia számára is. S ez annál fontosabb, mert e tudományágat a marxista esztétika és lélektan eddig elhanyagolta.

Mindezzel persze nem akarjuk azt állítani, hogy a két oldal egysége Arisztotelésznél már világos, materialista alapú, s egyben dialektikus egységben jelentkezett. A két elv összefüggése nála még inkább sejtés, sehol sincs kifejtve (legalábbis a fennmaradt fejezetekben nem). Sőt a katharzis fogalmát, bármilyen nagy jelentősége is van rendszerében, mégis szűkebben használja, mint ahogy mi értelmezzük. Volt egy felfogás, amely ortodox módon követve Arisztotelészt, nálunk is csak a tragédiában ismerte el a katharzist, még arról is megfeledkezve, hogy már a fogalom megalkotója is alkalmazta a zene vonatkozásában (részletesebben a Politikában). Az újabb marxista esztétika azonban egyre határozottabban foglal állást a katharzis fogalmának széles körű alkalmazása mellett.

Arisztotelész esztétikája tehát nemcsak mint történelmi képződmény érdekes számunkra, nemcsak mint a görög poliszdemokráciának s közelebbről a bomlásának sajátos jelensége. Elvei, megfogalmazásai azért érdekesek számunkra, mert sok olyan fontos problémát ő ragadott meg először, amelyek — kiszélesítve, az összefüggések szélesebb láncába helyezve — ma is alapelveink közé tartoznak. Ezért, ahogy ilyenkor lenni szokott, minden újraolvasása alkalmából rájövünk, hogy még mindig van mit tanulnunk tőle, az elemzés mélységében, a megfogalmazás pontosságában és tisztaságában. Nincs értelme most sorolni az ismert vagy kevésbé ismert részletelemzéseket, az eposz és a tragédia összehasonlításától a szépség törvényeiig. Mindezekben egyaránt megtaláljuk a materializmus és a dialektika csíráit, az a fordulat, amelyet a görög filozófia Platóntól Arisztotelészig tett, nem messzebb, hanem inkább közelebb vitt a művészet megértéséhez!

Az új kiadás méltó a nagy filozófushoz és művéhez. A Magyar Helikon ízléses kis kötetben bocsátotta közre a könyvet, vonzó külsővel, szép betűkkel. Sarkadi János fordítása élvezetes és kitűnő, a régi kiadás némileg elavult nyelve után külön öröm a „modern" Arisztotelészt olvasni.

Vitányi Iván

A „fenséges" elméletének első kidolgozása[1]

A fenséges mint az esztétikum egyik kategóriája a tudományos kutatás szempontjából viszonylag gazdag múltra tekint vissza. Aristophanész, Aiszkhülosz tragédiáit elemezve, Arisztotelész pedig Poétikájában a jellemek rajzának tárgyalása közben már tesz említést a hősök emelkedett lelkületéről. Ezekben a megjegyzésekben hozzávetőlegesen jól kitapinthatók a fenséges megközelítésének első kísérletei. A középkor végétől kezdve azonban az esztétikai kutatás egyre inkább gondot fordít a fenség és a fenséges fogalmának lehetőleg pontos körülírására. A reneszánsz, a klasszicizmus, a romantika kiemelkedő teoretikusai természetesen más és más szempontból közelítenek a kérdés lényegéhez. A fogalom tárgyalását jelentős mértékben megszabja az, hogy mit tartanak egyáltalán a szépről mint olyan kategóriáról, amely primus inter pares; mi a viszonya a fenségesnek pl. a rúthoz vagy a komikushoz; kizárólag az ember ábrázolásával hozzák-e összefüggésbe vagy a természetet is hordozójának tartják-e stb. A kérdésekre adott válasz nagyon is jellemzően világít rá pl. Leonardo da Vinci, Bacon, Hegel, Kant vagy Csernisevszkij fenségessel kapcsolatos állásfoglalására.

A fenséges kidolgozásának történetében bizonyos értelemben kivételes hely il-

[1] Pseudo-Longinos: A fenségről. Ford. Nagy Ferenc. Akadémiai Kiadó, 1965. 130 o.

leti meg Longinost, aki a téma első rendszerező összefoglalását megkísérelte. Hogy miért használtuk a megszorítást — „bizonyos értelemben" —, két ténnyel indokolhatjuk. Az egyik az Arisztotelészhez, pontosabban a Poétikához való viszony felemás volta. Erről később részletesen szólunk. A másik az eredetiség kérdése. Több forrás alapján ugyanis bebizonyítottnak tűnik, hogy a fenségről szóló leírást nem Longinos készítette. Innen a szerző *pseudo* jelzője. Ha mi mégis Longinosra hivatkozva tárgyaljuk a művet, csak az egyszerűség kedvéért tesszük, nem tévesztve szem elől a feltételezett egy-két évszázados kronológiai eltolódás lehetőségét.

Longinos (i. e. 213—273) nagy tekintélynek örvendő filozófus és rétor, akit a kortársak „élő könyvtárnak és lábonjáró múzeumnak" neveztek. Nem véletlen, hogy tudományos híre miatt Palmyra királynője, Zenóbia, tanácsadójának fogadta meg. E dicsőség lett bukásának is okozója. Aurelianus császár — elfoglalva Palmyrát — a jeles görög bölcset kivégeztette. — Longinosz, művének kidolgozása közben számottevő esztétikai eredményekre támaszkodhatott (ez egyébként művéből is kiderül), ezért a fenségről szóló leírás a kategória megfogalmazásán kívül szükségképpen azt a kérdést is felveti, hogy milyen mértékben volt képes az antik esztétika továbbfejlesztésére. A mérce itt csak Arisztotelész lehet, mert, mint korábban jeleztük, a fenséges bizonyos körvonalai már feltűnnek a Poétikában. Longinos munkájában a téma központi kérdéssé válik. A meghatározásnál a szerző sokoldalúan vizsgálja a „fenyegető hibákat", valamint az „igazi fenség" helyes leírásának lehetőségeit. Mivel Longinos műve — főleg kiindulását tekintve — polemizáló jellegű, ez módszertanilag kitűnő lehetőséget nyújt nemcsak a longinosi álláspont kifejtésére, de ama nézetek közvetett megismerésére is, amelyek ellen a mű létrejött. Ezek közül első helyen Caeciliust (i. e. I. században élő görög rétor), abban marasztalja el, hogy noha megfelelő mennyiségű példával igazolja a fenséges kifejtését, teljesen elhanyagolja ezen esztétikai kategória emberi-gyakorlati magatartássá váló folyamatának leírását. Longinos tehát mindenekelőtt arra vállalkozik, hogy ezt a mulasztást pótolja, nevezetesen kellő részletességgel bemutassa, hogy a gyakorlati-praktikus elsajátításnak milyen feltételeivel, akadályaival kell számolni. Itt van tehát a gyökere annak az első pillanatban különösnek tűnő eljárásnak, amely a fenségest elsősorban nem mint esztétikai kategóriát elemzi, hanem formai-stilisztikai oldalát vizsgálja. Felfogását igazolandó a következőket írja: „az írásművészet csúcspontja s tetőfoka a fenség, és a legnagyobb költők s írók nem mással, hanem csakis ezzel nyerték el a pálmát . . ." (13—15. o.) A fenségesnek ez a megragadása az arisztotelészi módszernek éppen a fordítottja. Longinos az eredményből indul ki, ahelyett hogy az eredményhez vezető utat vizsgálná, és azt fejtené ki, hogy egyáltalán hogyan áll elő a fenség. Erre művének más részében kerül sor.

A fenséges stílusnak szerinte három veszélyt kell elkerülnie: a dagályt, az éretlenséget és a hamis pátoszt. A dagályt az eszmei üresség, az éretlenséget az „iskolás aprólékosság", a dogmatikus megmerevedés jellemzi, az üres pátosz pedig a mértéktelenség velejárója. Jóval részletesebb és alaposabb Longinos, amikor a pozitív feltételeket tárgyalja. Műve ténylegesen éppen a fenségeshez szükséges feltételek részletes tárgyalására épül. Jól elválaszthatóan először a retorikában előforduló feltételeket elemzi, majd a művészet területére tér át. Mivel bennünket főleg ez utóbbi érdekel, célszerű a vizsgálódást itt kezdeni. Longinos a művészetben megnyilvánuló fenség öt kellékéről tájékoztat. Ezek a következők: a nagyszerű gondolat megragadása, erős szenvedély, alakzat képzés, művészi előadás, emelkedett szerkesztés. Látható, hogy Longinos még itt is szívesebben részesíti előnyben a formai elemeket. A későbbiek folyamán néhány reflexiót kell majd fűznünk e feltételek kidolgozásához. Először azonban a fenséges újabb meghatározását hallgassuk meg. Ezt írja: „Az igazi fenségtől . . . természetszerűleg fölemelkedik a lelkünk, és bizonyos büszke lendületet nyerve, örömmámorral meg önérzettel telik el, mintha maga alkotta volna azt, amit csupán hallott." (25. o.) A korábbi meghatározásnak (amely az írói becsvággyal függött össze) igen fontos kiegészítése ez, sőt mondhatjuk, hogy az egész mű csúcsa. Sajnos, a későbbi gondolatok mintha elszakadni látszanának ettől az eszmei magaslattól. Longinos itt a „büszke lendületet", a humanizált örömöt, a „mintha maga alkotta volna . . ." mély emberi kielégülést emeli ki. Arisztotelész Poétikájának hatása itt konkrétan érezhető. Nevezetesen arról van szó, hogy a fenséges kategóriája a felismerés (Longinos az *„újraélés"* szót használja) örömét váltja ki az emberből, és ez az öröm képes a passzív befogadást egy aktív, az ember felemelését magával hozó önérzetté változtatni. Nem kevésbé figyelemre méltó azonban az a mozzanat sem, amely éppen kimaradt Longinos megállapításából. Nemcsak a fentiekből, de a mű egészéből szembetűnően hiányzik a *mimézisz*

problémája, amely Arisztotelész Poétikájának kiinduló alapja. A befogadó szempontjából a felismerésnek, ha nem is egyetlen, de döntő oka Arisztotelész szerint a mimézisz. Longinos ezt figyelmen kívül hagyja, és ez művében a sok szellemes, mélyen szántó gondolat mellett nem egy ízben lényeges zavart okoz. (Zárójelben jegyezzük meg, hogy ez a tény késztette Curtiust arra, hogy a művészet mimetikus elvét elutasítva éppen Longinosra hivatkozzék.)

Visszatérve a fenségesnek már említett öt feltételéhez, Longinos először a „nagyszerű gondolat megragadását" elemzi. Ez a „gondolat" a fenséges esetében kifejezetten a lelki nagyságot jelenti. Az újabb definíció nem enged félreértést: „a fenség a lelki nagyság visszhangja". Amilyen jelentős a meghatározásnak az a törekvése, hogy a fenséget és a fenségest az emberi reflexiókból kiindulva magyarázza, épp olyan mértékben hiányosak azok az objektív, az emberen kívül eső mozzanatok, amelyek ennek a fenségesnek hordozói. Mert ismételjük: a fenség — Longinos szerint — a lelki nagyságból valami vagy valaki által kiváltott *visszhang*. Nem szólva most e visszhang nagyon könnyen félremagyarázható jelentéséről, elsősorban az a lényeges, *ami*, ill. *aki* kiváltja ezt a reagálást. Ez a meghatározásból teljességgel hiányzik, és csak az elemzett példaanyagból állítható össze. Ebből pedig arra következtethetünk, hogy a fenségesnek éppúgy lehet a hordozója az emberi tett, mint pl. a természet valamilyen lenyűgöző objektuma, egy kozmikus jelenség, a mitológia élőlényei stb. Longinos számára mindennek csak olyan mértékben van jelentősége, amennyiben illusztratív anyagot jelentenek egy tétel igazolására. Eközben akarva-akaratlanul a hangsúly olyan mértékben tolódik el, hogy a fenséges meghatározásában egyedül a szubjektív oldal nyer elismerést, és az objektív oldal csak példaanyagként van jelen. Hullámvölgy—hullámhegy jellemzi a tóma egész kifejtését. Mielőtt ennek okára próbálnánk magyarázatot keresni, nézzünk még néhány példát.

A fenség tárgyalása közben Longinos néhány igen fontos irodalomelméleti kijelentést tesz. Ezek közül Sappho költészetének elemzésére utalnánk. Itt a következőt olvassuk: „Sappho például a szerelmi őrülettel együtt járó szenvedélyt mindig kísérő jelenségeiből, azaz *érzékelhető valóságából alkotja meg*. De hogyan mutatja meg a maga kiválóságát? Úgy, hogy *kitűnően ért a legkiemelkedőbb s leglényegesebb vonásoknak mind kiválasztásához, mind egymásbafűzéséhez*." (39. o.; kiem. F. L.) Itt Longinos mintha csak cáfolni látszanék előbbi kifogásunkat. Először is kimutatja, hogy a legszubjektívebb irodalmi műfajnak, a lírának is megvan az érzékelhető valósága. Másodszor, az alkotás folyamatában pedig a „legkiemelkedőbb" vonás megragadása a típuselmélet konkrét követelményeihez vezet. A két gondolat ismét az arisztotelészi hagyományok helyes értékelésére, ill. továbbfejlesztésére mutat. Néhány oldallal később azonban esztétikai értelemben egy újabb visszaesést tapasztalhatunk. Szembeállítva a költészetet (ezen tágabb értelemben Longinos a tragédiaírást is érti) és a szónoklatot, a következőket írja: „a költői alkotások túlzásai . .. meseszerűbbek, vagyis általában túlteszik magukat a hihetőségen, a szónoki képzelet legszebb tulajdonsága mindig a meggyőző és az igaz". (57. o.) Korábban lényegében ugyanezt fogalmazza meg: a költői képzelet „célja az elkápráztatás, a másiké . . . (a szónoki képzeleté — F. L.) a világos ábrázolás". (51. o.) Most megint a pontatlanság miatt kell szót emelnünk, különösen mert ennek esztétikai következményei vannak. Longinos tételének a szónoki beszédre vonatkozó részével nincs miért vitáznunk. Annál inkább szükséges ez a költészetről, tágabb értelemben az irodalomról tett megállapításával kapcsolatban. Az elkápráztatás, a hihetetlenség szembeállítva a „világos ábrázolással" *ebben a tartalmi mezőben* semmiképp sem igaz. Platón (akinek hatása igen erősen érezhető szerzőnkön) valóban beszél arról, hogy a költői, alkotói-művészi tevékenység elsősorban az ekszтázis műve, elvarázslás, elkápráztatás. Arisztotelész azonban nyomatékosan felhívja a figyelmet arra, hogy a *lehetetlen* (a varázsos, a meseszerű) az irodalmi ábrázolásnak olyan jellegzetessége, amely az igazsággal szemben nem kaphat pejoratív értelmezést, sőt az esztétikum sajátosságából fakadva az igazságnak egy magasabb szintre, az általános szintjére emelt mozzanata. A költészet filozofikusabb még a történetírásnál is — mondja. Más helyen ezt írja: „Inkább kell választani a lehetetlen, de valószínűsíthető, mint a lehetséges, de hihetetlen dolgokat." (Magyar Helikon, 1963. 68. o.) Persze, amit itt Arisztotelész elmond, nem teszi hamissá Longinosnak a szónoklattal kapcsolatban kifejtett nézeteit. Csak a szembeállítás miként je és értelmezett tartalma ellen kell óvást emelnünk.

Részben hasonló problémát vet fel a szerző a műve XXXVI. fejezetében (3. rész). Itt a szobrászatot és az irodalmat veti össze, és megállapítja, hogy az előbbiben a hasonlót keressük, az utóbbiban azt, ami „felülemelkedik az emberi dolgokon". A megállapítás azért késztet polemizálásra,

mert igaz is, nem is. Lukács György arra figyelmeztet, hogy a valóság iránti feltétlen és egyoldalú odaadás, valamint a valósággal szembeni elégedetlenség metafizikus szétválasztása magával a valósággal állít szembe. „A valóság iránti feltétlen odaadás és a felülmúlására ösztökélő szenvedélyes vágy összetartozik." (Az esztétikum sajátossága. I. k. Akadémiai Kiadó, 1965. 511. o.) Ez a kívánt dialektikus összhang bomlik meg Longinos fenti gondolatában. Mert a hasonlóságkeresés és a felülemelkedés nem egyoldalúan vonatkozik egyik vagy másik művészeti ágra, hanem az ábrázoló művészetek általános sajátossága. Korábban már szóltunk arról, hogy a mimézisz elméletének elhanyagolása több hibának is forrása lesz. Ezek egyike éppen itt jelentkezett.

Talán kevésbé konkrét, de jelentőségét tekintve ugyancsak fontos, amit a műalkotás szerkezetéről és ennek tudatos, művészi elrejtéséről mond. (63. l.) A tartalom és forma (mert erről van szó) kifejtésére később ismét visszatér: „... az írásmű gondolattartalma és a kifejezésforma többnyire egymás által bontakozik ki ..." (83. o.) Longinos ezen gondolatait kitűnő arányérzék jellemzi, mert — mint utaltunk rá — a fenséges kifejtésében, annak ellenére, hogy a formai elemeknek erőteljesebb hangsúlyt ad, a tartalmat meghatározónak, a forma meghatározójának tartja. Sőt elemzésének mélységére utal az a felfedezés, hogy a tartalom által meghatározott forma a tartalomba ismét átcsapva ennek hatását emeli, jelentését mélyíti.

Végül a fenséges már említett őt feltétele közül az egyik formai kellékről, a szerkezetről néhány szót. Fentebb a forma és a tartalom magas szintű elemzéséről szóltunk. Jelen esetben azt kell mondanunk, hogy Longinos megint tett egy lépést visszafelé. A következőt állapítja meg: „Nem látjuk-e hát, hogy a szerkezet: bizonyos harmóniája az emberbe oltott kifejezőkészségnek, s ez magába a lélekbe kap ..." A fenséges meghatározásánál azt mondtuk, hogy nem fordít kellő hangsúlyt az objektív mogganatokra. Itt tovább kell mennünk addig a megállapításig, hogy jelen esetben Longinos egyenesen megszünteti a szerkezet objektív feltételeit, és — modernebb kifejezéssel élve — aprioriszticus fogalommá változtatja. Platón hatása több más mellett itt is nyilvánvaló. A különös csak a — de erről később —, hogy miért hagyta a szerző figyelmen kívül Arisztotelészt, aki a Poétikában a szerkezet vizsgálatára egy teljes fejezetet (a XIV-et) szánt, és emellett máshol is (a XXIII-ban) határozottan kiemeli a szerkezetnek mint formai elemnek minden lényeges kellékét, helyes arányának feltételeit.

Az alakzatok tárgyalás a mű egyik legjobban kidolgozott része. Különösen alá kell húznunk azt a magas fokú nyelvi-retorikai igényességet, amely Longinos előadásából lépten-nyomon kitűnik. A magyar fordítás erőben és mértéktartásban, a szóképek és a stílus alkalmazásában plasztikusan érzékelteti a görög filozófus nyelvét. Némi túlzásnak azonban itt is tanúi vagyunk. Longinos — mint láttuk — az alakzatokat a fenséges feltételének tekinti, nélkülük tehát nem jöhet létre ez az esztétikai kategória. Arisztotelész viszont leszögezi (Poétika XIX. fej.): „Ezeknek tudásából vagy nemtudásából ... semmi komolyan nem vehető megrovás nem származik a költészetre". Hogy miért? Erre is válaszol (VI. fej.): „a régiek ugyanis politikusan, a mostaniak retorikusan beszélő alakokat alkotnak". És itt eljutottunk ahhoz a korábbi kérdéshez, hogy honnan származik Longinos művének szembetűnő eszmei hullámzása, mi az oka a zseniális és vértelenné vált gondolatok keveredésének. Longinos a hellenizmus utókorának bölcselője, aki a hanyatlás korszakában szubjektíve a múlt klasszikus hagyományaira próbál apellálni, objektíve azonban nem tudja túltenni magát saját kora felfogásán, érzésvilágán, gondolatrendszerén. A retorika a kor általánosan művelt emberének nélkülözhetetlen kelléke. A művészetekben a forma raffinált bonyolultsága, a tartalom fellazulása, a filozófiai gondolkodás beszűkülése válik jellemzővé. Zoltai Dénes „Az antikvitás zeneesztétikája" c. tanulmányában a Longinos-kérdéshez is kulcsot ad: „A klasszikus korszak teoretikusainak gondolatsoraiban megfigyelt hézagok kitöltése gyakran vezet jövőbe mutató felfedezésekhez. Ezek az előrelépések azonban nem változtatnak a hanyatlás összképén". (Magyar Filozófiai Szemle, 1964/4. sz. 666. o.) Nem véletlen, hogy amikor Longinos megállapítása vitát vált ki, mindig tetten érhető Platón hatása, mint ahogy mélyen szántó, máig is érvényes gondolatai mögött az arisztotelészi koncepció vagy annak továbbfejlesztése fedezhető fel. Hogy miért ez a kettősség? Mert Platón filozófiája számára a tárgyalt kor kitűnő szellemi talaj. A neoplatonizmus a kor minden szellemi tevékenységére rányomta a bélyegét, és ez alól Longinos sem vonhatta ki magát.

Földényi László

G. V. Oszipov: A modern polgári szociológia[1]

A szovjet szociológus 415 oldalas könyve — kritikai vázlat a mai polgári szociológiáról — a könyv szerkesztőjének, M. P. Baszkinnak bevezető tanulmányából, rövid előszóból, hat fejezetből, befejezésből, valamint közel ezer címet tartalmazó irodalomjegyzékből, név- és tárgymutatóból áll.

A könyv által tárgyalt kérdések az általános szociológia szintjén mozognak, a szerző az általános, elvi kérdések kapcsán legfeljebb csak érinti az egyes szakszociológiák problematikáját. Figyelmét olyan általános problémákra irányítja, mint a polgári szociológia társadalmi funkciója, szerepe az ideológiai harcban, az egyes polgári szociológiai irányzatok általános társadalomfelfogása, a társadalom fogalmának különböző értelmezései, a társadalmi stratifikáció polgári felfogása és a csoport szociológiai fogalma, valamint a társadalmi változások, a haladás polgári értelmezésének kritikája.

A könyv feltétlen pozitívuma, hogy kritikája a bírált felfogások tárgyilagos és sokoldalú bemutatására épül, differenciáltan érzékelteti az egyes polgári irányzatok jellegzetességeit. E tekintetben jelentősen meghaladja a dogmatikus kritikai korszak módszerét, amely kiragadott, egyoldalúan beállított idézetek csepüléséből állt. A szerző maga is többször utal e kritikai stílus tarthatatlanságára, s hangsúlyozza a bírált művek jó ismeretének fontosságát. Ezt a követelményt munkájában realizálja is, bár nem értékeli kellőképpen a polgári szociológusoknak a társadalom pszichikus folyamatainak fogalmi megragadásával, a pszichikus faktorok mérésével kapcsolatos erőfeszítéseit. Differenciáltan ismerteti az egyes polgári irányzatokat, mégis előfordulnak könyvében sommás ítéletek, amelyek az egész polgári szociológiát minősítik, s tulajdonképpen nem érvényesek annak minden irányzatára.

A bevezetőben hangsúlyozza a szerző a polgári szociológia bírálatának fontosságát. Rámutat arra, hogy a szociológiai az ideológiai hatás egyik legkifinomultabb eszköze s ezért a marxista kritika számára igen fontos terület. A személyi kultusz korszakában a szociológia agyonhallgatásával kerülték ki a nyílt vitát. Tabu volt maga a „szociológia" kifejezés, Lenin azon műveit, amelyekben a „szociológia" terminus gyakran előfordult, az „ifjú marxista" műveinek nyilvánították. A szociológiai terminusok egy jelentős részét pedig, amelyet Marx, Engels, Lenin dolgoztak ki, nem használták; a történelmi materializmus terminológiáját lényegében a Sztálin által használt nyelvre korlátozták.

A könyv „A szociológia és az ideológiai harc" című első fejezete a polgári szociológia társadalmi funkcióját elemezve rámutat annak apologetikus természetére, és arra, hogy a szociológusok által felvetett társadalmi reformjavaslatok és egyes részterületek izolált konfliktusainak megoldására vonatkozó elgondolások nem érintik, sőt szándékosan megkerülik a kapitalizmus alapvető ellentmondásait. A szerző ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy egyes polgári szociológusokat éppen az bánt, hogy a politikusok nem támaszkodnak kellő mértékben munkájukra. Ehelyütt azonban nem veszi számításba, hogy ez a panasz jószándékú, és progresszív szociológusok részéről is felmerülhet.

Az első fejezet röviden vázolja a jelenkori polgári szociológia néhány jellegzetességét, az empirizmus elburjánzását, az elmúlt évtized elméletalkotó erőfeszítéseit, amelyek eredményeként született néhány teoretikus szintézis, de ezekre elvont skolasztika jellemző, és az, hogy nincs kapcsolatuk az empirikus bázissal. Maguk a polgári szociológusok is érzékelik a szociológiában kialakult helyzet hiányosságait, erre utal is a szerző idézve Lazarsfeld megjegyzését arról, hogy a szociológiában az efemer problémák boncolgatása uralkodik, a nagy és súlyos társadalmi kérdésekre pedig nem adnak választ a szociológusok, valamint Mertont az empíria és teória közötti szakadásról. Ehelyütt azonban Merton elgondolásait a középfokú teóriákról kissé elnagyoltan bírálja.

Az első fejezetben olvashatjuk az egyes fő polgári szociológiai irányzatok vázlatos felsorolását, továbbá azt, hogy a polgári szociológiának milyen pszichológiai és filozófiai irányzatokkal van kapcsolata.

Az egyes irányzatok különválasztása és „címkével" való ellátása a szisztematikus kritika szempontjából szükséges mozzanat, s ez többnyire helyesen realizálódik a könyvben. A szerző viszont elhanyagolja a dolgoknak azt az oldalát, hogy az egyes polgári szociológiai irányzatok között igen intenzív a kommunikáció, és a gondolatcsere eredményeképpen kialakultak bizonyos általánosan elfogadott kategóriák és

[1] Г. В. Осипов: Соьременная буржуазная социология. Изд. Ак. Наук, 1964. 415 о.

megközelítési módok. Ezek marxista kritikai elemzése és hasznosítható elemeik bevitele a szociológiai szakkutatásba igen fontos a marxista szociológia számára. Ezt a követelményt azonban nem kellő mértékben juttatja érvényre a könyv.

Az egyes szociológiai irányzatokat felsorolva azokat egy-egy reprezentáns képviselő nevéhez köti. Ezek a következők: a mikroszociológiai (Moreno), a „természettudományos" (Lundberg), az analitikus (Znanieczki), a funkcionalista (Parsons), az institucionalista (Lipset), a „gazdasági" (Rostow), a „liberális-radikális" (Mills), valamint a „pluralisztikus viselkedés" iskolája (Lazarsfeld). E felosztás leginkább kifogásolható mozzanata az, hogy a Moreno által képviselt szociometriai iskolát egy kalap alá veszi az egyébként alig említett G. Gurvitch mikroszociológiai felfogásával, bár közöttük ténylegesen fontos különbségek vannak, továbbá hogy az analitikus és funkcionalista „iskolák" közötti genetikus összefüggést figyelmen kívül hagyja, s teljesen önálló irányzatoknak tekinti őket. Egyébként könyve további fejezeteiben aránytalanul kis helyet szentel a polgári szociológia ma legbefolyásosabb irányzatának, a strukturo-funkcionális felfogásnak. (Ugyanakkor érdekes, hogy az egyes témák „pozitív" marxista kifejtésében épp ezen iskola terminusaival — rendszer, struktúra, funkció, integráció, stabilitás, egyensúly stb. — találkozunk gyakran.)

A felsorolt iskolák mindegyikénél különböző formában és összetételben érvényesülnek a marxista lélektan által bírált pszichológiai irányzatok, a neofreudizmus, a behaviorizmus és a Gestalt-pszichológia hatása.

Bár az említett szociológiai irányzatok legtöbbje a filozófiától függetlennek, autonómnak deklarálja magát, mégis érvényesül bennük a mai polgári filozófiai felfogások egész sora. Legerősebb, kimutatható hatása a neopozitivizmusnak van, s ez megnyilvánul az egzaktság és a kvantifikáció túlzott kultuszában, ami együttjár a minőségi különbségek elkenésével, a teóriától való tartózkodásban, a „metafizikainak" minősített problémák kerülésében. Ezt a lapos pozitivizmust a polgári szociológián belül is támadják, s ennek jgazolására a szerző Sorokin figyelemre méltó megjegyzéseit idézi a szociológiában paródiává váló „természettudományos" módszerekről, az „álkísérleti" és a „pszeudoinstrumentális" technikákról.

A neokantianizmus érvényesülését mutatja a polgári szociológia egyes képviselőinek agnoszticizmusa, valamint az individuális-pszichikus sajátosságok meghatározó szerepének egyoldalú túlhangsúlyozása bizonyos irányzatokban. A pragmatizmus legjobban az amerikai szociológiai kutatások stílusára nyomta rá a bélyegét.

A belső szubjektív motívumok abszolutizálása, az intellektus és az ösztönök szembeállítása az egzisztencializmus hatására mutat.

Sorokin intuitivizmusában és abban, hogy a pszichikus „végső adottságokból" indul ki, a szerző a fenomenológiai iskola hatását látja.

A szociológia tárgyáról adott nagyszámú polgári meghatározást részletesen elemezve a szerző rámutat ezek helyenként túlságosan tág mivoltára, pontatlanságaira és arra, hogy e meghatározások kivétel nélkül kerülik az olyan megfogalmazást, amely azt is tartalmazza, miszerint a szociológia valamiféle objektív törvények feltárása. A pontatlan meghatározások alapján a szociológiát nem képesek elkülöníteni a szociálpszichológiától és a kultúrantropológiától. A túlságosan tág meghatározások szinte parodisztikus példájaként idézi a szevző egy nyugatnémet filozófiai szótár meghatározását: „A szociológia tanítás az emberek, valamint az állatok és a növények együttes életének formáiról és változásairól."

A könyv ezen részének hibája, hogy nem tudja kellőképpen értékelni az egyes meghatározások pozitív, hasznosítható elemeit. Így például Broom és Selznick meghatározása, ha azt a náluńk elfogadott szociológia-meghatározással vetjük össze, és a benne említett hatást kölcsönhatásként értelmezzük, kifejezetten gazdagíthatja a mi felfogásunkat. (A meghatározás a következő: „A szociológia a csoportstruktúrák sokféleségét tanulmányozza, továbbá azokat az utakat, amelyek révén azok hatást gyakorolnak a politikai, pszichológiai és gazdasági viszonyokra".)

A könyv második fejezete a társadalmi gondolat fejlődését vázolja fel dióhéjban. Szisztematikusan kimutatja — s ez a legfőbb erénye e vázlatnak —, hogy a régi korokból mely gondolkodók s milyen tanításaik keltik ma fel különösképpen a polgári szociológusok érdeklődését. Rámutat arra a szimptomatikus jelenségre, hogy nyugati szociológiai körökben különösen az óegyiptomi papság, Platón, Augustinus, Aquinói Tamás, Schopenhauer és Nietzsche társadalmi eszméit értékelik nagyra.

A rövid ismertetésen belül viszonylag jelentős helyet szán a polgári szociológia „klasszikusai", Comte, Durkheim, Max Weber, Simmel, Tönnies stb. ismertetésének. De itt is találkozunk a beható elemzés hiánya miatt nem kellően megalapozott általános kritikai megjegyzésekkel.

A könyv legnagyobb fejezete, a harmadik, a polgári szociológia társadalomfelfogását tárgyalja. A társadalom fogalmát a legkülönbözőbb módon határozzák meg; a meghatározások többsége vagy túlságosan tág, vagy amorf és szétesö, s gyakori, hogy lényegtelen jegyek felsorolására törekszik. Kétségtelen azonban, hogy a legbonyolultabb mozgásforma mibenlétét egy meghatározásban összefoglalni nehéz feladat, s az egyes társadalom-meghatározások bizonyos mozzanatai a szociológia fejlődésével gyorsan elavulnak.

A polgári megközelítések általános gyengéje, mutat rá a szerző, hogy a társadalmi életet csupán mint szociálpszichikait fogják fel, pedig a szociálpszichikai folyamat a társadalmi összfolyamatnak csupán egy metszete. Emellett magát a pszichikus szférát is egyoldalúan, eltorzítva szemlélik, lebecsülik logika-racionalista, ideologisztikus mozzanatainak jelentőségét.

A társadalmi fejlődés objektív törvényeit a polgári szociológusok többnyire tagadják, általános törvények helyett legfeljebb korlátozott érvényű empirikus törvényszerűségeket ismernek el. Az oksági törvény érvényesülését többen tagadják, a valószínűségi elemzést és az egyoldalú funkcionális szemléletet állítva helyébe.

E fejezetben foglalkozik a szerző a társadalmi interakció elméletével, az individuum és a kultúra kölcsönhatásának, a szocializációnak polgári felfogásával, valamint az institucionalista irányzat idealista intézményfelfogásával.

A társadalmi biologizmus és funkcionizmus alcím alatt viszonylag röviden ismerteti a funkcionalizmus lényegét, s azt a korábbi biologista analógiákra épülő elméletek (pl. Spencer) modern változatának minősíti.

A fejezet leggyengébb része a polgári szociológiában ismeretes kultúra-felfogások bírálata, s ebben az tükröződik, hogy a történelmi materializmus eddig kevés figyelmet szentelt e kategória elemzésének.

Viszonylag terjedelmes szakaszt szán a szerző annak bemutatására, hogyan érvényesül a neofreudista személyiségfelfogás a polgári szociológiában. Idézi Greentől azt a gondolatot, hogy az „Én"-nek van egy olyan része, amely ellenáll a szocializációnak. Ezzel metafizikusan kettészakítják a személyiséget egy szocializált és egy antiszociális részre. Kétségtelen, hogy a kapitalista viszonyok kialakítják az emberi lényeg sajátos megkettőződését, de az emberfejlődés ezen átmeneti, történeti mozzanatát nem lehet általános emberivé extrapolálni.

A társadalmi osztályokkal és csoportokkal foglalkozó IV. fejezet a stratifikáció és mobilitás elméletének apologetikus funkcióját tárja fel. E tanok lényege az, hogy a monopolkapitalizmusban kialakult társadalmi hierarchiát folyamatosság és nyíltság jellemzi, lehetséges benne az intenzív vertikális mobilitás. Ezt a tételt — mutat rá a szerző — polgári szociológusok stratifikáció-kutatásaival is cáfolni lehet. Ismerteti ennek kapcsán a különböző elit-elméleteket (Mosca, Pareto, Mitchels, Mills), idézi Riesman gondolatát, mely szerint „a hatalom Amerikában a szituációtól függ, és nem lokalizálható", s azt teszi hozzá, hogy Mills joggal nevezi ezt a felfogást „romantikus pluralizmusnak".

A kiscsoport-elmélet közvetlen ideológiai céljait a következőkben jelöli meg a szerző: a munkásosztály megosztása szociál-pszichikai és „kultúr"-komplexumok sokaságára, amelyek csak saját törekvéseikkel, érdekeikkel vannak elfoglalva, a szocialista tudat keletkezésének és fejlődésének lefékezése, a faji szegregáció erősítése, e csoportok szigorú „szociális kontroll", azaz burzsoá kontroll alá rendelése.

A társadalmi változás és haladás problematikája — mutat rá a könyv V. fejezete — a polgári szociológia nehéz és kényes problémái közé tartozik. A. Boskoff is elismeri, hogy a szociológusok legutóbbi két nemzedéke alig foglalkozik a témával, így az legfeljebb a tankönyvek végére szorul.

E fejezetben foglalkozik a szerző az automatizáció, az urbanizáció szociális következményeivel, a társadalmi adaptáció és dezorganizáció kérdéseivel, a társadalmi kontroll, szabályozás, tervezés és rekonstrukció polgári koncepcióival, valamint a deviáns magatartásformák polgári „magyarázatával". Kimutatja, hogy a polgári szociológusok túlbecsülik a pszichológiai faktorok, a szociális törekvések, vágyak szerepét a társadalmi változásokban, s ezért nem tudják a technikai fejlődést sem megfelelő társadalmi összefüggésekben megvilágítani.

A könyv befejező, metodológiai fejezete megkísérli a marxista logika és ismeretelmélet néhány kategóriáját és összefüggését a szociológia metodológiai problematikájában konkretizálni, befejezése pedig állást foglal a marxista szociológia tárgyáról és rendszertani helyéről folytatott vita fő kérdéseiben. Álláspontjának lényege az, hogy a szociológiát teljesen önálló, a filozófiától is elkülönülő nem filozófiai tudománynak, szaktudománynak tartja.

Földvári Tamás

Két könyv a középkori filozófiáról[1]

A középkori filozófia története jelenik meg az előttünk fekvő két könyvben. Kétségtelen, hogy a középkorról nem áll olyan összefoglaló és legalább polgári szempontból autentikus mű rendelkezésünkre, mint amilyen Erdmann filozófiatörténete. A középkori filozófia történetét feldolgozó munkák legnagyobb részében vagy elfogultan pontatlanok és aránytalanok, vagy pedig filológiailag pontosak ugyan, de igazi filozófiai feldolgozást nem nyújtanak. Mindmáig a legjobb kézikönyv de Wulf munkája, és ha ma a középkorról olvasunk, kétségtelenül az ő kézikönyvéhez kell mérnünk az újabb teljesítményeket. Mindjárt előljáróban állapítsuk meg azt, hogy Knowles és Maurer művei más-más okokból, de elmaradnak de Wulf gazdag anyaga mögött.

A középkori filozófiát a polgári filozófia már a felvilágosodástól kezdve messzemenően alábecsülte. Ezt az alábecsülést, mely még jobbára Hegelt is jellemzi, egészen máig nem számoltuk fel. A középkori filozófia vagy speciális kidolgozásává vált a polgári interpretáció szerint a nagy ókori filozófiának, vagy pedig sötét zűrzavaros előfutárává a felvilágosodás kora gondolatvilágának. Knowles az előbbi kategóriához tartozik. Számára az egész középkori filozófia nem más, mint a Platóntól Plotinoszig terjedő görög filozófiai fejlődés sajátos továbbvitele és teológiai alkalmazása. Különösen éz újplatonizmus sajátos filozófiai tartalmából vezeti le a középkori filozófiát, mert meggyőződése, hogy „az újplatonizmus csakis a filozófusok számára jelent vallást, tisztaállapotában pusztán a gyakorlott gondolkodókat vonzhatja, és talán jellegzetes, hogy ahányszor csak vallássá akart válni, . . . teurgiává, demonológiává és mágiává fajult". (29. o.)

Következésképpen Knowles szerint az egész középkor filozófiailag a platonizmus befolyása alatt állott, és Knowles meglehetősen meggyőzően mutatja ki, hogy ez a befolyás szükségszerű volt. A platonizmussal szemben először hatásosan és átfogóan Aquinói Szent Tamás számol le, aki Platón helyére Arisztotelészt állítja. Knowles számára az a lényeges, hogy itt ismét a régi görög gondolatvilág ébred fel egy új formában, és képtelen megérteni, hogy miképpen jöhetett létre ez a hirtelen átváltás Platónról Arisztotelészre. Felismeri tehát azt, hogy Szent Tamás „összebékítette az arisztoteliánus filozófiai elveket a hagyományos spekulatív teológiával" (257. o.), de egyáltalán nem derül ki fejtegetéséből az, hogy ennek az új arisztotelészi szerkezetnek milyen jellegzetességei és sajátságai voltak szükségszerűek a korban. Az egész könyv tehát egy görögség felé forduló szellemtörténeti kézikönyv, mely azt vizsgálja, hogyan és miképpen élednek fel állandóan azok az elvek, melyek már a görög korban felmerültek. Habozás nélkül kijelenti: „tehát azt kell mondanunk, hogy a középkori filozófia magában a görög filozófia terméke". (340. o.) Pusztán a legutolsó részben jár más utakon a szerző, mikor elsősorban Occam filozófiájával kapcsolatosan pendíti meg azt a gondolatot, hogy végleg letűnik az a világkép, melyet lényegileg a görög filozófia teremtett meg, és Occamból kiindulva századok múltán helyet ad majd az új világképnek, vagyis a felvilágosodás világképének.

Az alapgondolat tehát így fogalmazható meg: a középkor filozófiája nem más, mint a görög filozófia sajátos meghosszabbítása, s csak a középkor végén merülnek fel egyes elemek, melyek az új filozófiai világkép megfogalmazása felé mutatnak. Az alapgondolat véleményünk szerint nem állja meg a helyét, mint erről még később lesz szó. Amennyire tradicionálisan elavult Knowles alapgondolata, annyira friss és érdekes Knowles tárgyalásmódja. Nemcsak azért, mert a részletekben helyenként szellemesen elemez, és ha konkrét kérdésekről van szó, akkor észreveszi, hogy a tomista filozófia csupán keretül használja az arisztotelészi rendszert, és végeredményben gyökerében más tartalmat magyaráz bele. Nem is csak azért válik szellemessé a kifejtés, mert helyenként rendkívül élénk, csaknem publicisztikai eszközökkel ismerteti egyes emberek, például Abelard személyes sorsát. A kifejtés ötletgazdagsága a könyv rejtett mellékvonalából adódik.

Ez a rejtett mellékvonal állandó konfliktusba kerül a mű alapgondolatával. A konfliktus szükségképpen jön létre, hiszen abban a pillanatban, ahogyan elérkezünk egy-egy filozófus valóságos problémáihoz, kiderül, hogy mennyire formálisan sematikus platonizmus és arisztotelianizmus ellentétét ráerőszakolni a középkori filozófia történetére olyan módon, hogy ez a motívum — mely, megengedjük, rendkívül fontos és valóságos — elhomá-

[1] David Knowles: The Evolution of Medieval Thought. Longmans, London, 1962. 356 o.; Armand A. Maurer: Medieval Philosophy. Random House, New York, 1962. 435 o.

lyosítsa a konkrétebb kérdéseket. S itt nemcsak a híres univerzália-vitákról van szó. Tehát nem pusztán a nominalizmus kérdéséről, hanem az egész filozófiai fejlődés megítéléséről. S e fejlődés tekintetében Knowles meglátásai nemcsak okosak, hanem helyenként túl is mutatnak de Wulf már említett munkásságán.

Knowles legnagyobb ereje mindenekelőtt abban áll, hogy ha a filozófiával magával közvetlenül a régi kategóriákban bánik is, van benne egy rendkívül átfogó kultúrtörténeti és elsősorban pedagógiai érdeklődés. A középkor kutatását pedig csak egy ilyen érdeklődés jegyében lehet továbbfejleszteni. Remekül ábrázolja azt, hogyan pusztult el a régi görög kultúra, hogyan pusztult el az ókor egész ökonómiai szerkezetével együtt az ókor pedagógiai apparátusa is, és miképpen teremtődött újjá a szükséglet ennek a pedagógiai apparátusnak felújítására.

Az új filozófiai fejlődés, mint ezt a könyv mellékvonalából megtudjuk, az iskolák feléledésével kezdődik, és ezt a feléledést két igen fontos személyiség tevékenysége segíti elő. Az egyik Gergely pápa volt, aki felismerte a tanulás és tanítás jelentőségét az egyház számára, a másik Nagy Károly. Nagy Károllyal indul meg a pedagógiának és a különböző iskolák szervezett létesítésének középkori tendenciája, és ezeknek az iskoláknak azután egyre nagyobb jelentőségük lesz e korszak folyamán. A könyv fő érdeme ezeknek az iskoláknak az ábrázolása; elsősorban az olasz iskoláké sikerült, de részletesen foglalkozik a párizsi iskolával is. A legjellegzetesebb két fejezet az iskolák újjászületésével és Nyugat-Európa ébredésével foglalkozik, s így derül ki az, miképpen lehetséges egy olyan hatalmas fellendülés a filozófia művelésében, mint amilyen a XI—XII. és a XIII. századot jellemezte. E téren azután a könyv egy sor filozófiailag megoldandó problémát ébreszt az olvasóban. Az egyik ilyen probléma, hogy a filozófia, mely ebben a korban évszázadokig féligmeddig elszakadt a természettudományos fejlődéstől, hogyan találhatott magának mégis tudományos táptalajt. Ha ugyanis a filozófiát táptalajától elszakítják, akkor valóban nem marad számára más hátra, mint az, hogy végül is csak a régi problémákat vesse fel, azokat próbálja újraélni, és semmiféleképpen ne hozzon újat. Mindez meg is felelne Knowles könyve alapgondolatának, de magából a könyvből is kiderül, hogy ez nem igaz. Mindenekelőtt világossá válik az, hogy a teológia mint a filozófia formája és lehetősége nem pusztán teológia. Nemcsak azért, mert a mohamedán és a zsidó teológia is tele van egy sor valóságos problémával, hanem azért is, mert ha a teológia igényt tart a világ egészének magyarázására, a világnézet egészére, azonnal belekerülnek a teológiába jogi problémák is, és a teológia sajátosan szövődik össze a jogfilozófiával. Másfelől: bármennyire nem fejlődött is a természettudomány általában, kétségtelen, hogy egyfajta természettudományos érdeklődés állandóan napirenden volt, nevezetesen az az érdeklődés, mely az emberi testtel, tehát az orvostudománnyal függött össze. Knowles legnagyobb érdeme, hogy főként az averroizmussal és az arab filozófia elterjedésével kapcsolatban többszörösen is utal erre az összefüggésre. Utal tehát arra, hogy milyen sajátos utakon — elsősorban a hajózó velenceiek útján — jutott el az arab filozófia néhány orvostudományra épülő vívmánya Európába.

A legnagyobb érték tehát a könyvben ezeknek a sajátos utaknak a megrajzolása és a tudományos gondolatok áramlásának nyomon követése. Egészen kitűnő például az a fejezet, ahol az egyetemek kialakulásával, elterjedésével és módszereivel foglalkozik, mert ezek nagy mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a tudományos kutatás most már széles alapokon lehetővé váljék. Ezzel Knowles valóban a középkornak azokhoz a teljesítményeihez fűz megjegyzéseket, amelyek kisebb módosításokkal a mai napig hatóerőt jelentenek az európai országokban. Képtelen azonban arra, hogy ezen a téren leírásnál többet nyújtson. Érzi ugyan az összefüggést a filozófiai fejlődés és az egyetemek kialakulása között, de ezt az összefüggést nem rajzolja meg, mivel a filozófia tárgyalásában megköti őt leegyszerűsítő alapgondolata.

Az egész könyvet tehát úgy jellemezhetjük, hogy a könyvben belső küzdelem folyik egy rendkívül széleslátókörű kutató anyaga és A priori előfeltevése között. Felsorakoztatja — a szokásos módon értelmezve — csaknem minden filozófus kategóriáit, majd összehasonlítja őket a platóni vagy az arisztotelészi kategória-rendszerrel. Végül is kideríti, hogy igazi szakítás a görög filozófiával nem történik. Így veti fel a kérdést: „megkérdezhetnénk, hogy miért kellett egy új szellemnek a középkori világ szívében létrejönnie? Nem paradox-e, hogy Nyugat-Európának szakítania kellett azzal a régi gondolattal, hogy az ókori gondolatvilág irányadó, éppen akkor, mikor a reneszánsz előtt állottunk, amelyben az ókoriak lelkes, sőt szolgai utánzása áthatotta az irodalmat, művészetet és ízlést?" (339. o.) Amint azonban Knowles felismeri, „hogy a reneszánsz elkanyarodást jelent az ókori problematiká-

tól, úgy a középkorban legfeljebb csak epizodikusan mutat rá az eltérésekre. Igazán reálisan természetesen csak akkor lehetne középkori filozófiatörténetet írni, ha a probléma újszerűségéből indulnánk ki.

A középkori filozófiatörténész egészen más típusa Maurer. Nála a középkor filozófiája mint hangsúlyozottan vallásos filozófia jelenik meg, és egész könyvének célja lényegében annak bebizonyítása, hogy a teológia — elsősorban a keresztény megnyilatkozás — és a filozófia nem egymással szembenálló princípiumok. A szerző ezt mondja: „A középkori filozófia nemcsak azért volt alkotó, mert keresztény volt, hanem azért is, mert a teológiai munkához társult." (377. o.) Az egész könyv, mely az Etienne Gilson által kiadott filozófiatörténeti sorozat egy része, ennek a célnak a jegyében íródott. Míg Knowles könyve átfogó problémákat tárgyal, itt portrésorozatot kapunk. Míg Knowles befejezi a tárgyalást Occammal, addig Maurer a reneszánsz filozófiáig folytatja elemzését, foglalkozik Ficinóval, Pomponazzival és Suares-szel is, tehát a spanyol jezsuitizmus egyes filozófiai problémáival is. Míg Knowles csaknem teljesen figyelmen kívül hagyja a középkor misztikusait, Maurer tárgyalja például Eckhartot. Sajnos Böhme még az ő tárgyalásából is hiányzik.

A könyv célja tehát a teológia és a filozófia elvi összebékítése, és mivel ez az átlag nyugati művelt ember színvonalán vagy az alatt történik, meglehetősen skolasztikus módszerekkel, a könyvről sok mondanivalónk nincs. Nem a legrosszabb a maga műfajában, de nem is a legjobb. Legfeljebb azt mutatja, hogy a mai hivatalos egyházi filozófia miképpen akar magának filozófiatörténetet teremteni. Nála természetesen, szemben Knowles-szal, az igazi nagy választóvonal a görögök és a középkor között volt, s később a középkor és a reneszánsz között nincs igazán ugrásszerű különbség. Mozzanatokban persze felfedi, hogy például Cusanus előremutat Hegel felé, hogy a skolasztikus logika felbomlik, de mivel a filozófiát a valóságos mozgástól elszigetelten tárgyalja, szemben Knowlesszal, a mintegy négyszáz oldalas könyv legfeljebb ismeretterjesztő értékű lehet.

Hermann István

FOLYÓIRAT—ISMERTETÉSEK

ÉKME TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI, X. KÖT. 6. SZÁM

Biró Gábor—Sárközi József: Fizikaoktatás — világnézeti nevelés

A tanulmány a fizika világnézeti szerepét a műszaki oktatásban abban látja, hogy összekötő kapocs a filozófia és a műszaki tudományok között. A szerzők — miután megállapították, hogy a fizikával kapcsolatos filozófiai problematika nem a modern fizikai diszciplínának kialakulásával kezdődött — arra a következtetésre jutnak, hogy a műszaki egyetemen a fizikával kapcsolatos legfőbb világnézeti feladat a klasszikus fizika modern szemléleti alapon való oktatása.

A tanulmány a következőkben foglalja össze azokat a fő világnézeti kérdéscsoportokat, melyek a fizika oktatásban elsősorban érvényre juttathatók: *a)* a materializmus tudatosítása; a világ anyagisága, anyagi egysége; *b)* az anyagi világ dialektikus jellege; objektív dialektika; *c)* a megismerés dialektikus jellege.

A továbbiakban a szerzők a fizika tematika alapján részletesen elemzik, hogy a fenti világnézeti kérdéscsoportok kifejtésére mely fizikai anyagrészek adnak elsősorban lehetőséget. Már itt, az általános felsorolásban is több figyelemre méltó javaslatot találunk. Így például az összefüggések és kölcsönhatások filozófiai elvének bemutatásával kapcsolatban javasolják a munka, illetve az impulzus mint az erő térbeli, illetve időbeli hatásának interpretálását, ily módon teremtve kvalitatív — ismeretelméleti — összefüggést e két alapvető fizikai mennyiség között. Helyesen hangsúlyozzák a szerzők, hogy a klasszikus mechanika és a relativitáselmélet, illetve a kvantummechanika viszonya kapcsán meg kell mutatni, hogy minden tudományos ismeret abszolút és viszonylagos igazságok egysége; úgy véljük azonban, hogy éppen itt azt is ki kell emelni, hogy például a kvantummechanika nem csupán a klasszikus fizika által is tárgyalt problémák mélyebb, jobb megismerését tette lehetővé, hanem egy új, minőségileg más megismerési — mozgási — szintet is tárt fel.

Az általános áttekintésben felvázolt világnézeti nevelési lehetőségek realizálására konkrét például a hőtan oktatását tárgyalják a szerzők. Figyelemre méltó a főtételekkel kapcsolatos álláspontjuk, mely szerint az első főtétel a hő- és más energiafajták különbözőségét tükrözi. Részletesen foglalkoznak a modellek valóságtartalmának problémájával is; álláspontjuk szerint a modell több, mint valóságtartalom nélküli elméleti konstrukció: a modell bizonyos szinten a valóságot tükrözi. Szükségesnek látjuk ezt azzal kiegészíteni, hogy a modell elsősorban nem szerkezetileg, hanem viszonyaiban tükrözi a valóságot.

Részletesen elemzik a szerzők a fenomenológiai és a modell alapozású termodinamika viszonyát, a hőtan és az anyagszerkezet, valamint a molekulárkinetika viszonyát is. Befejezésül a hőtannak az ismereteink rendszerében és fejlődésében elfoglalt helyét vizsgálják. Ennek részletes ismertetése helyett csupán a szerzők egy igen fontos következtetését emeljük ki, nevezetesen azt, hogy a statisztikus termodinamika, bár alkotóik szemében a mechanisztikus szemléletű fizika csúcsát jelentette, fogalmait, objektív tartalmát tekintve valójában már azon túlmutatott.

Általában a Biró—Sárközi tanulmány igen jelentős szerepet játszhat a világnézetileg elmélyültebb fizika oktatás kibontakozásában, különösen, ha a hőtanhoz hasonlóan egyéb diszciplínák is részletes kidolgozást nyernek. Alkalmazhatóságában így is túlmutat a műszaki egyetemi fizika oktatás keretein.

Németh Ferenc: Az erő fogalma oktatásunkban.

Roller Béla: A tartók statikájának problémaköre és módszerei

Mindkét tanulmány az erő oktatásbeli szerepével foglalkozik. Németh Ferenc, miután nyomatékosan hangsúlyozza az erő

fogalom objektív anyagi tartalmát, mely szerint az erő két test kölcsönhatása, arra a következtetésre jut, hogy a tehetetlenségi erőket — mivel ezeknél nem mutatható ki a kölcsönható „partner" — hagyjuk ki az oktatásból. Véleménye szerint ugyanis csak így maradhatunk meg az erő szigorúan materialista értelmezése mellett. Roller Béla pedig — kiindulva abból, hogy a tartók statikája elvben az erő fogalma nélkül is tárgyalható, s az erőt csak mint segédmennyiséget vezetik be (a számítás leegyszerűsítésére) — az erő fogalmi meghatározásának teljes elvetését javasolja.

Megítélésünk szerint mindkét szerző hibásan értelmezi az erő fogalmát. Valójában az erő a konkrét objektív kölcsönhatások egy csoportjának megjelölésére szolgáló fogalom — és anyagi tartalmát éppen ezek a kölcsönhatások teszik. A modern felfogásban azonban nemcsak testek kölcsönhatását reprezentáljuk erővel, hanem a kölcsönhatások általánosabb csoportját is, pl. részecske és mező kölcsönhatását stb. A centrifugális erő — Németh Ferenc felfogása szerint — „fiktív" volta aligha fogadható el, ha például egy jelenséget az együttforgó vonatkoztatási rendszerben szemlélünk. Ami pedig a centrifugális erő és általában a tehetetlenségi erők esetében a kölcsönható partnert illeti, a relativitáselmélet einsteini értelmezése, ha nem is tekintjük vitathatatlannak, mindenesetre egy lehetőséget mutat a tehetetlenségi erők objektív tartalmának megértésére, amennyiben a test és az ugyancsak objektív realitást képező tér-idő kölcsönhatásainak tekinti őket.

Az erőproblémán túl igen figyelemre méltó Roller Béla cikkének a matematikai modell szerepével és megválasztásának szempontjaival foglalkozó fejezete. Kiemeli a matematikai modell lényeget tükröző, ugyanakkor absztrakt, a valóság sok oldalától elvonatkoztató jellegét.

Szeretnénk kihangsúlyozni, hogy mindkét tanulmányban az erőfogalom reális problémái kerülnek tárgyalásra. Hogy a szerzők konklúzióinak egy része — véleményünk szerint — vitatható, az elsősorban annak a következménye, hogy filozófiai általánosságú fogalmakat, viszonyokat közvetlenül szaktudományi szinten kívánnak alkalmazni. Erre példa Roller Béla tanulmányában a mozgás és nyugalom filozófiai viszonyának közvetlen statikai (mechanikai) alkalmazása. Nyilvánvaló pedig, hogy szigorúan a mechanika területén maradva nincs értelme a nyugalom és a mozgás olyan megkülönböztetésének, mintha az előbbi relatív, az utóbbi pedig abszolút lenne. A mechanikában és általában minden konkrét tudományban a mozgás is relatív. Ezen túlmenően, bár igaz az, hogy filozófiai szinten a mozgás az anyag attribútuma, önmaga oka, de az egyes mechanikai mozgásállapotváltozásoknak mindig van konkrét okuk, rendszerint egy kölcsönhatásban levő test mozgásállapotának megváltozása, amit az erő fogalmával szoktunk reprezentálni.

*

Hársing László „A fizikai idealizmus mai formáinak ismeretelméleti forrásai" c. tanulmányával „Mérőelmélet és energetizmus" c. írásunkban foglalkozunk, e szám elején.

(m. a.)

AZ 1964. ÉVI KÜLFÖLDI FILOZÓFIAI IRODALOM VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIÁJA

1. Általános jellegű művek

Bibliografia filosofia italiana. Centro di studi filosofici di Gallarate. A cura di A. Babolin. Brescia. Morcelliana. 213 p.

Didier, J.: Dictionnaire de la Philosophie. Paris. Libr. Larousse. 320 p.

Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie. Vorträge u. Diskussionsberichte. Im Auftr. d. Allgemein. Gesellschaft f. Philosophie in Deutschland hrsg. v. H. Huhn u. F. Wiedmann. München Pustet. 1354 p.

Философская Энциклопедия. Гл. ред. Ф. В. Константинов. Том 3. Коммунизм — Наука. (Научный совет изд-ва «Советской энциклопедия». Инс. Фил. Акад. Наук. СССР.) М. «Советская энциклопедия». 584 с.

Lamanna, E. P.—Adorno, F.: Dizionario di termini filosofici. Firenze. Le Monnier Edit. 104 p.

Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr. Leipzig. VEB Bibl. Inst. 642 p.

2. *Dialektikus és történelmi materializmus*

Абдуллаев, Ш. Ш.: От неравенства — к расцвету. Ташкент. Гос. Изд-во Узб. ССР. 334 с.

Афанасьев, В. Г.: Проблема целостности в философии и биологии. (Акад. Общ. Наук. при ЦК КПСС. Каф. Фил.) М. «Мысль». 416 с.

Аюпов, А.: Из истории борьбы В. И. Ленина против философского ревизионизма. Ташкент. «Узбекистан». 127 с. На узбекском языке.

Алексаян, Т. П.—Мартикян, М. К.: Борьба В. И. Ленина против ревизионизма, догматизма и современность. Ереван. Айпетрат. 271 с. На армянском языке.

Алексеев, П. В.: В. И. Ленин о союзе философии и естествознания. М. Знание. 40 с.

Антикоммунизм — идейно-политическое орудие империализма. Сбор. стат. Под. ред. Б. А. Туманова. (Акад. Наук. СССР. Инс. Гос. и Права.) М. «Международные отношения». 288 с.

Авалиани, С.: Философия естествознания современного позитивизма. Критический анализ. (Акад. Наук. Груз. ССР. Инс. Фил.) Тбилиси. «Мецниереба». 454 с.

Бакурадзе, О. М.: Свобода и необходимость. (Акад. Наук. Груз. ССР. Инс. Фил.) Тбилиси. «Мецниереба». 404 с. На грузинском языке.

Будрейко, Н. А.: Философия, физика, химия. М. «Московский рабочий». 223 с.

Чагин, Б. А.: Развитие Марксом и Энгельсом теории научного социализма после Парижской Коммуны. (Акад. Наук. СССР. Лен. Каф. Фил.) М. Л. «Наука». 163 с.

Černík, V.: Dialektický vedecký zákon. Vyd. pol. lit. Bratislava. 326 p.

Диалектический материализм и современное естесвознание. (Моск. Гос. Ун. имени М. В. Ломоносова.) М. 405 с.

Диалектика в науках о неживой природе. Под. ред. М. Э. Омельяноского и И. В. Кузнецова. М. «Мысль». 599 с.

Ельмеев, В. Я.: Коммунизм и развитие человека как производительной силы общества. М. «Мысль». 317 с.

Entfremdung und Humanität. Marx und seine klerikalen Kritiker. Gemeinschaftsarbeit d. Lehrstuhl Philos. d. Inst. f. Gesellschaftwiss. beim ZK d. SED. Mitarb. A. Arnold — Th. Jansen. Berlin. Dietz. 275 p.

Филиппова, А. П.: Марксистско-ленинская характеристика современной эпохи. Саратов. Изд-во Сар. Ун. 160 с.

Филиппова, М. М.—Ковалев, А. М.: Основы научного коммунизма. Хрестоматия (в 2 частях). Часть I. М. «Высшая школа». 842 с.

Формирование коммунистических общественных отношений. Сбор. Под. ред. П. В. Преснякова. Алма-Ата. Госиздат. Каз. ССР. 263 с.

Гановский, С.: Общественно-экономическая формация и мирное сосуществование. Перев. с болг. и послесл. М. Т. Иовчука. М. «Прогресс». 515 с.

Garaudy, R.: Karl Marx. Paris. Seghers. 320 p.

Гришаев, П. И.: Критика буржуазной правой идеологии. М. «Юридическая литература». 208 с.

Herold, H.: Kann der Mensch sein Schicksal meistern? Berlin. Dietz. 70 p. (ABC des Marxizmus-Leninismus.)

Hörz, H.: Atome, Kausalität, Quantensprünge. Quantentheorie — philosophisch getrachtet. Berlin. VEB Dt. Verl. d. Wiss. 250 p.

Якуба, Е. А.: Право как составная часть надстройки советского общества в период развернутого строительства коммунизма. Харьков. Изд-во Харьк. Ун. 176 с.

Kerner, A.: Uloha služeb za socialismu. Praha. SNPL 190 p.

Кибернетика. Мышление. Жизнь. Сборник. Под. ред. А. И. Берга, Б. В. Бирюкова и др. М. «Мысль». 511 с.

Кяризов, К.: От докапиталистических отношений — к социализму и коммунизму. Ашхабад. Госиздат Туркменской ССР. 142 с.

Klaus, G.: Kybernetik und Gesellschaft. Berlin. Dt. Verl. d. Wiss. XIV + 358 p.

Кочин, И. Н.: Преодоление социально-экономических различий между городом и деревней. М. «Экономика». 207 с.

Косичев, А. Д.: Борьба марксизма-ленинизма с идеологией анархизма и современность. М. Изд-во Моск. Гос. Ун. 414 с.

Кузьмин, В. Ф.: Философская категория сознания и современная наука. М. «Высшая школа». 130 с.

Кузьмина, А. А.: Категория причинности и практика. М. «Высшая школа». 96 с.

Лехен, Т.: Мировоззрение рабочего класса. (Предисловие А. Окулова) Рига. Госиздат Латвийской ССР. 165 с. На латышском языке.

Лекции по диалектическому материализму. Тарту: 214 с. (Тарт. Гос. Ун. Каф. Фил.). На эстонском и русском языках.

Мечев, С.: Критика на буржоазните реформистки теории. София. «Наука и изкуство». 93 с.

Мелещенко, Ю. С.: Человек, общество и техника. Л. Лениздат. 344 с.

Мерінг, Ф.: Литературно-критические статьи. Перевод с нем. (Сост. и автор вступ. статьи Г. Фридлендер. Коммен. Л. Генина.) М. Л. «Художественная литература». 535 с.

Michňák, K.: Spoločenske třídy. Praha. Svobodni slovo. 205 p.

Мшвениерадзе, В. В.: Антикоммунизм — оружие обреченных. М. «Мысль». 245 с.

Насменов, О. В.: Какого мирного сосуществования хотят идеологи империализма? М. «Мысль». 111 с.

Некоторые категории диалектического материализма. Сбор. (Акад. Наук. Груз. ССР.) Тбилиси. 243 с. На грузинском языке, Рез. на русском языке.

Некоторые вопросы марксистско-ленинской философии. Сбор. стат. Ред. колл. Ю. Ф. Бухалов и др. (Харьковский Гос. Ун. имени А. М. Горького). Харьков. 147 с.

Некоторые вопросы постепенного перерастания социализма в коммунизм. (Материалы научной конференции, посвященной 93-й годовщине со дня рождения В. И. Ленина.) Львов. Издво Львов. Ун. 128 с. На украинском языке.

Нестеренко, Г. Я.: Идеология, её особенности и формы. (Заоч. Высшая Парт. Школа при ЦК КПСС.) М. «Мысль». 199 с.

Николаева, Л. В.: Свобода, необходимый продукт исторического развития. М. 290 с.

Новинский, И. И.: О диалектике живой природы. (Акад. Наук. СССР. Каф. Фил.) М. «Наука». 183 с.

О методике преподавания марксистско-ленинской философии. Сбор. стат. Отв. ред. В. П. Рожин. Л. 206 с.

О некоторых социал-реформистских концепциях государства. Под. ред. А. И. Денисова. М. 130 с.

Основы научного коммунизма. Сост. Ю. М. Тугов. (Гос. Библ. СССР. имени В. И. Ленина). М. «Книга». 113 с.

О сущности жизни. Сбор. Редколл. Г. М. Фракк, А. М. Кузин и др. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 351 с.

От государства диктатуры пролетариата к общенародному государству. Под ред. В. А. Фоминой и А. М. Ковалева. М. Изд-во Моск. Гос. Ун. 205 с.

Павлов, Т.: Избрани произведения. Т. VII. София. Изд. на БАН. 518 с.

Perel, I. G.: Dezvoltarea concepţiilor despre univers. Bucureşti. Edit. ştiinţifica. 350 p.

Подорова, Т. П.: Миф об американском «государстве всеобщего благоденства». М. «Мысль». 159 с.

Попович, М. В.: Против современных критиков марксистского материализма. (Акад. Наук. Укр. ССР. Инс. Фил.) Киев. «Наукова думка». 152 с. На украинском языке.

Проблема возможности и действительности. Сбор. стат. (Акад. Наук. СССР. Лен. Каф. Фил.) М. Л. «Наука». 279 с.

Против современных буржуазных фальсификаторов марксистско-ленинской философии. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 248 с.

Schaff, A.: Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen. Wien/Köln/Stuttgart/Zürich. Europa Verl. 176 p.

Steiniger, H.: Was ist Freiheit? 2. Aufl. Berlin, Dietz. 69 p. (ABC des Marxismus-Leninismus.)

Сахаров, Н. И.: Предметные указатели к трудам основоположников марксизма-ленинизма и их использование. М. «Книга». 88 с.

Славов, П.: Към въпроса за прерастването на социалистическата държавност; комунистическо обществено управление. София. Изд. на БКП. 166 с.

Стренин, А. О.: В помощь изучающим книгу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М. «Высшая школа». 116 с.

Свидерский, В. И.: Некоторые особенности развития в объективном мире. Л. Изд-во Лен. Ун. 140 с.

Титаренко, А. И.: Прагматистский лжемарксизм — философия антикоммунизма М. Изд-во Моск. Ун. 292 с.

Толкачев, А.: Единство строения и движения материи. (Акад. Наук. Бел. ССР. Инс. Фил.) Минск. «Наука и техника». 103 с.

Вопросы исторического материализма и научного коммунизма. Сбор. под. ред. Г. З. Апресяня, Ю. А. Красина, А. К. Курылева, Г. М. Штракса. (Моск. Гос.. Ун. имени М. В. Ломоносова.) М. 262 с.

Zelt, J.—Reissig, K.: Patriotismus und Internationalismus heute. Berlin. Dietz. 176 p.

Зорина, Д. Ю.: Как Джон Стрэчи «Обновил» Маркса. М. «Экономика». 110 с.

Жбанкова, И. И.: О развитии в неорганической природе. (Акад. Наук. Бел. ССР. Инс. Фил.) Минск. «Наука и техника». 151 с.

3. A filozófiatörténet klasszikusai

Antike Geisteswelt. Sammlung klassischer Texte. Hrsg. W. Rüegg. Stuttgart. Artemis-Verlag. 694 p.

Bolzano, B.: Grundlegung der Logik. 2 Bd. Einl. v. F. Kambartel. Hamburg. F.

Meiner Verl. (Phil. Bibl. Bd. 259.) LXI + 380 p.

Brentano, F.: Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus. 2. Aufl. Hamburg. F. Meiner Verl. 228 + XXXI p.

Campanella, T.: Cosmologia. Inediti. Theologicorum Liber III. A cura di Romano Amerio. Roma. Centro Internazionale di Studi Umanistici. 210 p.

Cues, N.: Die Jagd nach der Weisheit. Übers. u. mit Vorw. u. Anmerk. hrsg. von P. Wilpert. Hamburg. F. Meiner Verl. 203 p.

D'Alembert, J.—Diderot, D.: L'enciclopedia. Discorso preliminare. Voce enciclopedia. A cura di P. Casini. Bari. Edit. Laterza. 230 p.

Erasmo da Rotterdam: Elogio della pazzia. («Moriae Encomium»). A cura di T. Fiore. Milano. A. Mondadori Edit. 193 p.

Галилей, Г.: Избранные труды. В 2-х томах. Перев. с итальянского. Том. 2. Механика. О телах, пребывающих в воде. Беседы и математические доказательства. М. «Наука». 571 с.

Герцен, А. И.: Собрание сочинений в 30 томах. Том. 29. Письма 1867—1868 годов. Книга 2. Июль — декабрь 1868. М. «Наука». 845 с.

Герцен, А. И.: Собрание сочинений. В 30 томах. Том 30. Доп. к изд. Книга I. Письма 1869—1870 годов. (Акад. Наук. СССР. Инс. Мир. Лит. имени А. М. Горького) М. «Наука». 475 с.

Геме, И. В.: Избранные философские произведения. Вступ. статья и комментарии Г. А. Курсанова. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 520 с.

Hegel, G. W. F.: Prelegeri de istorie a filozofiei. Trad. D. D. Rosca. Vol. II. Bucureşti. Ed. Acad. RPR. 703 p.

Hegel's Political Writings. Trsl. by T. M. Knox, with intr. by Z. A. Pelczynski. Oxford. Clarendon Press. 355 p.

Кант, И.: Сочинения. В 6 томах. Под. общ. ред. В. Ф. Асмуса. Перев. с нем. Том. 2. Вступ. статья А. Арсеньева и А. Гулыги. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Мысль». 510 с.

Кант, И.: Сочинения. В 6 томах. Под. общ. ред. В. Ф. Асмуса. Перев. с нем. Том. 3. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Мысль». 799 с.

Kant, I.: The Analytic and the Beautiful from the Critique of Judgement. Trsl. by W. Cerf. New York. Bobbs-Merrill. LVI. 141 p.

Kant, I.: The Doctrine of Virtue: Part II of The Metaphysics of Morals. Trsl. with Intr. a. Notes by M. J. Gregor. Forew. by H. J. Paton. New York. Harper a. Row. (Harper Torchbooks, The Cloister Libr. TB 110.) XXXVI + 174 p.

Kant, I.: The Metaphysical Principles of Virtue. Trsl. by J. Ellington. Indianapolis. Bobbs-Merrill. LXIII. 174 p.

Kant, I.: Werke. Bd. VI. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt/M. Insel-Verl. 851 p.

Kierkegaard, S.: Briefe. Ausg. übersetzt und mit einem Nachwort von Walter Boehlich. Köln. J. Hegner. 164 p.

Коперник, Н.: О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись. Перев. И. Н. Веселовского. Статья и общая ред. А. А. Михайлова. (Акад. Наук. СССР. Классики науки). М. «Наука». 653 с.

Kues, N.: Philosophisch-theologische Schriften. Lat-deutsch. Jubiläumsausgabe. Bd. I. Wien. Herder-Verl. 592 p.

Locke, J.: A Letter Concerning Toleration (Latin and English). Den Haag. Verl. M. Nijhoff. 123 p.

Marcus Aurelius: Meditations. Trsl. by G. Long. Ed. with variant readings by J. Gutmann. New York. Washington Square. XVIII + 128 p.

Mehring, F.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Th. Höhle. Bd. 14. Politische Publicistik. 1891 bis 1904. Berlin. Dietz. 799 p.

Moore, G. E.: Principia Ethica. Trad. di G. Vattimo, pref. di N. Abbagnano. Milano. Bompiani. 358 p.

Platone. Il pensiero estetico. A cura di A. Plebe. Bari. Edit. Laterza. 157 p.

Rousseau, J. J.: Il contratto sociale. Trad. di A. Grillo, intr. e note di J. L. Lecercle. Roma. A. Armando Edit. 219 p.

Schopenhauer, A.: Il problema dell'arte. Il mondo come volontà e rappresentazione. Libro III. A cura di E. Oberti. Brescia. La Scuola Editrice. XXXIII + + 126 p.

Spinoza: Earlier Philosophical Writings. Trsl. by F. A. Hayes. New York. Bobbs-Merrill. XXXVI + 161 p.

Spinoza, B.: Ethica. Firenze. Sansoni. XXVIII. 855 p.

4. *Filozófiatörténet*

A Critical History of Western Philosophy. New York. Free Press. London. Collier-Macmillan. 1964. IX + 604 p. (Free Press Textbooks in Philosophy.)

Adkins, W. W. H.: La morale dei Greci, da Omero ad Aristotele. Trad. di R. Ambrosini a cura di A. Plebe. Bari. Edit. Laterza. 515 p.

Agazzi, A.: Problemi e maestri del pensiero filosofico. Vol. II. Storia della filosofia. Dall'Umanesimo al criticismo kantiano. Brescia. La Scuola Editrice. 325 p.

Allen, D. C.: Doubt's Boundless Sea. Skepticism and Faith in the Renaissance. Baltimore. J. Hopkins. London. OUP. XVI + 272 p.

Arvon, H.: Feuerbach. Sa vie, son oeuvre. Paris. PUF. 114 p.

Atlas, S.: From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon. The Hague. M. Nijhoff. VII. 355 p.

Autori Vari: Fortuna di Galileo. Bari. Edit. Laterza. 225 p.

Bădărău, D.: Filozofia lui Dimitrie Cantemir. București, Ed. Acad. RPR. 412 p.

Беленький, М.: Спиноза. (Жизнь зам. людей. Сер. биографий). М. «Молодая гвардия». 237 с.

Белинский и современность. Сбор. стат. Редколл. Д. Д. Благой и др. (Акад. Наук. СССР. Инс. Мир. Лит. имени А. М. Горького). М. «Наука». 356 с.

Beonio-Brocchieri Fumagalli, M. T.: La logica di Abelardo. Pubbl. dell'Ist. di Storia della Filosofia dell'Univ. degli Studi di Milano. Firenze. La Nuova Italia. 87 p.

Beyer, W. R.: Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin. Akad. Verl. 283 p.

Boeder, H.: Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie. The Hague. M. Nijhoff. 235 p.

Broiles, R. D.: The Moral Philosophy of David Hume. The Hague. M. Nijhoff. VI + 97 p.

Bröcker, W.: Platons Gespräche. Frankfurt/M. Verl. V. Klostermann. 560 p.

Bröcker, W.: Aristoteles. Dritte, um einen zweiten Teil erw. Aufl. Frankfurt/M. Verl. V. Klostermann. 314 p.

Bruaire, C.: Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel. Paris. Aux Ed. du Seuil. 185 p.

Carbonara, C.: La filosofia di Plotino. Napoli. Libr. Scientifica Editrice. 446 p.

Chambre, H.: Da Karl Marx a Mao Tse-Tung. Introduzione critica al marxismo-leninismo. Trad. di M. Tagliaferri. Brescia. Morcelliana. 336 p.

Crombie, I. M.: Plato The Midwife's Apprentice. London. Routledge a. Kegan Paul. 195 p.

Cross, R. C.—Woozlee, A. D.: Plato's Republic. A phil. commen. London. Macmillan. XV + 295 p.

Dal Pra, M.: Sommario di storia della filosofia. Per i Licei classici e scientifici. Vol. III. La filosofia contemporanea. Firenze. La Nuova Italia. 410 p.

Diès, A.: Définition de l'être et nature des idées dans le «Sophiste» de Platon. Paris. J. Vrin. XVI + 140 p.

Farrington, B.: The Philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts. Liverpool. LUP. 139 p.

Filippone, V.: Società e cultura nel pensiero di Max Scheler. Vol. I. Pubbl. dell' Università Internazionale degli Studi Sociali. Inst. di Soziologia. Milano. Dott. A. Giuffrè Edit. VIII + 539 p.

Filippani, R.: Storia del pensiero cinese. Torino. Boringhieri. 283 p.

Fleischmann, E.: La philosophie politique de Hegel. Paris. Libr. Plon. 401 p.

Friedländer, P.: Plato: An Introduction. Trsl. by H. Meyerhoff. New York. Harper a. Row. (Harper Torchbooks, The Bollingen Libr. TB 2017.) XXII + + 422 p.

Fumagalli, M. T.: Beonio-Brocchieri: La logica di Abelardo. Florence: La Nuova Italia. 87 p.

Gentile, G.: Storia della filosofia. Edita da Vito a. Bellezza. Firenze. Sansoni. VIII + 253 p.

Gershenson, D. E.—Greenberg, D. A.: Anaxagoras and the Birth of Physics. New York. Blaisdell Publ. Co. XXVIII + 538 p.

Geymonat, L.: Storia della filosofia. Ad uso dei Licei classici. Vol. II. Dal Rinascimento a Kant. Milano. Garzanti. 317 p.

Gulian, C. I.: Metodă și sistem la Hegel. Vol. II. București. Ed. Acad. RPR. 545 p.

Guzzo, A.: Il Pensiero di Spinoza. Torino. Edit. di «Filosofia». XVII + 302 p.

Hartl, B.: Fotografie pro Aristotela. Praha. Mladá fronta. 289 p.

Хоментовская, А. И.: Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. Вступ. статья Р. Рутенбурга. (Акад. Наук. СССР. Научно-популярная серия.) М. Л. «Наука». 148 с.

Hubbeling, H. G.: Spinoza's Methodology. Assen. Van Gorcum. 158 p.

Istoria gindirii sociale și filozofice in Romînia. Red. res. C. I. Gulian. București. Ed. Acad. RPR. 623 p.

История социалистических учений. Сбор. стат. Памяти академика В. П. Волгина. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 492 с.

Из истории философской и общественно-политической мысли востока. Сбор. стат. Отв. ред. Э. Н. Комаров. (Акад. Наук. СССР. Краткие сооб. Инс. народов Азии. Выпуск 71.) М. «Наука». 143 с.

Яковлев, М. В.: Марксизм и современная буржуазная история философии. Критика фальсификации истории философии в западногерманской философской литературе. (Акад. Общ. Наук. при ЦК КПСС Каф. Фил.) М. «Мысль». 350 с.

Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. Ergänzungsheft zur 1. u. 2. Aufl. Göttingen. Verl. Vandenhoeck u. Ruprecht. 80 p.

Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. 3. Aufl. I. Bd. Göttingen. Verl. Vandenhoeck u. Ruprecht. 456 p.

Kern, I.: Husserl und Kant. The Hague. M. Nijhoff. XXIII + 348 p.

Kettle, A.: Karl Marx, founder of modern communism. London. Weidenfeld-Nicolson. (Pathfinder Biographies 5.) 120 p.

Kluxen, W.: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz. M. Grünewald Verl. 244 p.

Lamanna, E. P.: Letture filosofiche. Ad uso dei Licei. Vol. I. Antichità e Medio Evo. Vol. II. Dal Rinascimento a Kant. Vol. III. Dall'età del Romanticismo ai giorni nostri. Firenze. Le Monnier Edit. 227, 282 e 275 p.

Leroy, A. L.: Locke. Sa vie, son oeuvre. Paris. PUF. 116 p.

Löwith, K.: Von Hegel zu Nietsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des XIX. Janrhunderts. Marx und Kierkegaard. 5. Aufl. Stuttgart. W. Kohlhammer. 464 p.

Luria, S.: Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit. Berlin. Akademie-Verl. (Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Schriften d. Sektion f. Altertumswiss. 44.) 27 p.

Mansfield, J.: Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt. Assen. Van Gorcum. 285 p.

Martin, G., Leibniz; Logic and Metaphysics. Trsl. by K. J. Northcott a. P. G. Lucas. Manchester Univ. Press. VIII + + 195 p.

Marx, W.: Die Bestimmung der Philosophie im deutschen Idealismus. Stuttgart. W. Kohlhammer. 32 p.

Minár, J.: Voltaire v nasi spolecnosti a literature. Praha. (Rozpravy Čes. Akad. Věd. Rada spolecenskcýh Věd. Rocn. 74. No. 6.) 71 p.

Moenke, W.: Neue Quellen zur Hess-Forschung. Mit Auszügen aus e. Tagebuch, aus Mss. u. Briefen aus d. Korrespondenz mit Marx, Engels, Weiling u. a. Berlin. Akad. Verl. (Abhandlungen d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts-, u. Wirtschaftswissenschaften. Jg. 1964. Nr. 1./ 117 p.

Mure, G. R. G.: Aristotle. New York. Oxford. (Galaxy Book, GB 113.) VII + 280 p.

Нафигов, Р. И.: Формирование и развитие передовой татарской общественно-полит. мысль. (Очерк истории 1895—1917 гг.) Казань. Изд-во Каз. Ун. 445 с.

Назаренко, И. Д.: Общественно-политические, философские, естетические и атеистические взгляды Т. Г. Шевченко. Изд. 2-е, доп. Киев. Изд-во Худ. Лит. Укр. ССР. 400 с. На украинском языке.

Pareyson, L.: L'estetica di Schelling. Torino. G. Giappichelli Edit. 186 p.

Pears, D. F., ed.: David Hume: A Symposium. New York. St. Martin's. V + 100 p.

Pegis, A. C.: St. Thomas and Philosophy. Milwaukee. Wisc.: Marquette. (Aquinas Lecture, 1964.) 104 p.

Петрашик, А. П.—Суворов, Л. Н.: История марксистско-ленинской философии. Изд. 3-е. Доп. и испр. Отв. ред. М. Г. Шестаков. М. 126 с.

Prezioso, F. A.: Il problema dell'immortalità dell'anima in Duns Scoto e in Guglielmo Alnwick. (Testo inedito di G. Alnwick, 1333.) Padova. CEDAM. 92 p.

Prezioso, F. A.: L'evoluzione del volontarismo da Duns Scoto a Guglielmo Alnwick. Pubbl. dell'Univ. di Napoli. Ist. di Filosofia Teoretica. Napoli. Libr. Scientifica Editrice. 114 p.

Ramsauer, A. J., Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia. (Faksimile-Neudruck der Ausg. Oldenburg 1858 mit einer Einl. von F. Dirlmeier.) Stuttgart/Bad Cannstatt. Frommann. XII + 77 p.

Rankin, H. D.: Plato and the Individual. Methuen. 156 p.

Распространение идей марксистской философии в Европе. (Конец XIX — начало XX вв.). Сбор. стат. Отв. ред. З. М. Протасенко. Л. Изд-во Лен. Ун. 188 с.

Rawidowicz, S.: Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal. 2. Aufl. Berlin. Walter de Gruyter u. Co. IV + 517 p.

Rosmini, A.: Aristotele esposto ed esaminato. E cura di E. Turolla. Vol. II. Padova. CEDAM. 254 p.

Schaefer, A.: David Hume — Philosophie und Politik. Meisenheim. Verl. A. Hain. (Monographien zur philosophischen Forschung. XXIV.) 288 p.

Scharlemann, R. P.: Thomas Aquinas and John Gerhard. New Haven. Yale. (Yale Publications in Religion, 7.) XI + 271 p.

Schilling, K.: Weltgeschichte der Philosophie. Berlin. Duncker u. Humblot. 579 p.

Seeck, G.: Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles. München. Verl. C. H. Beck. 165 p.

Шевченко об искусстве. Сбор. Вступ. статья И. И. Стебуна. М. «Искусство». 243 с.

Shute, C.: The Psychology of Aristotle. An analysis of the living being. (First publ. 1941.) New York. Russell a. Russell XIV + 148 p.

Simon, W. M.: European Positivism in the 19th century. Cornell Univ. Press (London: Oxford Univ. Press.) 384 p.

Шинкарук, В. И.: Логика, диалектика и теории познания Гегеля. (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля.) Киев. Изд-во Киевского Ун. 295 с.

Spaemann, R.: Reflexion and Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart. W. Kohlhammer. 312 p.

Штейнберг, В.: Философские взгляды Я. Янсона-Брауна. Рига. Госиздат. Латв. ССР. 124 с. На латышском языке.

Штекли, А.: Джордано Бруно. (Жизнь замечательный людей.) М. «Молодая гвардия». 383 с.

Stiehler, G.: Die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes". Berlin. Akad. Verl. 316 p.

Шварц, Т.: От Шопенгауэра к Хейдеггеру. Перев. с нем. Общ. ред. и послесл. Т. И.. Ойзермана. М. «Прогресс». 359 с.

Соколов, В. В.: Философия Спинозы и современность. М. Изд-во Моск. Ун. 450 с.

Totok, W.: Handbuch der Geschichte der Philosophie. 1. Frankfurt/M. V. Klostermann Verl. 1. Altertum. Ind. chines. griech. röm. Philosophie. Unter Mitarbeit von H. Schröer. XXIV + + 400 p.

Vorländer, K.: Philosophie des Mittelalters. Hamburg. Rowohlt Verl. 268. p.

Weyand, K.: Kants Geschichtsphilosophie, Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln. Kölner Universitätsverl. 213 p.

Wieleitner, H.: Istoria matematicii de la Descartes pînă la mijlocul secolului al XIX-lea. București. Ed. științifica. 517 p.

Yates, F.: Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London. The Univ. of Chicago Press. 466 p.

Зильберфарб, И.: Социальная философия Шарля Фурье и её место в истории социалистической мысли первой половины XIX в. (Акад. Наук. СССР. Инс. Ист. Инс. Фил.) М. «Наука». 556 с.

5. Ismeretelmélet és logika

Acquaviva, S. S.: Il problema della logica nelle scienze umane. Padova. Marsilio Edit. 178 p.

Adorno, T. W.: Sulla metacritica della gnoseologia. Trad. di Alba Burger Cori. Milano. Sugar Edit. 248 p.

Agazzi, E.: La logica simbolica. Brescia. La Scuola Editrice. 396 p.

Алексеев, М. Н.: Актуальные проблемы логической науки. (Моск. Гос. Ун. имени М. В. Ломоносова. Каф. Лог.) М. 95 с.

Anderson, A. R., ed.: Minds and Machines. Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall. (Contemporary Perspectives in Philosophy Series, J. Feinberg a. W. C. Salmon, eds.) VIII + 114 p.

Андреев, И. Д.: О методах научного познания. (Акад. Наук. СССР. Научно-популярная серия.) М. «Наука». 184 с.

Angell, R. B.: Reasoning and Logic. New York. Appleton-Century-Crofts. XIV. 625 p.

Apostel, L.: La vérité. (Actes de XIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française.) Louvain et Paris. Nauwelaerts. 321 p.

Apostol, P.: Probleme de logică dialectică in filozofia lui G. W. F. Hegel. Vol. II. București. Ed. Acad. RPR. 376 p.

Austin, J. L.: Sense and Sensibilia. Reconstructed from the manuscript notes by G. J. Warnock. New York. Oxford. (Galaxy Book, GB 108.) IX + 144 p.

Bergmann, G.: Logic and Reality. Madison. The Univ. of Wisconsin. Pr. IX + 355 p.

Bierman, A. K.: Logic: A Dialoque. San Francisco. Holden-Day Inc. VII + 426p.

Буачидзе, Т. А.: Об объективности истины. (Акад. Наук. Груз. ССР. Инс. Фил.) Тбилиси. «Мецниереба». 122 с. На грузинском языке.

Canfield, J. V.— Donnell, F. H.: Readings in the Theory of Knowledge. New York. Meredith. VIII + 520 p.

Carruccio, E.: Mathematics and Logic in History and in Contemporary Thought. Trsl. by Isabel Quigly. Faber. 398 p.

Casari, E.: Questioni di filosofia della matematica. Milano. Feltrinelli Edit. 228 p.

Chappell, V. C., ed.: Ordinary Language: Essays in Philosophical Method, Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall. (Contemporary Perspectives in Philosophy.) VIII + 115 p.

Copi, I. M.—Gould, J. A.: Readings on Logic. New York. Macmillan. IV + 316 p.

Delgado, V. M.: La logica nominalista en la universidad de Salamanca (1510—1530). Madrid. Edita Revista «Estudios». 460 p.

Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. Под общ. ред. Б. М. Кедрова. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 366 с.

Формальная логика и методологии науки. Сбор. Отв. ред. И. В. Таванец. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 301 с.

Гайдуков, Ю. Г.: Роль практики в процессе познания. М. «Мысль». 336 с.

Hilton, A. M.: Logic, Computing Machines and Automation. New York. World. (Meridian Books, M171.) XXI + 427 p.

Hoche, H. U.: Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl. Meisenheim/Glan. Verl. A. Hain. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. XXXV.) 191 p.

Ignatow, A.: Der logische Aspekt des Problems der Objektivität des Seins. Sofia. Verl. „Nauka i Izkustwo". 20 p.

Калужнин, Л. А.: Что такое математическая логика? М. «Наука». 152 с.

Keene, G.: First-Order Functional Calculus. London. Routledge a. Kegan Paul. (Monographs in Modern Logic.) VI + 82 p.

Klaus, G.: Moderne Logik. Abriss der formalen Logik. Berlin. Dt. Verl. d. Wiss. XII + 452 p.

Krings, H.: Transzendentale Logik. München. Kösel-Verlag. 356 p.

Kutschera, F.: Die Antinomien der Logik. Semantische Untersuchungen. Freiburg/München. Verl. K. Alber. 106 p.

Кууль, И.: Математическая логика. Таллин. Госиздат. Эст. ССР. 222 с. На эстонском языке.

L'Épistemologie de l'Espace by various authors. Paris. PUF. 282 p.

Логика. Учебник. (Авторы: Кирилов, В. И., Зыков, П. Г., Старченко, А. А., Чураков, Ю. Д.) М. «Высокая школа». 207 с.

Лученко, М. В.: Категория субъекта и объекта в теории познания диалектического материализма. Киев. Изд-во Киевского Ун. 144 с. На украинском языке.

Мальцев, В. И.: Очерк по диалектической логике. М. Изд-во Моск. Ун. 190 с.

Martin, R.: Logique contemporaine et formalisation. Paris. PUF. (Coll. «Epiméthée»). 232 p.

Mercier, A.: Antikes und modernes Denken in Physik und Mathematik. Eine philosoph. Betrachtung. Berlin. Dunker u. Humblot. (Erfahrung u. Denken. Bd. 13.)

Методологические проблемы науки. Мат. зас. През. Акад. Наук. СССР. (Доклад Л. Ф. Ильичева М. «Наука». 50 с.

Методологические проблемы современной науки. Сбор. стат. Под ред. В. С. Молодцова и А. Я. Ильина. М. Изд-во Моск. Ун. 245 с.

Мирошхина, Н. М.: В. И. Ленин и вопросы научной абстракции. Ташкент. Госиздат. Узб. ССР. 196 с.

Mohanty, J. N.: Edmund Husserl's Theory of Meaning. The Hauge. M. Nijhoff. 148 p.

Natur und Erkenntnis. Philosophisch-methodologische Fragen der modernen Naturwissenschaft. Hrsg. von H. Hörz u. R. Löther. Berlin. Dt. Verl. d. Wiss. VI + 293 p.

Некоторые закономерности научного познания. Сбор. стат. Новосибирск. (Акад. Наук. СССР. Сибирское отдел. Каф. Фил.) 271 с.

Оруджев, З. М.: К. Маркс и диалектическая логика. Баку. Азернешр. 195 с.

Philosophy of Mathematics. Ed. by F. Benaceraf a. H. Putnam. Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall. 536 p.

Pitcher, G., ed.: Truth. Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall. (Contemporary Perspectives in Philosophy.) VIII + + 118 p.

Проблемы мышления в современной науке. Под. ред. П. В. Копнина и М. Б. Вильницкого. (Акад. Наук. Укр. ССР. Инс. Фил.) М. «Мысль». 470 с.

Raggiunti, R.: Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero. Firenze. La Nuova Italia. 353 p.

Ramsey, F. P.: I fondamenti della matematica e altri scritti di logica. Trad. di E. Belli-Nicoletti e M. Valente. Pref. di G. E. Moore. Milano. Feltrinelli Edit. 313 p.

Redlich, A.: Die Hegelsche Logik als Selbstverfassung der Persönlichkeit. Diss. Univ. Tübingen. Brinkum—Bremen. Rauschert. XXV + 148 p.

Rescher, N.: The Development of Arabic Logic. Pittsburgh. Univ. of Pittsburgh. 262 p.

Резинков, Л. О.: Гносеологические вопросы семиотики. Л. Изд-во Лен. Ун. 304 с.

Schaff, A.: Jazyk a poznanie. Warszawa. Panstw. Wydawn. Naukowe. 275 p.

Simpson, T. M.: Formas lógicas, realidad y significado. Buenos Aires. EUDEBA. 301 p.

Smith, V. E., ed.: The Logic of Science. New York. St. John's Univ. Press. III + 90 p.

Стяжкин, Н. И.: Становление идей математической логики. М. «Наука». 304 с.

Weinberger, O.: Philosophische Studien zur Logik. Praha. (Rozpravy Čes. Akad. Věd. Rada spolecenskych věd. Rocn. 74 No. 51.) 66 p.

Weizsäcker, C. Fr.: Die Tragweite der Wissenschaft. I. Bd. Stuttgart. Verl. S. Hirzel. 243 p.

Wyburn, G. M.—Pickford, R. W.—Hirst,

R. J.: Human Senses and Perception. Toronto. Univ. of Toronto Press. XII + 340 p.

Жожа, А.: Логические исследования. Перев. с рум. Общ. ред. и послесл. М. Н. Алексеева. М. «Прогресс». 502 с.

6. Mai burzsoá filozófia

Allgem. Gesellschaft f. Philosophie in Deutschland. Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Hrsg. von H. Kuhn u. F. Wiemann. München. Pustet. (Verhandlungen d. 7. Dt. Kongresses f. Philosophie.) 352 p.

Antonini, F.: Determinismo e libero arbitrio. Pubbl. dell'Univ. degli Studi di Roma—Facoltà di Magistero. Roma. Libreria Editrice E. De Santis. 167 p.

Armstrong, C. B.: An Outline of Western Philosophy. London. SPCK. (Seraph series.) VIII + 133 p.

Autori Vari: Prospettive filosofiche. Vol. I. Bologna. Capelli. 261 p.

Bahm, A. J.: Philosophy. An Intr. London. Asia Publ. House. XIV. 441 p.

Barth, K.: Antologia. A cura di Emanuele Riverso. Milano. Bompiani. 333 p.

Bennett, J., Rationality: An Essay towards an Analysis. New York. Humanities. (Studies in Philosophical Psychology.) VII + 123 p.

Black, M.: A Companion to Wittgenstein's Tractatus. Cambridge. CUP. XVI + 451 p.

Bochenski, J. M.: The Dogmatic Principles of Soviet Philosophy (as of 1958). Synopsis of Osnovy Marksistskoj Filosofii, with comp. index. Dordrecht. D. Reidl. (Sovietica: Publications of East-European Studies, Univ. of Fribourg.) XII + 78 p.

Bollnow, O. F.: Mensch und Raum. Stuttgart. W. Kohlhammer. 292 p.

Борель, Э.: Вероятность и достоверность. Перев. со 2-ого франц. изд. 2-е изд, стереотипное. М. «Наука». 119 с.

Bruaire, C.: L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence. Paris. Aux Ed. du Seuil. 185 p.

Bruno, G.: Cause, Principle and Unity. Trsl. with an intr. by J. Lindsay. New York. Intern. VIII + 177 p.

Bunge, M., ed.: The Critical Approach to Science and Philosophy. New York. Free Press of Glencoe. IX + 480 p.

Carnap. R.: The Philosophy. Ed. by P. A. Schilpp. La Salle. Illinois. (London. Cambridge Univ. Press.) XVI + 1088 p.

Cassirer, E.: Filosofia delle forme simboliche. Vol. II. Il pensiero mitico. Trad. di E. Arnaud. Firenze. La Nuova Italia. XIX. 366 p.

Clark, H.: The Philosophy of Albert Schweitzer. London. Methuen. XI + 241 p.

Coreth, E.: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. 2. Aufl. Innsbruck. Tyrolia-Verl. 584 p.

Cristaldi, M.: Libertà e metafisica. Bologna. Casa Edit. Prof. R. Patron. 151 p.

Dabin, J.: Der Staat. Neuwied/Rh. Verl. H. Luchterhand. 290 p.

D'Amato, L.: Marxismo e scienze sociali. Osservazioni sulla teoria e sulla pratica. Milano. Dott. A. Giuffrè Edit. XV + 170 p.

Delfgaauw, B.: Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem. München. Verl. C. H. Beck. 132 p.

Della Volpe, G.: Umanesimo positivo e emancipazione marxista. Milano. Sugar Edit. 272 p.

Dewey, J.—Bentley, A. F.: A Philosophical Correspondence 1932—1951. Ed. by S. Ratner a. J. Altman. Rugers Univ. Press. VII + 737 p.

Dingler, H.: Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft. Aus dem Nachlass hrsg. von P. Lorenzen. München. Eidos Verl. 286 p.

Ehrlich, W.: Kulturphilosophie. Tübingen. M. Niemeyer. Verl. 120 p.

Favrholdt, D.: An Interpretation and Critique of Wittgenstein's 'Tractatus'. Copenhagen. Munksgaard. 238 p.

Friedman, M., ed.: The Worlds of Existentialism: A Critical Reader. New York. Random House. XX + 562 p.

Galen: On the Passions and Errors of the Soul. Trsl. by P. W. Harkins. Intr. a. inter. by W. Riese. Columbus. Ohio State. 136 p.

Gallie, W. B.: Philosophy and the Historical Understanding. New York. Schokken. 236 p.

Geiger, T.: Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit. 2. Aufl. München. Szczesny Verl. 376 p.

Giacomello, L.: Introduzione alla antifilosofia. Udine. Del Bianco Edit. 355 p.

Goldschmidt, H.: Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit. Frankfurt/M. Europa Verl. Anst. 266 p.

Griffin, J.: Wittgenstein's Logical Atomism. Oxford. Clarendon Press. (Oxford Classical and Philosophical Monographs.) 166 p.

Grünbaum, A.: Philosophical Problems of Space and Time. London. Routledge a. Kegan Paul. 448 p.

Gustafson, D. F., ed.: Essays in Philosophical Psychology. New York. Doubleday. (Anchor original.) XIX + 403 p.

Havemann, R.: Dialektik ohne Dogma? Naturwiss. u. Weltanschauung. Reinbek bei Hamburg. (Rororo „Aktuell". 683.) Rowohlt. 168 p.

Heimsoeth, H.: Die sechs grossen Themen der abendländischen Philosophie, Stuttgart. W. Kohlhammer. 225 p.

Hennis, W.: Politik und praktische Philosophie. Neuwied/Rh. Verl. H. Luchterhand. 132 p.

Herrmann, F.: Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. Meisenheim/Glan Verl. A. Hain. 278 p.

Hess, G.: Die Förderung der Forschung und die Geisteswissenschaften. Köln. Westdt. Verl. (Veröff. d. Arbeitsgemenschaft f. Forschung d. Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. H. 116.) 68 p.

Heynacher, H.: Vom Tier zum Titanen. Dialektik und Nichtdialektik. Hameln/Weser. Verl. Pressearchiv Hey. 92 p.

Hunger, E.: Grundbegriffe des physikal. Denkens. Frankfurt/M. Hirschgraben-Verl. 100 p.

Husserl, E.: Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt/M. V. Klostermann Verl. („Quellen der Philosophie".) 107 p.

Husserl, E.: The Idea of Phenomenology. Trsl. by W. P. Alston a. G. Nakhnikian. The Hague. M. Nijhoff. XXIV + 60 p.

Husserl, E.: The Phenomenology of Internal Time-Consciousness. Indiana Univ. Press. 188 p.

Huxley, J.: Der evolutionäre Humanismus. Zehn Essays. München. Verl. C. H. Beck. 267 p.

Ingarden, R.: Der Streit um die Existenz der Welt. Tübingen. M. Niemeyer Verl. XIII + 267 p.

Ingarden, R., Time and Modes of Being. Trsl. by H. R. Michejda. Springfield. Ill. C. C. Thomas. (American Lecture Series, 558.) XI + 170 p.

Johnson, O. A.: Man and His World: Introductory Readings in Philosophy. New York. D. McKay. VIII + 433 p.

Kahler, E.: Der Sinn der Geschichte. Stuttgart. W. Kohlhammer. 34 p.

Kahler, E.: The Meaning of History. New York. G. Braziller. 224 p.

Kamitz, R.: Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik. Meisenheim/Glan. Verl. A. Hain. KG. 142 p.

Kaplan, A.: The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science. San Francisco. Chandler. XIX+428 p.

Kempki, J.: Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart. Hamburg. Rowohlt. 328 p.

Kessler, H. (Hrsg.): Abhandlungen der Humboldt Gesellschaft. Bd. I. Mannheim. Verl. der Humboldt Gesellschaft. 283 p.

Kessler, H. (Hrsg.): Das Wahre in der Vielfalt. Ein Akademie-Programm. Mannheim. Beitr. der Humboldt-Gesellschaft. 103.

Knipp, F.: Die Kunst zu denken. Emsdetten/W. Verl. Lechte. 122 p.

Knittermeyer, H.: Grundgegebenheiten des menschlichen Seins. München. E. Reinhart Verl.

Körner, S., ed.: Observation and Interpretation in the Philosophy of Physics: With Special Reference to Quantum Mechanics. Ed. by S. Körner in coll. with: M. H. L. Pryce. New York. Dover. 131 p.

Lazerowitz, M.: Studies in Metaphylosophy. New York. Humanities. (International Library of Philosophy and Scientific Method.) XI + 264 p.

Lersch, P.: Der Mensch in der Gegenwart. 3. Aufl. München. Basel. E. Reinhardt Verl. 174 p.

Льюис, Дж.: Человек и эволюция. Перев. с анг. М. «Прогресс». 155 с.

Maier, W.: Das Problem der Leiblichkeit bei J. P. Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Tübingen. Verl. M. Niemeyer. 104 p.

Malcolm, N., Ludwig Wittgenstein. Trad. di B. Oddera. Con uno schizzo biografico di G. H. Von Wright. Milano. Bompiani 136 p.

Mancini, I.: Filosofi esistenzialisti. Pubbl. dell'Univ. di Urbino. Urbino. Argalia Edit. 273 p.

Marcel, G.: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Frankfurt/M. Verl. J. Knecht. 146 p.

Marcel, G.: Creative Fidelity. Trsl. with an intr. by R. Rosthal. New York. Farrar, Straus. XXVI + 261 p.

Marcuse, H.: Eros e civilità. Trad. di L. Hassi, intr. di G. Jervis. Torino. G. Einaudi Edit. XXXII + 217 p.

Matson, F. W.: The Broken Image: Man, Science and Society. New York. G. Braziller. 355 p.

Mead, M.: Continuities in Cultural Evolution. London. Yale Univ. Press. 471 p.

Metzger, A.: Dämonie und Transzendenz. Pfullingen. Noske-Verl. 230 p.

Meyerson, E.: Identity and Reality. Trsl. by K. Loewenberg. London. Allen a. Unwin. Ltd. 495 p.

Mind and Body. Readings in Philosophy. Ed. by G. N. A. Vesey. London. Allen a. Unwin Ltd. 472 p.

Mourant, J. A.—Freund, E. H.: Problems of Philosophy: A Book of Readings. New York. Macmillan. VIII + 568 p.

Müller, A.: Das naturphilosophische Werk

Teilhard de Chardins. Freiburg/Br. Verl. K. Alber. 328 p.

Немецкая философия после 1945 года. Перев. с нем. Ред. и предисл. Т. И. Ойзермана. М. «Прогресс». 136 с.

Northrop, F. S. C.—Livingston, H. H., eds.: Cross-cultural Understanding: Epistemology in Anthropology. New York. Harper a. Row. XVI + 396 p.

Oppenheim, F. E.: Dimensioni della libertà. Trad. di A. Pasquinelli e R. Rossini. Milano. Feltrinelli Edit. XXVI + 262 p.

Ortega y Gasset, J.: La disumanizzazione dell'arte. (La deshumanización del arte.) A cura di S. Bettaglia. Forli. Ediz. di Ethica. 51 p.

Ottaviano, C.: Critica dell'idealismo. Padova. CEDAM. VIII + 222 p.

Overhagl, P.: Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen. Freiburg. Basel. Herder-Verl. (Questiones disputatae 20/21.) 261 p.

Pasquinelli, A.: Nuovi principi di epistemologia. Milano. Feltrinelli Edit. 206 p.

Perelman, C.: Raisonnement et démarches de l'historien. Un. Libr. of Brussels. (Ed. de L'Inst. de Sociologie.) 151 p.

Pitcher, G.: The Philosophy of Wittgenstein. Englewood Cliffs. N. J. Prentice Hall. 511 p.

Pomilio, E.: Ottimismo e filosofia. Napoli. Ligouri. 91 p.

Pucci, R.: La fenomenologia contemporanea e il problema dell'uomo. Pubbl. dell'Univ. di Napoli. Ist. di Filosofia Teoretica. Napoli. Libr. Scientifica Editrice. 126 p.

Ralfs, R.: Lebensformen des Geistes. Kölner Universitätsverl. Verl. 344 p.

Ramsey, I. T.: Models and Mystery. New York. Oxford. (The Whidden Lectures, 1963.) IX + 74 p.

Reck, A.: Recent American Philosophy. New York. Pantheon Books. XXIII + + 343 p.

Reiner, H.: Grundlagen, Grundzüge und Einzelnormen des Naturrechts. Freiburg/Br. Verl. K. Alber. 64 p.

Renthe-Fink, L.: Geschichtlichkeit, ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung. Göttingen. Verl. Vandenhoeck u. Ruprecht. 153 p.

Rickman, H. P.: Preface to Philosophy. London Routledge a. Kegan Paul. VII + 220 p.

Robbrechts, L.: Husserl. Paris. Ed. univ. 123 p.

Rosenstock, G.: F. A. Trendelenburg Forerunner to John Dewey. Southern Ill. Univ. Press. 172 p.

Rossi, E.: Die Entstehung der Sprache und des menschlichen Geistes. München. E. Reinhardt Verl. 220 p.

Rothacker, E.: Philosophische Anthropologie. Bonn. Verl. H. Bouvier u. Co. 199 p.

Roubiczek, P.: Existentialism. For and against. Cambridge. CUP. VIII + 197 p.

Russell, B.: L'analisi della materia. (The Analysis of Matter.) Trad. di L. Pavolini, intr. di L. E. Denonn. Milano. Longanesi Edit. 495 p.

Sartre, J. P.: The Problem of Method. Trsl. by H. E. Barnes. London. Methuen. XXX + 181 p.

Sartre, J. P.: Die Transzendenz des Ego. Drei Essays. Hamburg. Rowohlt. 200 p.

Sartre, J. P.: L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica. Trad. di I. Weiss. Cremona. Cremona Nuova. 107 p.

Schaeffler, R.: Wege zu einer Ersten Philosophie. Frankfurt/M. Verl. V. Klostermann. 229 p.

Schilpp, P. A., ed.: The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle. Ill. Open Court. XVI + 1088 p.

Schischkoff, G.: Die gesteuerte Vermassung. Ein sozialphilosophischer Beitrag zur Zeitkritik. Meisenheim/Glan. Verl. A. Hain. 253 p.

Schneider, F., Philosophie der Gegenwart. München. E. Reinhardt Verl. 168 p.

Schneider, H. W.: Sources of Contemporary Philosophical Realism in America. Indianapolis. Libr. of. Lib. Art. XX + 91 p.

Schon, D. A.: Displacement of Concepts. New York. Humanities. XIII + 208 p.

Schreckenberg, H. Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs. München. Verl. C. H. Beck. 200 p.

Schumpeter, J. A.: Capitalismo, sozialismo, democrazia. Trad. di E. Zuffi. Milano. Ediz. di Comunità. XII + 396 p.

Sciacca, M. F.: Studi sulla filosofia moderna. Milano. Marzorati Edit. 578 p.

Sebag, L.: Marxisme et structuralisme. Paris. Payot. 231 p.

Seidel, G.: Martin Heidegger and the Pre-Socratics. Lincoln. Univ. of Nebraska Pres. 169 p.

Sellmair, J.: Wahrheit unterwegs. Worte der Meister. Regensburg. Verl. Fr. Pustet. 223 p.

Selvaggi, F.: Causalità e indeterminismo. La problematica moderna alla luce della filosofia aristotelico-tomista. Roma. Editrice Univ. Gregoriana. 453 p.

Siacca, M. Akt und Sein. Freiburg/Br. Verl. K. Alber. 128 p.

Sieben, K.: Dreidimensionale Wirklichkeit. Stuttgart. Kommissionsverl. J. Weise's Hofbuchhandl. 40 p.

Smith, C.: Contemporary French Philosophy. London. Methuen. 266 p.

Spaventa, B., La circolarità del pensiero europeo. A cura di G. Bonafede. Palermo. Ediz. Andò. 178 p.

Spisani, F.: Neutralizzazione dello Spazio. Bologna. Cappelli. 262 p.

Spitz, D.: Essays in the Liberal Idea of Freedom. Tucson. Univ. of Arizona Press. 210 p.

Современные прогрессивные философы Японии. Сбор. стат. Перев. с японского. Под. ред. и с предисл. М. Б. Митина. М. «Прогресс». 192 с.

Taylor, C.: The Explanation of Behaviour. London. Routledge a. Kegan Paul. IX + 277 p.

Testa, A.: Determinismo e indeterminismo. Causalità e legalità; libertà e necessità, indeterminismo e indeterminabilismo. Bologna. Cappelli 343 p.

Titze, H.: Der Kausalbegriff in Philosophie und Physik. Meisenheim/ Glan. Verl. A. Hain. 216 p.

Toulmin, S.: The Uses of Argument. Cambridge Univ. Press. VI + 264 p.

Uslar, D.: Der Traum als Welt. Zur Ontologie und Phänomenologie des Traumes. Pfullingen. Neske-Verl. 336 p.

Vattimo, G.: Essere, storia e linguaggio in Heidegger. Turin. Ediz. di «Filosofia». VIII + 202 p.

Verneaux, R.: Leçons sur l'existentialisme. Nouv. éd. revue et mise à jour. Paris. Téqui. 288 p.

Vonessen, F.: Mythos und Wahrheit. Einsiedeln. Johannes Verl. 88 p.

Wann, T. W., ed.: Behaviorism and Phenomenology: Contrasting Bases for Modern Psychology. Chicago. Univ. of Chicago Press. XI + 190 p.

Weil, E.: Philosophie der Politik. Neuwied/ Rh. Verl. H. Luchterhand. 316 p.

Wein, H.: Realdialektik. The Hague. M. Nijhoff. 185 p.

Wickum, C.: The Total State: A Philosophical Interpretation of Contemporary and Future Society. Boston: Forum Publishing. 300 p.

Wieman, H. N.: The Source of Human Good. Carbondale. Ill. Southern Ill. Univ. Press. (Arcturus Books, AB9.) 309 p.

Wolandt, G.: Gegenständlichkeit und Gliederung. Kölner Universitätsverl. 196 p.

Wrede, M.: Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin. Linburg. Lahn-Verl. 80 p.

Zehm, G.: Historische Vernunft und direkte Aktion. Zur Politik und Philosophie J. P. Sartres. Stuttgart. E. Klett Verl. 230 p.

7. *Szociológia*

Acquaviva, S.: Automazione e nuove classe. Problemi di sociologia industriale. Bologna. Società Editrice Il Mulino. 182 p.

Alla ricerca del tempo libero. A cura di E. Albertoni, L. Diena e A. Guerra. Milano. Tamburini Edit. 202 p.

Aron, R.: La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles. Paris. Gallimard. (Collection idées 47.) 377 p.

Automatisierung und Arbeiterklasse in Westdeutschland. Die Auswirkungen der gegenwärtigen technischen Entwicklung auf die Struktur der Arbeiterklasse in Westdeutschland. Zgest. H. Kirchberg etc. Berlin. Dietz. 198 p.

Autori Vari: Il mondo sociologico. Uomo famiglia e società. Trad. di D. Ceni e A. Landi, ed. italiana a cura di C. Salmaggi. Milano. A. Mondadori Edit. 366 p.

Autori Vari: Tecnica e casistica. Tecnica, escatalogia e casistica. Pubbl. dell'Univ. di Roma. Ist. die Studi Filosofici. Padova. CEDAM. 372 p.

Barbano, F.: Problemi di analisi delle structure sociali. Trento. Arti Grafiche Saturnia. XIX + 486 p.

Barbano, F.: Progetto di sviluppo del piano di studi per la Facoltà di Sociologia. Presentazione di Mario Volpatto. Pubbl. dell'Ist. Univ. di Scienze Sociali di Trento. Arti Grafiche Saturnia. 260 p.

Bauman, Z.: Wizje ludzkiego świata. Studia nad społeczna genezą socjologii. Warszawa. KiW. 607 p.

Bernard, M.: Introduction à une sociologie des doctrines économiques des Physiocrates à Stuart Mill. Publ. avec le concours du C. N. R. S. Paris. Mouton. (Société, mouvements sociaux et idéologies. 1. VII.) 270 p.

Charrier, J. B.: Citadins et ruraux. Paris. PUF. («Que sais-je». 1107.) 127 p.

Colagiovanni, E.: Teorie sociologiche e metodi di ricerca. Roma. ONARMO. 271 p.

Coleman, J. S.: Introduction to mathematical sociology. New York—London. The Free Pr. of Glencoe. Macmillan. XIV + 554 p.

Contributions of Urban Sociology. Chicago. London. Chicago UP. XI + 673 p.

D'Amato, L.: Note marginali di economia e sociologia. Roma. Ediz. di Scienze Sociali. 81 p.

D'Amato, L.: Sociologia europea e sociologia americana. Un incontro necessario e non impossibile. A cura della Rassegna Italiana di Sociologia. Roma. Ediz. di Scienze Sociali. 54 p.

Durkheim, E.: Le regole del metodo sociologico. A cura di A. Negri. Firenze. Sansoni. 210 p.

Duverger, M.: Méthodes des sciences sociales. 3. éd. Paris. PUF. (Thémis.)

Eberlein, G.: Der Erfahrungsbegriff der heutigen empirischen Sozialforschung. 2. Aufl. Berlin. (Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe. H. 2.) Meiler. 204 p.

Engelmann, B.: Meine Freunde — die Millionäre. Ein Beitrag zur Soziologie der Wohlstandsgesellschaft nach eigenen Erlebnissen. 4. Aufl. Darmstadt. Schneekluth. 318 p.

Fera, G.: Introduzione alla sociologia. Reggio Calabria. Stab. Tip. La Voce di Calabria. 176 p.

Харчев, А. Г.: Брак и семья в СССР. Опыт социологического исследования. М. «Мысль». 325 с.

Hintze, O.: Soziologie und Geschichte. Ges. Abhandlungen zur Soziologie. Politik u. Theorie der Geschichte. Hrsg. u. eingl. von Gerhard Oestreich. 2. erw. Aufl. Göttingen. Verl. Vandenhoeck u. Ruprecht. 67 + 543 p.

Horowitz, I. L.: The new sociology. Essay in social science and social theory in honor of C. Wright Mills. New York. Oxford Univ. Press. XV + 512 p.

Horton, P.: Sociology. New York. London. Mc-Graw—Hill. X + 582 p.

Ideologie und Wissenssoziologie. Hrsg. u. eingl. von Kurt Lenk. 2. wesentl. erw. Aufl. Neuwied a. Rh. Verl. H. Luchterhand. (Soziologische Texte. 4.) 450 p.

История и социология. Доклад П. Н. Федосеева и Ю. П. Францева «О разработке методологических вопросов истории» на совещании Секции общественных наук. (Акад. Наук. СССР.) М. «Наука». 341 с.

Klofác, J.—Tlusty, V.: Empirische Soziologie. Kurzer Abriss der modernen bürgerlichen empirischen Soziologie. Berlin. Dt. Verl. d. Wiss. 220 p.

Kloskowska, A.: Kultura masowa. Warszawa. PWN.

La famiglia nei suoi aspetti biologici sociali e giuridici. Atti del IV Congresso taliano di scienze biologiche e morali. Mexico, 3—15 ottobre 1964. Presentazione di Giuseppe Bucciante. Roma. La Rotografica Romana. 114 p.

Laporta, R.: Il tempo libero giovanile e la sua organizzazione educativa. Bari. Edit. Laterza. 206 p.

Lukács, Gy.: Scritti di sociologia della letteratura. (Schriften zur Literatursoziologie.) Trad. di G. Piana, a cura di P. Ludz. Milano. Sugar Edit. 598 p.

March, J. G.—Simon, H. A.: Les organisations. Problèmes psychosociologiques: Paris. (Organisation et sciences humaines 3.) Dunod. XVI + 244 p.

Марксистская и буржуазная социология сегодня. Ред. колл. Ф. В. Константинов. Г. В. Осипов, В. С. Семенов. М. Изд-во «Наука». 478 с.

Осипов, Г. В.: Современная буржуазная социология. (Критический очерк.) (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 416 с.

Pagani, A.: Responsabilità del sociologo. Milano. Ediz. di Comunità. 106 p.

Pareto, V.: Trattato di sociologia generale. Intr. di N. Bobbio. 2 voll. Milano. Ediz. di Comunità. XXXVIII + 877 p. e IX + 1055 p.

Parsons, T.: Social structure and personality. New York. Free Press of Glencoe. London. Collier-Macmillan. 376 p.

Podgorecki, A.: Zjawiska prawne w opinii publicznej. Studia socjologiczno-prawne. Warszawa. Wyd. Praw. 224 p.

Profilul spiritual al clasei muncitoare in socialism pe baza unor cercetări sociologice in uzine. Red. H. Cazacu, M. Cernea. Bucureşti. Ed. Acad. RPR. 580 p.

Развитие социалистического сознания колхозного крестьянства. На материалах Каз. ССР. Отв. ред. Т. Д. Джумагазин. (Акад. Наук. Каз. ССР. Инс. Фил. и Права.) Алма-Ата. 216 с.

Schoeck, H.: Die Soziologie und die Gesellschaften. Problemsicht und Problemlösung vom Beginn bis zur Gegenwart. 2 wesentl. überarb. u. erw. Aufl. d. „Soziologie". Freiburg. München. Verl. K. Alber. (Orbis academicus. Bd. 1, 3.. 455 p.

Solero, S.: Appunti di sociologia cristiana. Pubbl. della Casa di Dante in Roma. Torino. SEI. 160 p.

Sociologia. A cura di R. König. Trad. di E. Filippini e P. Farneti. Ed. italiana a cura di Gallino. Milano. Feltrinelli Edit. 404 p.

Современная философия и социология в странах западной Европы и Америки. Историческо-философские очерки. (Акад. Наук. СССР . Инс. Фил.) М. «Наука». 474 с.

Toby, J.: Contemporary Society. Social Process and Social Structure in Urban Industrial Societies. New York. London. Wiley. 598 p.

Wiatr, J.: Socjologia wojska. Warszawa. WMON. 343 p.

Wiedemann, H.: Die Rationalisierung aus der Sicht des Arbeiters. Eine sozial. Untersuchung in d. mechan. Fertigung. Köln. Opladen. Westdt. Verl. 214 p. (Dortmunder Schriften zur Sozialforschung. Bd. 24.)

Wiese, L.: Der Mensch als Mitmensch. Stuttgart. Franke-Verl. (Dalp-Taschenbücher.) 95 p.

Wright, Ch. R.: Mass Communication. A sociological perspective. New York. (Studies in sociology 17.) 124 p.

Zygulski, K.: Wybór i powazanie zawodu na Śląsku. Studium socjologiczne. Wrocław—Warszawa—Kraków. Oss. 155 p.

8. *Etika*

Азнауров, А. А.: Очерки по этике великих русских революционных демократов. Баку. Госиздат Азерб. ССР. 278 с.

Bergmann, H.: Auf dem Wege zur Persönlichkeit. Wesen, Wert und Recht der Individualität. Eine antropologische Studie. Limberg. Lahn-Verl. 352 p.

Braithwaite, R.: Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher. Cambridge. Univ. Press. 76 p.

Chiavacci, E.: Etica politica. Roma. Editrice Studium. 133 p.

Choron, J.: Modern Man and Mortality. New York. Macmillan. VII + 276 p.

Чекалин, В.: Любовь и семья. М. Политиздат. 256 с.

Downie, R. S.: Government Action and Morality. London. Macmillan. X + + 149 p.

Edel, A.: Method in Ethical Theory. Indianapolis. Bobbs—Merrill. VI + + 369 p.

Eichhorn, W.: Von der Entwicklung des sozialistischen Menschen. Berlin. Dietz. 267 p.

Flam, L.: L'homme et la conscience tragique. Presses Univ. de Bruxelles. 236 p.

Фоменко, А.: О религиозной морали и современном приспособленчестве её проповедников. Днепропетровск. «Промінь». 154 с.

Halitt, H.: The Foundations of Morality. Princeton. D. Van Nostrand. XIV + + 398 p.

Hare, R. M.: The Language of Morals. New York. Oxford. (Galaxy Books. GB 111.) 202 p.

Jankowski, H.: Jednostka, moralność, socjalizm. Wyd. 2. popr. Warszawa. KiW. 71 p.

Kemp, J.: Reason, Action and Morality. London. Routledge a. Kegan Paul. VIII + 208 p.

Коммунизм и личность. Сбор. Редколл. Д. И. Чесноков, Г. М. Гак, С. П. Дудель и др. М. Политиздат. 343 с.

L'homme chrétien et l'homme marxiste. R. P. Cardonnell, P. Bose, J. Colombel, A. Casanova. Paris. La Palatine. 272 p.

Margemau, H.: Ethics and Science. Princeton. D. Van Nostrand. XII + 302 p.

Марков, Н. В.: Превращение труда в первую жизненную потребность. М. «Высшая школа». 130 с.

Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Hrsg. v. F. Böckle u. F. Groner. Düsseldorf. Patmos-Verl. 474 p.

Мораль, как её понимают коммунисты. Сбор. Баку. Азернешр. 214 с. На азербайджанском языке.

Моральный облик строителя коммунизма. Сбор. Отв. ред. В. П. Чертков. (Акад. Наук. СССР. Каф. Фил.) М. «Наука». 347 с.

Нравственность и религия. Сбор. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 215 с.

Патрушев, В. А.: За коммунистическое отношение к труду. Челябинск. Южно-Уральское книжное изд-во. 100 с.

Петросян, М. И.: Гуманизм. Опыт философско-этического и социологического исследования проблемы. М. «Мысль». 335 с.

Plantinga, A., ed.: Faith and Philosophy: Philosophical Studies in Religion and Ethics. Grand Rapids. Mich. W. B. Erdmans. XI + 225 p.

Проблемы этики. Ред. колл. Журавков. М. Г. Баженова, А. А. и др. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 268 с.

Rader, M.: Ethics and the Human Community. New York. Holt. Rinehart a. Winston. VII + 468 p.

Rosco, C.: Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi. La Rochefoucauld-La Bruyère-Vauvenargues. Torino. Ediz. di «Filosofia». VIII + 263 p.

Schischkin, A. F.: Grundlagen der marxistischen Ethik. Berlin. Dietz. 549 p.

Seneca: La dottrina morale. A cura di Concetto Marchesi. Bari. Edit. Laterza. 92 p.

Щербак, Ф. Н.: Совесть рабочая. Л. Лениздат. 124 с.

Шварцман, К. А.: Этика... без морали. Критика современных буржуазных этических теорий. М. «Мысль». 264 с.

Слепухин, А. А.: В труде рождается новый человек. Л. Лениздат. 115 с.

Ташлиев, Ш.: Беседы о нравственности. Ашхабад. Госиздат Турк. ССР. 147 с. На туркменском языке.

Täntinen, U.: Non-Violence as an Ethical Principle. Turku. Turun Yliopisto. 192 p.

За коммунистическую нравственность. Сост. и науч. ред. С. С. Терехов. Л. «Знание». 223 с.

9. *Esztétika*

Ozapiewski, W.: Das Schöne bei Thomas von Aquin. Freiburg/Br. Herder-Verl. 158 p.

Dorner, A.: Il superamento dell'arte. Trad. di E. Fubini e L. Fabbri, pref. di. J. Dewey. Milano. Adelphi Ediz.

Эстетическое. Сбор. стат. Ред. В. А. Разумный. М. Издат Искусство. 347 с.

Halder, A.: Kunst und Kult. Zur Ästhetik und Philosophie der Kunst in der Wende vom 19. zum 20. Jh. Freiburg, München. Verl. K. Alber. (Symposion. 15.) 95 p.

История эстетики. В 5-ти томах. Том 2. Эстетические учения XVII—XVIII веков. Ред. сост. В. П. Шестаков. Введ. М. Ф. Овсяникова. (Акад. Худ. СССР) М. «Искусство». 835 с.

Кабулов, З.: Природа жанра. Научно-критические мысли. Алма-Ата. Казгослитиздат. 169 с. На казахском языке.

Каган, М. С.: Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Часть II. Диалектика искусства. (Лен. Гос. Ун. имени А. А. Жданова.) Л. 231 с.

Каган, М. С.: Начала эстетики. М. «Искусство». 210 с.

Калантар, А. Л.: К вопросу о прекрасном. Ереван. Айпетрат. 256 с. На армянском языке.

Kennick, W. E.: Art and Philosophy: Readings in Aesthetics. New York. N. Y. St. Martin's. XI + 674 p.

Кох, Г.: Марксизм и эстетика. Об эстетической теории Карла Маркса, Фридриха Энгельса и Владимира Ильича Ленина. Перев. с нем. Ред. и послесл. М. Ф. Овсяникова. М. «Прогресс». 752 с.

Krueger, J.: Aesthetik der Antike. Berlin—Weimar. Aufbau. 595 p.

Лармин, О.: Эстетический идеал и современность. М. Изд-во Моск. Ун. 155 с.

Лармин, О.: Художественный метод и стиль. М. Изд-во Моск. Ун. 271 с.

Lukács, G.: Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten. Bd. 7 der Ges. Werken. Neuwied/Rh. Verl. H. Luchterhand. 626 p.

Lukács, G.: Die Eigenart des Ästhetischen 2 Halbbände. Neuwied/Rh. Verl. H. Luchterhand. 1770 p.

Lukács, Gy.: Il marxismo e la critica letteraria. (Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker.) Trad. di. C. Cases. Torino. Einaudi. 475 p.

Lukács, G.: Neuere deutsche Literatur. Skizze zur Geschichte. Neuwied/Rh. Verl. H. Luchterhand. 248 p.

Малышев, Ю. В.: Строительство коммунизма и эстетическое воспитание. Киев. «Мистецтво». 197 с. На украинском языке.

Модернизм враждебен искусству. Сбор. мат. Вступ. статья П. С. Трофимова. М. «Прогресс». 384 с.

Парсадонов, Н. Я.: О поступательном характере развития искусства. (Существует ли прогресс в искусстве?) М. «Советский художник». 102 с.

Pavlov, T.: Grundgesetze der Kunst. Zu Fragen der marxistischen Ästhetik. Dresden. Verl. d. Kunst. (Fundus-Bücher 9.) 177 p.

Передерий, В. Ф.: Украинская революционно-демократическая эстетика. (Конец XIX —начало XX ст.) Киев. Изд-во Киевского Ун. 236 с. На украинском языке.

Первая западно-сибирская конференция по технической эстетике. 23—24 июня 1964 гг. (Сокращенная стенограмма). Новосибирск. 109 с.

Petruzellis, N.: Filosofia dell'arte. 3. ed. riveduta e accresciluta. Napoli. Libr. Scientifica Editrice. 642 p.

Проблемы теории литературы и эстетики в странах востока. Сбор. стат. Ред. колл. И. С. Брагинский и др. (Акад. Наук. СССР. Инс. Мир. Лит. имени А. М. Горького.) М. «Наука». 340 с.

Розеншильд, К.: Музыкальное искусство и религия. Ист. очерк. М. Изд-во «Музыка». 190 с.

Sadzik, J.: Estétique de Heidegger. Paris. PUF. (Encyclopédie universitaire.) 216 p.

Sauro, A.: Le surréalisme. Bari. Adriatica Editrice. 26 p.

Шнеерсон, Г. М.: О музыке живой и мертвой. 2-е изд. М. «Музыка». 434 с.

Spirito, U.: Critica dell'estetica. Firenze. Sansoni. 307 p.

Stepun, F.: Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München. Hanser-Verl. 440 p.

Современное искусствознание за рубежом. Очерки. Отв. ред. Б. Р. Виппер и Т. Н. Ливанова. (Акад. Наук. СССР. Инс. Ист. Иск. Мин. Культ. СССР.) М. «Наука». 300 с.

Стойков, А.: Критика абстрактного искусства и его теорий. М. «Искусство». 248 с.

Tomas, V., ed.: Creativity in the Arts. Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall. (Contemporary Perspectives in Philosophy.) IX + 110 p.

Трофимов, П. С.: Эстетика марксизма-ленинизма. Очерки истории и теории. Общ. ред. М. П. Бэскина и В. А. Разумного. М. «Советский художник». 296 с.

Украинская революционно-демократическая эстетика. Киев. Изд-во Киевского Ун. 235 с. На украинском языке.

Вопросы эстетики. Вып. 6. (Инс. Ист. Иск.) М. «Искусство». 399 с.

Вопросы современной зарубежной литера-

туры и эстетики. Сбор. стат. Редколл. Б. С. Рюриков и др. (Акад. Общ. Наук при ЦК КПСС. Каф. Теор. Лит. и Иск.) М. «Мысль». 219 с.

Weiss, P.: The World of Art. Carbondale. Ill. Southern Ill. Univ. Press. (Arcturus Book, AB10.) IX + 193 p.

Wojnar, I.: Estetyka i wychowanie. Warszava. PWN. 365.

Зись, А. Я.: Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Вып. 2. М. 233 с.

10. Vallás és ateizmus

Аветисьян, А. А.: Критика современной религиозной социальной философии. Очерки по истории религии и атеизма. (Акад. Наук. Укр. ССР. Инс. Фил.) Киев. 102 с.

Bareau, A.: Die Religionen Indiens. III. Buddhismus — Jainismus — Primitivvölker. Stuttgart. W. Kohlhammer. 302 p.

Баросов, Е. М.: Современный католицизм и наука. Минск. «Беларусь». 320 с.

Беседы о религии и знании. Авт. А. В. Белов и др. Популярный учебник. М. Политиздат. 367 с.

Blau, J. L., ed.: Cornerstones of Religious Freedom in America: Selected Basic Documents, Court Decisions and Public Statements. New York. Harper a. Row. (Harper Torchbooks The Cloister libr.) XIII + 344 p.

Богуславский, В. М.: У истоков французского атеизма и материализма. (Скептицизм французского Возрождения и его буржуазные фальсификаторы.) М. «Мысль». 254 с.

Борьба материализма против идеализма и религии. Львов. Изд-во Львовского Ун. 102 с. На украинском языке.

Brugger, W. S. J.: Theologia naturalis. Freiburg/Br. Herder Verl. 428 p.

Buber, M.: Schriften zur Bibel. 2. Bd. der Werke. München/Heidelberg. Kösel-Verl. 1237 p.

Christian, W. A.: Meaning and Truth in Religion. Princeton. N. J. Princeton Univ. Press. IX + 237 p. 1964.

Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion. Ed. by J. Hick. London. Prentice-Hall International. XV + 494 p.

Cusimano, C. G.: La filosofia fisica di fronte alla fisica quantistica e al problema teologico. Padova. CEDAM. 207 p.

Дедебришвили, Г. М.: Атеизм французских материалистов XVIII века. Тбилиси. «Советская Грузия». 149 с. На грузинском языке.

Del Noce, A.: Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema. Bologna. Il Mulino. CCXI. 373 p.

Di Grazia, G.: Ateismo e esistenza di Dio. Napoli. Fausto Florentino Edit. 264 p.

Довгалюк, П.: Атеизм в украинской литературе. Очерки. (Акад. Наук. СССР. Научно-популярная серия.) М. «Наука». 264 с.

Экмалян, А. М.: Агностицизм и проблема знания и веры в буржуазной философии. (Акад. Наук. Арм. ССР. Сект. Фил. и Права.) Ереван. 229 с.

Ермаков, И. М.: Коммунизм и религия. М. «Высшая школа». 164 с.

Фалкони, К.: Ватиканский собор и причины его созыва. Перев. с итал. Ред. и предисл. М. М. Шеймана. М. «Прогресс». 510 с.

Герасимова, К. М.: Обновленческое движение бурятского ламанстского духовенства (1917—1930 гг.). Улан-Удэ. Бурятское книжное изд-во. 179 с.

Грекулов, Е. Ф.: Православная инквизиция в России. (Акад. Наук. СССР. Научно-популярная серия.) М. «Наука». 168 с.

Guzzo, A.: La religione. Fenomenologia e filosofia dell'esperienze religiosa. Memoria. Torino. Accademia delle Scienze. 170 p.

Hick, J., ed.: Classic and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion. Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall. XV + 494 p.

Иванов, В.: Жизнь рождает новые обряды. Минск. «Беларусь». 187 с.

Кайрюкштис, Й.: Азбука свободомыслия. Статьи на атеистические темы. Вильнюс. Госполитнаучиздат. 105 с. На литовском языке.

Коротков, М. Д.: Реакционная сущность «социального христианства». Отв. ред. В. К. Танчер. (Акад. Наук. Укр. ССР. Инс. Фил.) Киев. «Наукова думка». 160 с. На украинском языке.

Краткий научно-атеистический словарь. Глав. ред. И. П. Цамерян. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 624 с.

Крупская, Н. К.: Вопросы атеистического воспитания. Сбор. стат. и выступлений. 2-е изд. М. «Просвещение». 215 с.

Крывелев, И. А.: Маркс и Энгельс о религии. Отв. ред. И. Д. Панцхава. (Акад. Наук. СССР. Научно-популярная серия.) М. «Наука». 207 с.

Кубланов, М. М.: Иисус Христос — бог, человек, миф? (Акад. Наук. СССР. Научно-популярная серия.) М. «Наука». 167 с.

Moderne Naturwissenschaft und Atheismus. Hrsg. O. Klohr. Berlin. Dt. Verl. d. Wiss. 321 p.

Нагорный, Г.: Правда, сказанная посло-

вицей. Народная мудрость о боге и религии. М. Политиздат. 102 с.

Neill, S.: The Interpretation of the New Testament, 1861—1961. London—New York—Toronto. Oxford Univ. Press. VI + 360 p.

Охрименко, Ю. М.: Критика христианских взглядов на личности. (Акад. Наук. Укр. ССР. Инс. Фил.) Киев. «Наукова думка». 176 с. На украинском языке.

Основы научного атеизма. Учебное пособие. 3-е перераб. изд. Ред. И. П. Цамерян и др. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. Политиздат. 397 с.

Pépin, J.: Théologie cosmique et théologie chrétienne. Paris. PUF. 598 p.

Петрика, А.: О священном писании, ереси и инквизиции. Вступ. статья Ю. Бутенаса. Вильнюс. Госполитнаучиздат. 137 с. На литовском языке.

Pieper, J.: Über das christliche Menschenbild. 7. Aufl. München. Kösel-Verl. 65 p.

Pike, N., ed.: God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil. Englewood Cliffs. N. J. Prentice-Hall.: (Contemporary Perspectives in Philosophy.) VIII + 114 p.

Происхождение библии. Из истории Библейской критики. Ветхий завет. (Акад. Наук. СССР. Инс. Ист.) М. «Наука». 587 с.

Ramsey, I.: Religion and Science. Conflict and Synthesis. London. SPCK. XIII + + 98 p.

Robinson, R.: An Atheist's Values. Oxford. Clarendon Press. 256 p.

Schoeps, H.: Das Judenchristentum. Bern—München. Franke Verl. 118 p.

Sciacca, M. F.: Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale. Milano. Marzorati Edit. 391 p.

Шейнман, М. М.: Современный клерикализм. (Акад. Наук СССР. Инс. Ист.) М. «Наука». 254 с.

Sérouya, H.: La Kabbale. Paris PUF. 126 p.

Саттаров, М. М.: Формирование атеистического мировоззрения у азербайджанского народа в период социалистического строительства. (Акад. Наук. Азерб. ССР. Сек. Фил.) Баку. 190 с. На азербайджанском языке.

Словарь атеиста. Авторский колл. С. И. Василенко, Ф. И. Гаркавенко, В. Ф. Зывковец и др. М. Политиздат. 270 с.

Токарев, С. А.: Ранние формы религии и их развитие. (Акад. Наук. СССР. Инс. Етног. имени Н. Н. Муклухо-Маклая.) М. «Наука». 400 с.

Ученые против религии. Сост. А. А. Романов и Л. А. Филиппов. М. «Московский рабочий». 175 с.

Uros, T.: Natura, omul, ştiinţa si religia. Bucureşti. Ed. ştiinţifica. 205 p.

Великович, Л. Н.: Церковь и социальные проблемы современности. (Акад. Наук. СССР. Инс. Фил.) М. «Наука». 219 с.

Вопросы формирования научно-атеистических взглядов. Сбор. стат. Под. ред. П. К. Курочкина. (Акад. Общ. Наук. при ЦК КПСС. Каф. Фил.) М. «Мысль». 108 с.

Звейсалниек, Б.: Потерянные годы. Страницы прошлого. Перев. с. латыш. Рига. Госиздат Латв. ССР. 238 с.

Kovácsné Tóth Ilona

E szám szerzői:

Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Ágh Attila, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Hársing László, az ÉKME Filozófia és tudományos szocializmus tanszékének adjunktusa,
Váriné Szilágyi Ibolya, a BOTE Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
M. Jovcsuk, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának tagja,
Szalai Sándor, az MTA l. tagja,
V. Kruskov, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának l. tagja,
Simon Endre, az ELTE Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa,
Farkas János, a Veszprémi Vegyipari Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Szolcsányi Pál, a Veszprémi Vegyipari Egyetem Vegyipari műveleti tanszékének docense,
Szilágyi László, a szegedi József Attila Tudományegyetem Politikai gazdaságtan tanszékének adjunktusa,
Kun Ferenc, a debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,
Timár Árpád, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Hülvely István, tudományos gyakornok az ÉKME Filozófia és tudományos szocializmus tanszékén,
Fodor Géza egyetemi hallgató,
Farkas János, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Vitányi Iván, a Valóság munkatársa,
Földényi László, a debreceni Tanítóképző Intézet tanára,
Földvári Tamás, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
Hermann István, a Szinháztudomanyi Intézet tudományos munkatársa,
Kovácsné Tóth Ilona, az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Dáloki János
A kézirat a nyomdába érkezett: 1965. IX. 30. — Példányszám: 1750 — Terjedelem: 17,15 (A/5) ív

66-61405 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Антал Мюллер: Теория поля и энергетизм 925
Аттила Аг: Формирование марксовой общественной онтологии и некоторые ее вопросы 934
Ласло Харшинг: Вероятностные умозаключения 948
Ибойа Силади Вари: К анализу психологических воззрений В. Джемса 961
Агнеш Хеллер: Существует-ли человеческий идеал ренессанса? 985
М. Йовчук: Ленинизм и история философии как наука 1003

ОБОЗРЕНИЕ

Исследование исследования. Штатистика исследования, социология исследования и экономия исследования в Венгрии *(Шандор Салаи)* 1015
Проблема художественной истины в «Эстетике» Гегеля *(В. Кружков)* 1025

ДИСКУССИЯ

Вопрос самодвижения и философия Аристотеля (К статье Ида Ваш «К пониманию противоречия у Аристотеля» *(Эндре Шимон)* 1034
О взаимоотношении естествознаний и технических наук *(Й. Фаркаш и П. Солчани)* 1036
Процесс превращения науки в производительную силу *(Ласло Силади)* 1044
К методу анализа экономической системы общества *(Ференц Кун)* 1061

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Лайош Немет: Чонтвари *(Арпад Тимар)* 1072
Тибор Кланицаи: Марксизм и наука литературы *(Иштван Хюлвели)* 1075
Эрнст Фишер: Сущность романтики *(Геза Фодор)* 1080
Михаэл Ландманн: Абсолютная поэтика *(Янош Фаркаш)* 1085
Аристотель: Поэтика *(Иван Витани)* 1088
Первая выработка теории величественного *(Ласло Фёлдени)* 1090
Г. В. Осипов: Современная буржуазная социология *(Тамаш Фёлдвари)* 1094
Две книги о философии средневековья *(Иштван Херманн)* 1097
Рецензии журналов 1100
Выбранная библиография философской литературы 1964 г. *(Илона Тот)* 1101
Содержание 1965 г.

CONTENT

ESSAYS

Antal Müller: Field Theory and Energetism. (The Concept of Matter in Physics) 925
Attila Ágh: A Few Questions of the Rise of Marxian Social Ontologies. 934
László Hársing: Probable Inferences 948
Ibolya Szilágyi Vári: Contributions to the Analysis of the Psicl.ology of W. James 961
Ágnes Heller: Is There a Renaissance Ideal of Man? 985
M. Jovcsuk: Leninism and History of Philosophy as a Science 1003

OBSERVER

The Research of the Research. Statistics of Research, Sociology of Research and Economy of Research in Hungary *(Sándor Szalai)* 1015
The Problem of the Artistic Truth in Hegel's Aesthetics *(V. Kruzhkov)* 1025

DISCUSSION

The Problem of the Self-movement and the Aristotelian Philosophy. (A Contribution to Ida Vas' Essay on "The Conception of the Contradiction of Aristoteles" *(Endre Simon)* 1034
About the Relation of the Natural and Technical Sciences *(János Farkas* and *Pál Szolcsányi)* 1036
The Development of the Science, as the Force of Production *(László Szilágyi)* 1044
To the Method of the Analysis of the Economical Structure of Society *(Ferenc Kun)* 1061

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

CRITICISM AND REVIEW

Lajos Németh: Csontváry *(Árpád Timár)* 1072
Tibor Klaniczay: Marxism and Science of Literature *(István Hülvely)* 1075
Ernst Fischer: The Essence of the Romanticism *(Géza Fodor)* 1080
Michael Landmann: The Absolute Poetry *(János Farkas)* 1085
Aristoteles' Poetics *(Iván Vitányi)* 1088
The First Elaboration of the Theory of "Sublime" *(László Földényi)* 1090
G. V. Osipov: The Modern Bourgeois Sociology *(Tamás Földvári)* 1094
Two Books about the Philosophy of Middle Ages *(István Hermann)* 1097
Periodical Reviews 1100
Selected Bibliography of the Philosophical Literature Published Abroad in 1964. *(Mme Kovács, Ilona Tóth)* 1101
Table of Contents of the IXth Volume (1965) of Hungarian Review of Philosophy

SOMMAIRE

ÉTUDES

Antal Müller: Théorie des champs et énergétisme (La notion de la matière en physique) 925
Attila Ágh: L'élaboration de l'ontologie sociale de Marx et certains de ses problèmes 934
László Hársing: Déduction de probabilité 948
Ibolya Szilágyi-Vári: Contributions à l'analyse des conceptions psychologiques de W. James 961
Ágnes Heller: Existe-t-il idéal de l'homme de la renaissance 985
M. Iovtchouk: Le léninisme et l'histoire de la philosophie en tant que science (Quelques problèmes de méthodologie) 1003

LA VIE SCIENTIFIQUE

La recherche de la recherche. Statistique de la recherche, sociologie de la recherche et économie de la recherche en Hongrie *(Sándor Szalai)* 1015
Le problème de la vérité esthétique dans l'Esthétique de Hegel *(V.. Kroujkov)* 1025

DISCUSSION

Le problème du mouvement autonome et la philosophie aristotélicienne. (À propos de l'étude de Ida Vas sur «La conception de la contradiction chez Aristote») *(Endre Simon)* 1034
Du rapport des sciences naturelles et des sciences techniques *(János Farkas et Pál Szolcsányi)* 1036
Le processus du passage de la science en force de production *(László Szilágyi)* 1044
A propos de la méthode de l'analyse de la structure économique de la société *(Ferenc Kun)* 1061

REVUE ET CRITIQUE

Lajos Németh: Csontváry *(Árpád Timár)* 1072
Tibor Klaniczay: Marxisme et histoire de la littérature *(István Hülvely)* 1075
Ernst Fischer: L'essence du romanticisme *(Géza Fodor)* 1080
Michael Landmann: Die absolute Dichtung. Essays zu einer philosophischen Poetik *(János Farkas)* 1085
Aristote: Poétique *(Ivan Vitányi)* 1088
Pseudo-Longinos: Du sublime *(László Földényi)* 1090
G. V. Osipov: La sociologie bourgeoise moderne *(Tamás Földvári)* 1094
David Knowles: The Evolution of Medieval Thought; Armand A. Maurer: Medieval Philosophy *(István Hermann)* 1097
Revue des revues 1100
Bibliographie choisie de la littérature philosophique publiée à l'étranger en 1964 *(Ilona Tóth)* 1001
Index de la IXe année (1965) de la revue Magyar Filozófiai Szemle