a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

FÖLDESI TAMÁS
A neopozitivizmus bizonyításelméletének bírálatához

ZOLTAI DÉNES
Az antikvitás zeneesztétikája

ERDŐDI JÓZSEF
A tudomány mint közvetlen termelőerő

GARAI LÁSZLÓ
A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichologia perspektívája

A. SCHAFF
Nyelv és gondolkodás

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1964

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

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

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Földesi Tamás: A neopozitivizmus bizonyításelméletének bírálatához 603
Zoltai Dénes: Az antikvitás zeneesztétikája 632
Erdődi József: A tudomány mint közvetlen termelőerő 679
Garai László: A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichológia perspektívája ... 701
A. Schaff: Nyelv és gondolkodás 718

FIGYELŐ

Jász Géza. Születésének 100. évfordulójára *(Molnár István)* 752
Sartre a felnőtt — gyermekkoráról *(Tordai Zádor)* 757
A Szerkesztő bizottság nyilatkozata 762

VITA

Johannes R. Becher költői koncepciójáról. A marxista líraelmélet kérdéseihez *(Bence György* és *Bertalan László)* 764

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés *(F. T.)* 774
Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról *(Müller Antal)* 776
Saint-Simon válogatott írásai *(Szabó Imre)* 778
Sz. M. Eisenstein: A filmrendezés művészete *(Vitányi Iván)* 781
A pszichikum természetéről *(Altrichter Ferenc)* 782
A társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdései *(Ágh Attila)* 786
Az élő természet dialektikájáról *(Kovács László)* 789
M. V. Mosztyepanyenko: Einstein relativitáselméletének materialista lényege *(M. A.)* 792
Az antikvitás fizikai világképe *(Illy József)* 795
A mozgás problémái a természettudományban és a filozófiában *(Fodor Lajos)* 799
Egy német utópikus szocialista könyvéről *(Rathmann János)* 800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(Lenkei László)* 802
Az 1963-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(K. I.)* 804
Folyóirat ismertetések 806

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

A neopozitivizmus bizonyításelméletének bírálatához[1]

FÖLDESI TAMÁS

A modern polgári filozófiai irányzatok közül kétségkívül a *neopozitivizmus* foglalkozik a legtöbbet a bizonyításelmélet problémáival. Ha a neopozitivizmus szerteágazó filozófiáját megkísérelnénk egyetlen problémakörrel jellemezni, akkor leginkább a „bizonyítás-filozófia" kifejezés tenne eleget a kívánalomnak. A bizonyításelmélet ugyanis nemcsak egyike a neopozitivizmus alapvető problémáinak, hanem a „kérdések kérdése", amelyre egész filozófiai koncepciója felépül. (Legalábbis a neopozitivizmus fejlődésének „klasszikus" szakaszában, a 30-as, 40-es években.) A neopozitivizmus a bizonyítás apoteózisa. Ennél az irányzatnál minden filozófiai vagy szaktudományos kérdésnek előbb a bizonyítás — vagy pontosabban: a bizonyíthatóság — ítélőszéke elé kell járulnia, s csak az igenlő válasz után nyerhet bebocsátást az „értelmes", tudományos vizsgálatra méltó kérdések területére. A neopozitivizmus felborítja a bizonyítás hagyományos értékrendjét, amely a bizonyítást a valóság, megismerés és igazság összefüggéséből vezeti le — ehelyett eliminálja a valóságot mint metafizikai problémát, a megismerést pszichológiai folyamattá egyszerűsíti, az igazságot pedig a bizonyítás függvényévé teszi. Az eredmény: a bizonyítás elsődleges funkcióhoz jut, s ezzel a bizonyítás „tudománya", a logika, fölébe nő a filozófiának.

A neopozitivizmus bizonyításelméletének néhány társadalmi és tudományos forrása

A bizonyítás neopozitivista *abszolutizálása* természetesen nem véletlen jelenség. Kialakulásának és széles körű hatásának egyik legfontosabb társadalmi gyökere a kapitalista társadalom fejlődési igénye. A neopozitivizmus sajátos funkciót tölt be a modern polgári filozófiában. A miszticizmust és az irracionalitást egyértelműen elvető tudományelméleti álláspontja elsősorban természettudósokat, a műszaki értelmiségi rétegeket vonzza. Ez az önmagában helyes kiindulás azonban a pozitivista tartalom következtében eltorzul: a neopozitivizmus a tudományelmélet nevében élesen szembeállítja egymással a természettudományokat és a világnézeti diszciplínákat, mely utóbbiakat tudományosan hozzáférhetetlen, pusztán érzelmi töltésű tanításoknak tartja. Ezzel a neopozitivizmus világnézetileg immunizálja követőit, gátat emel a marxista filozófia térhódítása elé is. E funkció betöltésében a bizonyítás abszolutizálása jelentős szerepet játszik: a világnézeti problémákat azon a címen utasítja el, hogy bármely megoldásuk bizonyíthatatlan; a „bizonyítható" és a „bizonyít-

[1] Részlet a szerző készülő monográfiájából, amely a filozófiai bizonyításról szól

hatatlan" tételek különválasztása pedig a tudomány és a filozófia poláris szembeállításához vezet.

A társadalmi tényezők hatását azonban nem szabad túlbecsülni, a neopozitivista bizonyításelmélet egyetlen forrásának tekinteni. A neopozitivista filozófusok általában nem tartoznak a polgári társadalom közvetlen apologétái közé, viszonylag keveset foglalkoznak társadalmi kérdésekkel, érdeklődésük középpontjában a matematika, a logika és a természettudományok filozófiai problémái állanak. Emellett a neopozitivista filozófusok közül többen emigrálni kényszerültek a fasizmus elől, ami kétségkívül kihatott világnézeti fejlődésükre. Ugyanakkor a neopozitivista irányzat, ha képviselői — egy-két kivétellel, mint pl. Nagel — nem is folytatnak nyílt polémiát a marxizmussal, szemben állnak a marxista filozófiával, és világnézetileg a polgári rend hívei. Ezért azt mondhatnók, hogy a bizonyítás abszolutizálásának kialakulásánál *közvetlenül* más jellegű tudományos tényezők, elsősorban a matematikai logika, valamint a fizika fejlődése játszották a döntő szerepet. A matematikai logikában a bizonyítás problémái, elsősorban a matematika igényeiből eredően, központi szerepet játszanak.[2] A modern matematika fejlődése ugyanis előtérbe helyezte az axiomatikus bizonyítás lehetőségeinek kutatását, s ha a matematika egyes ágainak teljes axiomatizálhatósága elvileg lehetetlennek is bizonyult (ennek a ténynek Gödel által való felfedezése szintén komoly előrelépés a matematika fejlődésében), az axiomatizálás számos területén kiemelkedő eredményeket hozott.

A matematikában használt bizonyítási eljárások közül az axiomatizálás a legelőrehaladottabb, Klaus szerint: „az axiomatika a logika bizonyítási elméletének legfelső foka". (Klaus: A matematikai logika alapjai. Gondolat, 1963. 307 o.) A matematikai logika döntő feladatának tartja, hogy olyan bizonyítási eljárásokat dolgozzon ki, amelyek kielégítik a matematikai axiomatizálás szükségleteit. Erre a feladatra ugyanis az arisztotelészi deduktív bizonyítási rendszer több szempontból alkalmatlannak bizonyult. Az arisztotelészi bizonyításelmélet inadekváltsága egyrészt abban fejeződik ki, hogy a szimbolizálás alacsony fokán áll, igen sok köznyelvi anyagot tartalmaz, s ezért szabályai nem érik el az egzaktságnak a matematika által igényelt fokát. Nagyobbik fogyatékosság azonban az, hogy az arisztotelészi logika az ítéletek közötti összes lehetséges viszonyoknak csak egy töredékével foglalkozott, és figyelmen kívül hagyta — a többi között — az ítéletkalkulus egész területét, a relációlogikát, márpedig a modern axiomatikus rendszereknél ezek a szférák igen lényeges szerepet játszanak.

A matematikai logika az ítéletek közötti viszonyok sokkal több válfaját dolgozza fel, s ez széles körű lehetőséget ad a matematikai (és egyéb) tudományok tételeinek korszerű, adekvát bizonyítására. Kidolgozta a szimbolizálás magas fejlettségű formáit, s ezzel jórészt kiküszöbölte azokat a fogyatékosságokat, amelyek a nyelvi anyag többértelműségéből keletkeztek. (Más kérdés, hogy azok a kísérletek, amelyen a nyelv teljes kiküszöbölését tűzték ki célul, eredménytelenek maradtak.)

A matematikai axiomatizálás egyik módszere a formalizáció, amelynek alapfeltétele a vizsgált összefüggések maximális leválasztása a gondolati

[2] Nem véletlenül állapította meg K. Schröter, a modern matematikát jellemezve: „Egy matematikai elmélet tartalma sokkal inkább a bizonyítási eljárásokban van, mint magukban a tételekben." (K. Schröter: Die Grundlagenfragen der Mathematik und die Philosophie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie.)

tartalomtól. (Ez a „leválasztás" biztosítja az ilyen rendszerek általánosságát, mert ezek a konkrét, sajátos tartalmakkal szemben azt ragadják meg, ami az eltérő tartalmú ítéletekben közös.) Az elvonatkoztatás nem a matematikai logikában jelenik meg először, már a hagyományos logikát is a gondolati tartalomtól való eltávolodás jellemezte. Ezt az igényt azonban a hagyományos logika — főleg fejletlen szimbólumrendszere miatt — csak részben tudta kielégíteni, míg a matematikai logika a „leválasztást" következetesen keresztülviszi.

A matematikai bizonyításban a dedukció túlnyomó, szinte kizárólagos szerepet játszik. Ezzel magyarázható, hogy a matematikai logika is elsősorban a deduktív bizonyítás különböző formáinak kidolgozására összpontosította erőit, s a deduktív bizonyítás sikereinek eredményeképpen még jobban megerősödött a matematikai logikában az a feltételezés, hogy a bizonyítás szigorú formái — az ún. demonstratív bizonyítások — csak a dedukció keretei között lehetségesek.

Mivel a matematika által tanulmányozott ítéletek között extencionális viszony áll fenn, a matematikai logika elsősorban e viszonyok logikájának kidolgozására fordította figyelmét. Az extencionális kapcsolatok, amelyeket — a többi között — éppen a gondolati tartalomtól való elvonatkoztatás jellemez, korántsem ölelik fel az ítéletek összes lehetséges válfajait, s ez egyben megszabja a jelenlegi matematikai logika szaktudományos alkalmazásának korlátait. Egyetlen, a filozófiát érintő példát véve: a kijelentéslogika egyik alapkategóriája a „ha-akkor" összefüggésben álló extencionális tartalmú ítéletek közötti viszonyt jellemző implikáció. Ennek igazsága csak az egyes ítéletek igazságértékétől függ, de teljesen közömbös, hogy ezek között van-e valódi összefüggés. Mint ismeretes, az implikációs kijelentés mindazokban az esetekben igaz, ha mindkét ítélet igaz, illetve hamis, és akkor is igaz, ha csak utótagja igaz, előtagja pedig hamis. Nyilvánvaló, hogy az implikációs kijelentés igazságértékei nem érvényesek mindazokra a kijelentésekre, amelyeket nyelvünk a „ha-akkor" formulával fejez ki. Így pl. az implikáció szabályai nem alkalmazhatók mechanikusan a filozófiában jelentős szerepet játszó oksági, valamint szükségszerűségi viszonyokra sem, mert az ezekre vonatkozó ítéletek tartalmi kapcsolatban állnak, az összefüggésük lényegesen bonyolultabb.

Ez a korlátozottság azonban korántsem jelenti azt, hogy a matematikai logika a maga területén, az extencionális viszonyokkal foglalkozó deduktív bizonyítás birodalmában, ne ért volna el kimagasló sikereket. Hadd említsünk meg egyet a legjelentősebbek közül: a matematikai logika bizonyításelméletének egyik nagy felfedezése, hogy az ún. izomorf rendszereknél az egyik rendszer bizonyításával a másik rendszer tételeinek érvényessége is automatikusan bebizonyosodik.[3]

A formalizált matematikai rendszerek jellegzetes sajátossága, hogy axiómáik a lehető legegyszerűbb, tovább vissza nem vezethető elemekből tevődnek össze. A matematikai logika ezt a sajátosságot logikailag alapozza meg: a „regressus ad infinitum" csak akkor kerülhető meg, ha egy adott rendszeren belül megkeressük azokat az elemi szintaktikai egységeket, amelyek objektíven már nem bonthatók tovább, s amelyek igazságértéke független az adott rendszer többi kijelentésének igazságértékétől. „. . . a logika

[3] Az extencionális kapcsolatok és a deduktív bizonyítás együttes említése nem jelenti azt, hogy a két terület teljesen egybeesnék, azaz, hogy a deduktív bizonyítás csak az extencionális viszonyok területén lenne lehetséges.

bármely konkrét esetben, konkrét rendszeren belüli alkalmazásának szükségszerű feltétele az, hogy e rendszeren belül legyenek 'kijelentések', amelyek a *rendszer többi kijelentéséhez való viszonyukban* már nem bonthatók fel olyan kisebb egységekre, amelyek maguk is igazak vagy hamisak lennének" — állapítja meg Márkus György a Wittgenstein-tanulmányában.[4] (Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó, 1963. 29. o.) Ezért a matematikai logika rendkívül nagy figyelmet szentel az axiómák filozófiai problémáinak.

Nem feledkezhetünk meg arról az ismeretelméleti hatásról, amelyet a matematika a matematikai logikára gyakorol. Az axiomatizált matematikai rendszerek számára viszonylag közömbös az axiómák megismerésének módja, az érdeklődés középpontjában az axiómákból való *levezetés*, a bizonyítás áll. A matematikában a levezetés a bizonyítás fő formája, amely a műveletet bizonyítható jelleggel ruházza fel. Ugyanez jellemző a matematikai logikára is. Mivel az extencionális viszonyoknál közömbös az egyes ítéletek belső tartalma, csak igazságértékük a lényeges, a matematikai logika eljárásai abszolút bizonyossággal ruházzák fel a kapott eredményt: a levezetés és a bizonyítás itt is lényegében egybeesik.

A matematikában azonban nemcsak a megismerés és bizonyítás viszonya nyer sajátos aspektust, hanem az *igazság* és *bizonyítás* közötti kapcsolat is. A matematikában az igazság és bizonyítás elválaszthatatlanul összefonódik, bizonyítás nélküli — hipotetikus — tételek teljesen értéktelenek. Ennek következtében jön létre egy olyan látszat, mintha ez a két kategória elvileg is teljesen egybeesnék, s az igaz és a bizonyított ismeretek azonos jelentőségűek lennének. Ugyanez a jelenség figyelhető meg a matematikai logikánál is. A matematikai logika ugyanis éppen azoknak a szabályoknak feltárásával foglalkozik, amelyeknek segítségével meghatározott igaz kijelentésekből más kijelentések igazsága levezethető. Ebben az összefüggésben a leszármazott kijelentések igaz volta a bizonyítás ténye által tárul fel, s ezért a matematikai logika keretei között teljesen értéktelennek látszik az a feltevés, amely szerint logikailag igaz egy kijelentés, amelyet nem vetettünk alá matematikai logikai vizsgálatoknak. (Természetesen ez nem jelenti azt, hogy egy materialista alapon álló matematikai logikusnak szükségszerűen azonosítania kell az igaz és a bizonyított ismereteket, de a helyes világnézeti alapokat nélkülöző „tiszta" matematikai logikai szemlélet objektív lehetőségeket ad egy ilyen álláspont kialakítására.) Látszólag ellentmond ennek a fejtegetésnek az a tény, hogy a matematikai logika által vizsgált kijelentéseknél az igazság nemcsak logikailag levezetett formában jelenik meg, hanem „tiszta" alakjában is; az elemi kijelentések, amelyek a levezetés alapjául szolgálnak, nem nyernek matematikai logikai bizonyítást. Csakhogy e kiinduló tételek igazsága a matematikai logika számára tudományon kívül fekvő terület, a matematikai logika a tételek igazságát adottnak veszi, és elhárítja magától azt a kérdést, hogy mi teszi igazzá őket. A matematikai (és általában minden formális) logika számára az igazság problémája szükségszerűen a logikai műveletek által levezetett tételek igazságára korlátozódik, s ennek következtében a bizonyítás és igazság azonosulásának látszata logikailag érintetlen marad.

[4] Ezért a matematikai logika fejlődéséhez tartozik annak a tanulmányozása, hogy egy axiómarendszer axiómái valóban felbonthatatlan szintaktikai egységek-e. Russell és Whitehead a *Principia Mathematicá*-ban pl. kimutatta, hogy az aritmetika deduktív rendszere még pozitívebb tételekre vezethető vissza, amelyekből logikai szükségszerűséggel következnek az aritmetika első alapelvei.

A matematikai logika eredményeinek abszolutizálása a neopozitivista filozófiában

Ezek után vizsgáljuk meg, hogyan hatott a matematikai logika bizonyításelmélete a neopozitivista koncepció kifejlődésére. Elöljáróban feltétlenül utalnunk kell arra, hogy a neopozitivizmus meglehetősen szerteágazó irányzat, amely egyrészt egy adott időpontban is lényegesen eltérő nézeteket ölel fel, másrészt e nézetek a fejlődés során többszörösen változtak is. E tanulmány keretein belül csak a neopozitivizmus alapvető, közös vonásaira fordíthatjuk a figyelmünket.

Általánosságban megállapítható, hogy a neopozitivizmusra rendkívül nagy hatást gyakorolt a matematikai logika bizonyításfelfogása, a neopozitivizmus arra törekedett, hogy *filozófiailag általánosítsa*, egyetemes érvényűvé, tudományelméletté fejlessze a matematikai logikának a bizonyítás területén elért eredményeit. A neopozitivizmus fő célkitűzése a tudományok, elsősorban a természettudományok általános elméleti és módszertani, heurisztikai problémáinak kidolgozása. Érthető, hogy e célkitűzés során figyelme a matematikai logika felé fordult, amelynek sikerei azt a látszatot keltették, hogy végre sikerült a tudománynak olyan „eljárásokat" találnia, amelyek a tudományos tételek bizonyosságát a kívánt fokra emelik. (Már itt le kell szögezni, hogy a neopozitivizmus előtt nem a Descartes—Spinoza-féle abszolút bizonyosság példaképe lebeg, sőt ellenkezőleg, a neopozitivizmusban erősen relativisztikus tendenciák jelentkeznek, de az *elérhető* bizonyosság eszközét részben hasonló területen, a matematikánál és a matematikai módszereket alkalmazó logikában vélték feltalálni.)

Az a tény, hogy a neopozitivizmus igyekszik felhasználni a matematikai logika bizonyításelméleti eredményeit, önmagában pozitívan értékelhető, a neopozitivizmus azonban egyben el is túlozza a matematikai logika bizonyításelméleti eredményeit, és *abszolutizálja* az ott alkalmazott módszereket.

Milyen jelenségekben fejeződik ki a matematikai logika bizonyításelméleti eredményeinek abszolutizálása?

1. A neopozitivizmus a matematikai logikáéval lényegében azonos álláspontot foglal el a bizonyítás szerepét, a bizonyítás és megismerés, valamint a bizonyítás és igazság viszonyát illetően. A neopozitivizmus a matematikai logikához hasonlóan a bizonyítást tartja központi kérdésnek, sőt a bizonyítás szerepét még nagyobbra is értékeli, mint a matematikai logika.

A filozófiatörténet minden jelentősebb irányzata elméleti eredményein kívül módszertani újdonságokat — megalapozott vagy kevéssé megalapozott újításokat — is hozott. A modern polgári filozófia nem értékeli egységesen ezt a filozófiai hagyományt. Azok az irányzatok, amelyek konzervatív polgári rétegek világnézetét fejezik ki, illetve irányzatuk tartósságával érvelnek, tartózkodnak a jelentősebb „újításoktól", éppen filozófiájuk foyamatosságával büszkélkednek. Ezek közé tartozik pl. a neotomizmus. Ezzel szemben a modern polgári filozófiai irányok nagy része a polgári filozófia válságán éppen a „gyökeres új" hirdetésével próbálnak segíteni (amiben közrejátszik az a tény is, hogy a huszadik század technikai forradalma elősegíti annak az illúziónak a kialakulását, hogy mindaz, ami új, egyben fejlettebb is a réginél).

A neopozitivizmus ezt az „újat", minden eddigi érték „átértékelésének" eszközét a bizonyításelméletben véli felfedezni. Erre a feladatra új kifejezést is kreál, a *verifikációt*, s a verifikáció jegyében próbálja a filozófiát egészen új

alapokra helyezni. A verifikáció a neopozitivista filozófiában hasonló szerepet tölt be, mint a „Ding an sich" a kanti filozófiában. Kant azzal próbálta a filozófiát megreformálni, hogy a lételméleti kérdéseket az ismeretelmélet függvényévé tette: a megismerhetőséget tekintette minden elérhető tudás előfeltételének. A neopozitivizmus egy lépéssel továbbmegy, látszólag még jobban eltávolodik a lételméleti problémáktól; a bizonyíthatóságot tekinti a filozófia alapkérdésének, próbakövének. Közös a neopozitivista elgondolás a kanti filozófiával abban is, hogy mindkét irányzat azt reméli újításától, hogy a filozófiát megszabadítja azoktól a „túlburjánzó álproblémáktól", amelyek a „helytelen szemlélet" következtében mint látszólag valódi problémák hosszú évszázadokon keresztül lekötötték a filozófusok energiáját.

A neopozitivizmus szerint a nyelvi formában megfogalmazott gondolatok általában kifejeznek valamit, de nem minden kifejezésnek van egyúttal értelme is, nem minden kifejezés verifikálható. A tudományos ítéletek reprezentatív jellegűek, csak ezeknek van értelmük, azaz csak ezek állítanak ténylegesen valamit, csak ezek az állítások verifikálhatók. Vannak olyan, ún. expresszív kifejezések, amelyek csak érzelmi, pszichológiai állapotokat fejeznek ki, de tudományos értékkel nem rendelkeznek. A neopozitivizmus azonban szükségszerűen megkülönböztet egy harmadik kategóriát is, az ún. értelem nélküli kijelentések csoportját, amelyek nem vonatkoznak a valóságra, s ezért ezek sem verifikálhatók, de tudományos jelentőségük mégis igen jelentős, mert azokkal a szabályokkal és feltételekkel foglalkoznak, amelyek a verifikációnál alkalmazandók. (Ide tartoznak a logika és a matematika tételei.)

A neopozitivizmus tehát a tudományokat túl gyorsan kapcsolja össze a verifikáció problémájával, lényegében azt mondhatnók, a neopozitivizmusban a tudomány azonos a konkrét verifikációval, illetve a verifikáció elméletével és módszertanával. Ezzel azonban a neopozitivizmus azt a sajátosságot, amely a matematikai logika speciális tárgyából eredt, általános filozófiai törvényszerűséggé duzzasztja, a tudományos kutatás egyetemes elvévé transzformálja.

De vajon kifogásolható-e az a követelmény, hogy az ismereteknek általános verifikációra van szükségük? Első pillanatban hasznosnak látszik az a kezdeményezés, amely a tudományokat reális talajra kívánja helyezni, ki akarja küszöbölni a bizonytalan, spekulatív jellegű problémákat a tudományból.

A neopozitivizmus koncepciójában valóban található egy racionális mag, a tudományos bizonyítás igénye és tisztelete, amely a tudományos alkotásnak tényleg elengedhetetlen része. S ha ez a törekvés a marxista felfogás számára természetes is, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a modern polgári filozófiában jelentős törekvések találhatók, amelyek éppen az ellenkező végletbe esnek: az irracionalizálás jegyében a bizonyítás feleslegességét hirdetik. (Ismét más kérdés, hogy a neopozitivizmus „hűsége" a bizonyításhoz csak a kérdésfeltevésnél szilárd, a válasz — mint azt később látni fogjuk — erős agnosztikus vonásokat is mutat.)

A neopozitivizmus azonban eltúlozza a bizonyítás szerepét és jelentőségét, kiszakítja a bizonyítás mozzanatát a tudományos eljárások és módszerek köréből, s ezáltal lebecsüli a kutatás számos lényeges eszközét. A bizonyítás abszolutizálása súlyos elméleti-módszertani hibákhoz vezet.

A módszertani hibák közé tartozik a bizonyítás és megismerés viszonyának eltorzítása. A matematikai logika nézőpontjának túlértékeléseként a neopozitivizmus élesen elhatárolja egymástól a megismerés és a bizonyítás mozzanatát, és a megismerést kirekeszti a filozófia tárgyköréből. E felfogás elméleti

megalapozását szolgálja a két jelenség tudományágakként szerinti elkülönítése: a neopozitivisták szerint a megismerés folyamata pszichológiai probléma, míg a bizonyítás logikai kérdés, s ezért a filozófia feladatainak félreismerése, ha a filozófia ismeretelméleti problémákkal foglalkozik.[5]

Karl Popper szerint pl. az a kérdés, hogy hogyan alkotunk egy új eszmét, egy zenei témát, egy drámai konfliktust vagy egy tudományos elméletet, nagy jelentőségű az empirikus pszichológia számára, de irreleváns a tudományos ismeret logikai analízise számára. Az utóbbit csak az igazolás és megerősítés érdekli. „Következésképpen éles különbséget tesznek egy új eszme megalkotása és bizonyításának logikai eredményei és módszerei között." (Popper: The logic of discovery. London 1958. 31. o.)

Jellegzetesen pozitivista a merev különválasztás elméleti indoklása. Popper arra hivatkozik, hogy a megismerés folyamata — a felfedezés, az alkotás — tulajdonképpen irracionális intuitív folyamat (s ebben a pozitivista Popper nyíltan egyetért Bergsonnal), a bizonyítás viszont mentes minden ilyen, a logika számára megragadhatatlan elemtől.

A megismerési folyamat Reichenbach szerint sem tartozik a filozófia kutatási körébe, hanem a pszichológia problémája. „Nem szabad egymással felcserélni a megismerési összefüggéseket a bizonyítási összefüggésekkel. A logikának nem feladata a megismerés vizsgálata vagy a megismerő gépek alkotása. A logika csak a bizonyítási összefüggésekben érdekelt." (Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Berlin 1957. 260. o.)

Hasonlóképpen Carnap, aki a neopozitivista vonalhoz híven bírálja az evidenciaelméletet, egy kérdésben elismeri Husserl „érdemeit": neki tulajdonítja (Fregével együtt), hogy a logikát teljesen különválasztották a pszichológiától. (Carnap: Induktive Logik und Warscheinlichkeit. Wien 1958. 30. o.)

Természetesen ebben az esetben nem az a hiba, hogy Carnap egy tudományosan indokolt elhatárolást helyesel,[6] hanem az, hogy a pszichológia elkülönítésével az ismeretelmélet egy fő részét is kiiktatja a filozófia tárgyköréből. A megismerés folyamatának elválasztása a logikától korántsem általános vonása a logikatörténetnek. Helyesen mutat rá erre a jellegzetességre Skojev: „A hagyományos induktív logikával szemben, amely a felismerés törvényeivel foglalkozik, a neopozitivizmus adottnak veszi ezeket (ti. a megismerés törvényeit — F. T.), és a megalapozás, a bizonyítás logikája kíván lenni. Ami a hagyományos logikában mellékkérdés, itt fő problémává válik." (Skirjev: Az induktív logika neopozitivista koncepciójának bírálata. Voproszi Filoszofii 1961. 3. sz. 78. o.)

Milyen negatív következményekkel jár a bizonyítás elszakítása a megismeréstől? A merev különválasztás egyrészt megnehezíti a bizonyítás szerkezetének és jellegének teljes feltárását, hiszen a bizonyítás és a megismerés között igen szoros kapcsolat van, a megismerés folyamata gyakran összefonódik a bizonyítás menetével. Másrészt, s ez a lényegesebb, a bizonyításelmélet

[5] Más kérdés, hogy ezt az álláspontot a magát „tudományelméletnek" valló neopozitivizmus korántsem tudja következetesen keresztülvinni, számos neopozitivista munka szükségszerűen foglalkozik ismeretelméleti problémákkal. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az ismeretelméleti problémák lebecsülése károsan hat vissza a bizonyításelméletükre.

[6] Ennek a mozzanatnak a szükségességét egyes marxista logikusok is aláhúzzák. Igy pl. Klaus „Bevezetés a formális logikába" c. művében rámutat arra, hogy az igazságot nem szabad összekeverni a bizonyossággal, ahogy azt egyes polgári irányzatok teszik, mert ez felesleges, pszichológiai mozzanatot visz a logikába.

nem lehet *teljes* egyes alapvető ismeretelméleti kérdések megválaszolása nélkül. A matematikai logika, amely nem a bizonyítással általában, hanem csak egyes alaptételek és a levezetett tételek közötti bizonyítási kapcsolattal foglalkozik, megteheti azt, hogy az alaptételek bizonyosságának problémáját mint a matematikai logika eszközeivel megválaszolhatatlan kérdést száműzi a saját területéről, de a neopozitivizmus, amely mint filozófia a bizonyítások értékelésével foglalkozik, már nem térhet ki a felelet elől. Ez a magyarázata annak a *felemás* jellegnek, amely a neopozitivizmus egész tanításán végighúzódik, a neopozitivizmus egyrészt példaképének, a matematikai logikának mintájára húzódozik a lételméleti és ismeretelméleti problémáktól — és ahol lehetséges, meg is kerüli az ilyen jellegű kérdéseket —, másrészt kénytelen választ adni ezekre a problémákra. A burkolt, kerülő utakon adott válaszok azonban természetszerűen alacsonyabb értékűek, sok megválaszolatlan kérdőjelet hagynak maguk után. Ezért a neopozitivizmuson belül is jelentkeznek olyan nézetek, amelyek nem tartják helyesnek a bizonyítás és megismerés elszakítását. Ph. Frank pl. bírálja Reichenbachot a megismerés és a bizonyítás éles különválasztásáért. (Ph. Frank: Filoszofia Nauki, 1960. 474. o.)

Az ismeretelméleti kérdések lebecsülése mutatkozik meg a neopozitivizmus „klasszikus" formájának abban az állásfoglalásában, hogy azonosítja egymással az igazságot és a bizonyítást. Két fogalom azonosítása a filozófiatörténetben rendszerint kétféle hangsúllyal történt, aszerint, hogy melyik fogalmat azonosították a másikkal. (Így lehetett például materialista, illetve idealista tartalmú a panteizmus Brunónál, illetve Hegelnél, aszerint hogy istent azonosították-e *a világgal* vagy a világot *istennel*. Az igazság és a bizonyítás azonosítása is kétféle hangsúlyt nyerhet: az evidencia-elméletek az igazság evidens voltát oly nagyra értékelik, hogy feleslegesnek tartják a bizonyítás bármely válfaját, szerintük az evidensen igaz tétel egyben automatikusan bizonyított. A neopozitivizmusnál a hangsúly a bizonyításra tevődik át, az igazság a bizonyítás függvényévé lesz. „Egy tétel igazsága azonos verifikálásával, aktuális és lehetséges verifikálásával" — írja E. Nagel. (Nagel: Logic without methaphysics. Glencoe, 1950. 157. o.)

A neopozitivizmus igazságfelfogása jellegzetesen operacionalista (noha az operacionalizmus mint irányzat csak egyik változata a neopozitivizmusnak), eszerint egy meghatározott művelet — a bizonyítás — teszi az állítást igazzá. Ezt a jellegzetességet a neopozitivizmus megalapozói rendkívül lényegesnek tartják. Schlick szerint ez a tétel fordulatot idéz elő a filozófia történetében.

Az igazság és a bizonyítás azonosításában ismét található egy racionális mag. A tudományos kutatásban, de a gyakorlati életben is rendkívül nagy jelentőségük van a bizonyított igazságoknak, a hipotézisek igazolt elméletté válásának. Teljesen hibás azonban ebből azt a következtetést levonni, hogy a hipotézisek csak a bizonyítás által válnak igazzá, a bizonyítás előtt nincs semmiféle igazságértékük.

Mivel indokolja a neopozitivizmus az igazság és bizonyítás azonosítását?

A neopozitivizmus az igazság és a bizonyítás azonosítását több oldalról próbálja alátámasztani. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy a neopozitivizmus nem ismer el egységes igazságot — és ezzel összefüggésben — egységes bizonyítást sem.[7] K. Popper szerint a neopozitivizmus egyik jelentős érdeme

[7] A neopozitivizmus igazságkoncepciójának feltárását megnehezíti az, hogy a neopozitivizmus az igazságot alapfogalomnak tartja, s mint ilyent invariáns tartalmú, definiálhatatlan fogalomnak tekinti.

az ún. demarkáció, a tudományok két csoportjának egymástól való éles megkülönböztetése. Az ún. ténytudományok a valóságra vonatkozó reális ítéletekkel foglalkoznak, igazságaik reális igazságok. Ezzel szemben a logika és a matematika formális igazságokkal foglalkozik.

A reális igazságok esetében nem könnyű feladat az igazság és a bizonyítás azonosítása, hiszen egy valóságra vonatkozó ítéletnél viszonylag jól elhatárolható egymástól az ítélet valóságot tükröző tartalma és a valósággal való összehasonlítás (bizonyítás) mozzanata. A neopozitivizmus azonban a valóságot szubjektivista módon értelmezi, tagadja, hogy az érzékelt valóságon kívül létezik objektív külvilág. Ennek következtében a valóságra vonatkozó ténymegállapítás a tényekkel való empirikus összemérés előtt üres, az ítélet a bizonyítással nyer igazságértéket. Ezzel szemben a formális igazságok esetében a valóságra való vonatkoztatásnak nincs semmi értelme, ezért a logikai és matematikai igazságoknál elvileg sincs másféle lehetőség, mint a bizonyítás által manifesztált igazság tételezése.[8]

Az igazságok e két válfajának megkülönböztetése önmagában még nem hiba. Helyesen állapítja meg Márkus a Wittgensteinről írt tanulmányában, hogy a logikai igazságok valóban formálisak, mert közvetlenül nem a valóságra, hanem a valóságot visszatükröző kijelentések lehetséges kapcsolataira vonatkoznak. Egy egyszerű példával élve: ha két ítélet között implikációs kapcsolat áll fenn, akkor egy egyszerű értéktáblázat segítségével könnyen megállapítható, hogy milyen feltételek mellett lesz a kijelentés igaz. De az igazság feltárása egyáltalán nem nyújt számunkra felvilágosítást, hogy az ítéletekben szereplő események valóban megtörténtek-e.

A neopozitivizmus ebben a vonatkozásban két alapvető hibát követ el:

Egyrészt abszolutizálja a logikai és matematikai igazságok formális oldalát, figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy ezek az igazságok közvetve a valóságot tükrözik, és bizonyításuk is végső fokon a valóságon mérhető le. (Lásd Engels gondolatait a matematikai törvények eredetéről.)

Másrészt a tényigazságok területén a valóság formális semlegesítésével és tényleges szubjektivizálásával ellentmondásba keveri saját elméletét. A valósággal — illetve a tényekkel — való összemérés ugyanis önkéntelenül is áttöri az igazság és bizonyíthatóság teljes azonosításának elvét, mert joggal vethető fel a kérdés: ha a tények igazolnak egy feltevést, akkor a tények emberi figyelembevétele előtt a kijelentés igazsága nem volt tényszerűen igazolt?

Ezért nem véletlen, hogy a neopozitivizmus modern fejlődésében több olyan kísérletet találunk, amely megpróbálja az igazság és bizonyítás relatív különválasztását megalapozni. Ezek közé tartozik A. Papé vagy B. Russellé, akik a két kategória merev azonosítását neopozitivista alapon is elvetendőnek tartják.

[8] Az igazság és a bizonyítás azonosítása egyes neopozitivista filozófusokat nyíltan szubjektivista meghatározások elfogadására késztet. Így pl. Carnap egy időben vallott nézete szerint az egymással összeegyeztethetetlen tudományos rendszerek közül az igaz, amelyet kultúrkörünk tudósai elfogadnak. Ez az álláspont teljesen az emberek véleményétől teszi függővé az igazságot, semmiben sem különbözik a machisták szubjektív idealista igazságfelfogásától. Nem véletlen, hogy ezt a nehezen tartható álláspontot a neopozitivista táboron belül is bírálat érte. Ayer vitába szállt Carnappal, s rámutatott arra, hogy a tudósok is tévedhetnek, s ezért az igazságot nem lehet az ő véleményüktől függővé tenni. (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. Bp. 1958. 52. o.)

Az igazság és bizonyítás azonosítása természetszerűen átvezet ahhoz a problémához, hogy milyen fajtájú, típusú az a bizonyítás, amely az állításokat igazzá teszi. Ez az a pont, ahol ismét jelentkezik a matematikai logika eredményeinek abszolutizálása.

A neopozitivizmus a verifikációs elmélet kidolgozásánál mintaképnek a matematikai logika *bizonyítási eljárásait* tekinti. A *verifikációs elmélet* a matematikai logika deduktív rendszereinek analógiájára épül fel: a neopozitivizmus szerint a bizonyítás lényege az ún. protokolltételekre való *visszavezetés*.[9]

A neopozitivizmus megpróbálja — bizonyos átalakításokkal — a ténytudományok területére is átvinni azokat a bizonyítási eljárásokat, amelyek a matematikában kiemelkedő eredményekhez vezettek. Ezért a verifikációs elmélet egyik központi problémája a dedukció. A neopozitivizmus követi azt a hagyományos filozófiai vonalat, mely a logikai bizonyítást azonosítja a dedukcióval: a demonstratív jelzőt csak a deduktív következtetéseknek ítéli oda. Popper szerint a bizonyításelmélet fő kérdése: „Hogyan bizonyítjuk a tudományos állításokat a deduktív következtetések segítségével?" (Popper I. m. 97. o.)

A deduktív bizonyítás prioritásának hirdetése azonban nem jelenti azt, hogy a neopozitivisták csak a formalizált axiomatív rendszerek bizonyítását tartanák egyedül helyes formának (bár egyes neopozitivistáknál, pl. Carnapnál, komoly jelei vannak a formalizmusnak). Továbbá: a neopozitivizmus a deduktív bizonyításon nem puszta levezetést ért, még kevésbé egyes tételek levonását általános tételekből, hanem szélesebb értelemben, mint heurisztikus elvet fogja fel a dedukciót. Popper a „Logik der Forschung" c. főművében a deduktív próba lényegét abban látja, hogy a következtetést össze kell hasonlítani más — már előzőleg igazolt — állításokkal, és meg kell állapítani, hogy mindezek milyen logikai viszonyban vannak egymással. A főbb lehetőségek: ekvivalencia, derivalitás, kompatibilitás vagy inkompatibilitás áll fenn közöttük. A deduktív ellenőrzést azonban nemcsak egyes következtetésekkel kapcsolatban kell elvégezni, hanem egész elméletekkel is. Az elméletek ellenőrzésénél a következő szempontokal kell figyelembe venni: van-e belső összhang az elmélet egyes megállapításai között, illetve összhangban van-e az adott elmélet a többi tudományos tétellel, empirikus vagy tautologikus-e az elmélet, és végül: milyen empirikus következtetések vezethetők le az elméletből. (Popper: Logik der Forschung. 32—34. o.)

A deduktív megerősítésnek ezek a formái önmagukban helyesek, s a modern tudományok széles mértékben alkalmazzák is őket, de végleges választ a bizonyítás alapproblémáira nem adnak. Erről könnyen megbizonyosodhatunk, ha a Popper által javasolt eljárások bármelyikét is alkalmazzuk. Tegyük fel, hogy egy adott következtetés kompatibilis, sőt logikailag ekvivalens egy másikkal. Nyilvánvaló, hogy a kompatibilitás önmagában még nem bizonyít, legfeljebb arra ad választ, hogy az adott következtetés a másikkal logikailag összeegyeztethető, nem cáfolja. Az ekvivalencia már többet jelent, az ekvivalens tételek együtt igazolódnak, s így az egyik tétel igazoltsága átháramlik a másik tételre. De vajon honnan nyer megerősítést az összehasonlítás alapjául

[9] K. Popper, a jelenleg legismertebb neopozitivista, érdekes módon a verifikáció tükörképét emeli ki a ténytudományok tételeinek elméleti értékelésénél: szerinte egy elméletnek akkor van értéke, ha legalábbis elvben „falszifikálható", azaz nincs kizárva a lehetősége annak, hogy az elméleti állításait a jövőbeli tények megcáfolhassák.

szolgáló tétel? Ez a tétel újabb deduktív igazolásra szorul, s így ebben az esetben is felvetődik a bizonyítás kezdetének eliminálhatatlan problémája: honnan nyerik hitelüket a deduktív bizonyítás kezdetén jelentkező tételek (amennyiben egyáltalában van ilyen kezdet).

Empirikus elemek a neopozitivizmus bizonyításelméletében

A neopozitivizmus foglalkozik a bizonyítás kezdetének problémájával is, de a válasz már túlmutat a deduktív igazolás racionalista keretein. A neopozitivizmus nem marad meg a tiszta racionalizmus talaján, hanem empirikus tényezőket is beépít elméletébe, sőt ezeket az empirikus mozzanatokat alapvetőknek tartja. A neopozitivizmus *logikai empirizmus*, ahol a logikai csak jelző, de az alany — ha szabad ezzel a műszóval élni — a szubsztancia, az empirizmus. Reichenbach az empirizmushoz való visszatérést a neopozitivizmus egyik legjelentősebb vonásának tartja, s a filozófiatörténet fordulatát abban látja, hogy a racionalisztikus, „abszolút" bizonyítást igénylő „önálló filozófiai rendszereket" felváltja az empirikus, relatív bizonyításra törekvő, módszertani filozófia.

Nyilvánvaló, hogy egy empirikus alapokon nyugvó filozófiánál az empirizmusnak a bizonyításelméleti koncepcióban is jelentkeznie kell. Különösen érvényes ez a neopozitivizmus esetében, ahol — mint láttuk — a bizonyítás kiemelt probléma. S valóban, a neopozitivizmusnál az empirizmushoz való visszatérés jelentős részben bizonyításelméleti szükségletekből ered.

A neopozitivizmus törzsét alkotó bécsi iskola a deduktív bizonyítást végső fokon egy empirikus tartalmú elvre alapozza, az úgynevezett *protokolltételek* elméletére.[10] A bécsi iskola szerint a dedukciót megingathatatlanul szilárd alapra kell helyezni, s ezt a biztonságot csak a „protokolltételek" nyújthatják. A „protokolltételek" pontos tartalmának meghatározása körül nagy vita folyt a neopozitivizmuson belül. Az eredeti koncepció szerint a kétségtelen bizonyosságot csak olyan egyedi ítéletek érhetik el, amelyek az egyén által átélt szubjektív élményt rögzítenek: „Hogy én ekkor és ekkor, ezen és ezen a helyen ilyen tárgyat látok" — itt semmiféle kételynek sem lehet helye, ez az ítélet tudományosan verifikált.

A bécsi kör képviselői erősen kiemelik, hogy a protokolltételek korántsem azonosak a régebbi filozófiában jelentkező empirikus tételekkel. A különbség egyrészt abban áll, hogy az érzéki tartalmú ítélet logikailag pontos és ellenőrizhető formát ölt (az adott példában ezt a funkciót szolgálják a konkrét tér-idő meghatározások), másrészt a bizonyosság nem az érzékelt tárgyra vonatkozik, hanem az érzékelés funkciójára. (Tehát nem az biztos, hogy az érzékelt tárgy a megadott időben a megjelölt helyen van, hanem az, hogy én látom a tárgyat.) Ezzel azonban a bécsi kör a Husserl—Brentano-féle irányzat feno-

[10] Szerintük e tudományos rendszer hipotézisek hálózata, a hipotézisek egy deduktív rendszert alkotnak, amely olyan módon van felépítve, hogy néhány hipotézist mint premisszát az összes többi hipotézis logikailag követi. Ebből a bizonyítási következtetés: „A deduktív rendszer empirikus kipróbálása a rendszer legalsóbb szintű hipotéziseinek kipróbálása. Ennek megerősítése vagy visszautasítása az igazság kritériuma."
(Braithwaite: Scientific explanation. 12. o.) Ezen a ponton a neopozitivista filozófia elválik a matematikai logikától, mert a matematikai logika ezzel a területtel már nem foglalkozik. A neopozitivizmusnak azonban mint filozófiai irányzatnak válaszolnia kell a bizonyítás kezdetének, eredetének problémájára, nem korlátozhatja figyelmét a bizonyítás adott kezdettel rendelkező folyamatára.

menalizmusához közeledik, mert a külvilág bizonytalanságával szemben az egyetlen szilárd pontot az egyéni érzetben, illetve az érzetet kifejező állításban találja meg. Ezért a bécsi kör egyes tagjai azt hirdetik, hogy a protokolltételeknek már nincs szükségük további bizonyításra, a protokolltételekben találta meg a tudomány azt a végső elvet, amellyel a bizonyításelméletnek végre elkerülhetik a „regressus ad infinitum" leselkedő veszélyét. A „protokolltételek" intuitív bizonyságának tétele azonban komoly ellenzést váltott ki nemcsak a neopozitivizmuson kívül álló filozófusoknál, hanem a neopozitivizmus egyes jelentős képviselőinél is.

K. Popper pl. igen lényeges érveket hoz fel a protokolltételekkel szemben. Rámutat arra, hogy a legkonkrétabb kijelentés is tartalmaz — nyelvi formája révén — általános vonásokat, amelyeket az érzéki tapasztalat a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat. Emellett élesen kifogásolja az érzéki tapasztalat túlértékelését, s kételyét fejezi ki az iránt, hogy az érzéki adatok valóban biztos ismeretet adnak-e. Konklúzióként megállapítja, hogy a protokolltételek elmélete nem más, mint nyelvi formát öltött pszichologizmus. (Popper: Logik der Forschung 96. o.)[11]

Popper érveit a marxista kritika is elfogadhatja. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a „protokolltételek" még más kifogásolható vonásokat is tartalmaznak. A „protokolltételek" ugyanis sajátos módon próbálják áthidalni az empirizmus általános problémáját — a tapasztalat feltétlen bizonyosságának kérdését —: kiiktatják a tapasztalatból az objektív külvilágot, amelynek esetleges divergenciája lerontaná az érzéki észlelések hitelét. Ezzel azonban felvetődik a „protokolltézisek" interszubjektív, azaz általános érvényének problémája: hogyan lehet az egyénileg érzékelt észlelet, amelyet megfosztottunk a másokkal összekötő kapocstól, a külvilágtól, mások számára is éppoly bizonyos, mint az észlelő számára?

Az általános kérdése azonban egy másik összefüggésben is problémát okoz a „protokolltézisek" híveinek. A neopozitivizmus verifikációs elvéből, amely szigorúan véve csak a jelenbeli egyéni tapasztalatot (és a belőle logikailag levonható következtetéseket) tartja bizonyosnak, teljesen hiányzik — a ténytudományok vonatkozásában — az általános ítéletek és ezzel együtt a tudományos törvények bizonyításának lehetősége. Az általánost ugyanis elvileg lehetetlen érzéki tapasztalatok útján igazolni, s ezért, ha ragaszkodunk a neopozitivizmus eredeti verifikációs elvéhez, akkor a bizonyítás területéről — legalábbis a ténytudományok vonatkozásában — ki kell rekesztenünk az összes általános ítéleteket.[12]

[11] Popper azonban a neopozitivizmusnak ezt az alapelvét nem „kívülről", hanem „belülről" bírálja. Ő maga elismeri, hogy szükség van relatíven végső tételekre, ezeket a protokolltézisektől való megkülönböztetésül „basic statement"-eknek nevezi, tehát elfogadja az alapelvet, csak a kivitelezést tartja hibásnak. Popper szerint a „basic statement"-ek hiányában új „Bábel" következik be a tudományban.

A neopozitivizmus empirizmusát sok bírálat érte olyanok részéről, akik a neopozitivizmus számos alapelvét elfogadják. B. Russel pl. így ír *My philosophical development* c. összefoglaló munkájában: „Úgy éreztem, hogy a tapasztalat fogalmát túlhangsúlyozták, különösen az idealista filozófiában, de az empirista filozófia sok ágában is. Ugyanakkor senki sem tudta megmondani, hogy pontosan mit jelent ez a szó . . . A valóságban mindenki számtalan tételt fogad el, amelyeket nem tapasztalt, de ha az emberek elkezdenek filozofálni, úgy gondolják, szükségszerű, hogy magukat mesterségesen butává tegyék." (Russell: Id. mű. 131. o.)

[12] Jellegzetesen tükröződik ez az álláspont V. Kraft nézetében, aki szerint az általános csak egy logikai operátor, amely azonban a valóságban nem létezik. Ez a nézet

Az általános eliminálását azonban a neopozitivizmus több szempontból sem engedheti meg magának. Egyrészt a matematikai logikában, különösen a predikátumlogikában rendkívül fontos szerepet játszik az általános operátor, másrészt a természettudományos törvények is általános jellegűek (ha az általános érvényt a modern természettudomány nem is értelmezi olyan mereven, mint a klasszikus mechanika), s a neopozitivizmus mint tudományelmélet nem fordulhat szembe ezekkel a tudományokkal. Ez a magyarázata annak, hogy a neopozitivista koncepció fokozatosan megváltozott: a szűken felfogott empirizmus egy tágabb — bár empirista oldalról kevésbé következetes — koncepciónak adta át helyét.

Az induktív bizonyítás problémája

A „protokolltézisek" megoldatlansága szükségszerűen más utak keresésére ösztönzi a neopozitivizmust. Mivel a hiányosságok egyik része a tények tudományok általános tételeinek igazolhatóságánál jelentkezik, a neopozitivizmus figyelme az *induktív bizonyítás* lehetőségei felé fordul. A matematikai logika módszereihez való vonzódás, a demonstratív bizonyítás formáinak kutatása az indukció kérdésében két táborra osztja a neopozitivista filozófusokat: az egyik csoport a deduktív bizonyítást tartja egyedül üdvözítő megoldásnak, míg a szemben álló tábor — ugyancsak logikai alapon — megpróbálja az induktív bizonyítás logikáját kidolgozni, az indukciót „kvázi deduktívvá" tenni (Braithwaite), és ezáltal polgárjogot próbál biztosítani számára a bizonyító eljárások sorában.

Az indukciót bírálók csoportjában a legszélsőségesebb indukcióellenes álláspontot K. Popper képviseli. A *Logik der Forschung*ban elsőnek az indukció kérdését tárgyalja, s egyértelműen elveti az induktív bizonyítás bármilyen alkalmazásának lehetőségét. Érveinek tengelyében az indukció logikai megalapozhatatlansága áll. Popper abból az ismert érvből indult ki, hogy az induktív zárótétel bármilyen számú egyedi eset alapján is tévkövetkeztetés marad, mert az általánost az egyedi esetek sohasem érhetik el. Jellegzetesen a matematikai logikából származó érv viszont az, hogy az induktív következtetés azért nem lehet tiszta logikai igazság, mert a következtetés tagadása egyáltalán nem önellentmondásos, hanem logikailag lehetséges. Végül Popper szerint az indukció szükségszerűen „regressus ad infinitum"-hoz vezet, mert az indukció maga is induktív alapelveken nyugszik, amelyek további induktív megerősítésre szorulnak, és így tovább a végtelenségig. Mindebből azt a következtetést vonja le, hogy „az induktív logika itt vázolt nehézségei áthidalhatatlanok".

Ugyancsak a logikai elégtelenséget bírálja Braithwaite is. Rámutat: annak bizonyítása, hogy „*e*" jelenség „*f*" . . . minden esetével együttjár, nem valósítható meg „f_1", „f_2", „f_3" felsorolásával, mert mindig maradnak olyan „*f*"-ek, amelyek megfigyeletlen tények. „Ezért a példák empirikus evidenciája sohasem bizonyítja a hipotézist. Ebben az értelemben a hipotézis nem logikai konzekvenciája az evidens eseteknek." (Braithwaite: i. m. 14. o.)

---

híven fejezi ki a neopozitivista álláspont felemás voltát. Egyrészt szemben állnak a verifikálhatatlan általánossal, s ezért nominalista módra tagadják általános létét, másrészt kénytelenek valamilyen formában igazolni az általánosnak a tudományos létjogosultságát.

Ennek alapján érdekesen állítja szembe az általános és részleges ítéleteket, amelyeknél a megerősítés és a cáfolat homlokegyenest ellenkező formában jelentkezik. Az induktív úton nyert általános ítéleteknél egyetlen ellenpélda már cáfol, de a pozitív példák még nem erősítenek. Ezzel szemben a részleges ítéleteknél az ellenpéldák nem cáfolnak (mert nem zárják ki a többi esetben való érvényesülés lehetőségét), de a pozitív példák már bizonyítják a részleges ítélet helyességét.

Élesen szembeállítja egymással a logikai bizonyosságot és az indukciót Wittgenstein is. Wittgenstein szerint az indukció logikán kívüli probléma, amelynek legfeljebb pszichológiai jelentősége van. (Ne felejtsük el: a pszichológia degradáló jelző a neopozitivista ideológiában.) „Az indukció folyamata abban áll, hogy feltételezzük a *legegyszerűbb* törvényt, amely tapasztalatunkkal összhangba hozható. E folyamatnak azonban nem logikai, hanem csakis pszichológiai alapja van. Világos, hogy semmi alap sincs azt hinni: a valóságban is a legegyszerűbb eset fog előfordulni. Az, hogy a nap holnap felkel — hipotézis. És ez azt jelenti: nem *tudjuk*, fel fog-e kelni. Nincs kényszer arra, hogy az egyik dolognak meg kelljen történnie, mert egy másik már megtörtént. Csak *logikai* szükségszerűség létezik." (Wittgenstein: I. mű 174. o.)

Ebben a gondolatmenetben jellegzetesen fonódik össze az induktív bizonyítás jogos bírálata a neopozitivista túlzásokkal. A bizonyítás mint az ontológiai kérdések kritériuma itt sajátos torzuláshoz vezet. Wittgenstein az induktív bizonyítás fogyatékosságait összekapcsolja a természeti törvények tagadásával, a világ véletlenszerűségének tételezésével. (Az általános a tudományoknál induktíven nem bizonyítható, tehát az általános nem is létezik — ez a Wittgenstein-féle elképzelés logikája, amiből világosan kiderül az a helytelen feltételezés, hogy a dolgok léte bizonyításuktól függ.) Nem véletlen, hogy az előbbi gondolatmenet így folytatódik: „Az egész modern világszemlélet alapja az az *illúzió*, hogy az úgynevezett természettörvények a természeti jelenségek magyarázatai." (Wittgenstein: I. mű 174. o.; Saját kiemelésem. F. T.) S hogy Wittgenstein ez irányú gondolatai nem maradtak elszigeteltek, hanem mélyen beleszövődtek a „bécsi kör" filozófusainak elméleteibe, az talán legjobban M. Schlick tanításán igazolható. Schlick ugyan nem tartja már puszta illúziónak a természeti törvényeket, de szükségszerűségüket, valódi törvény voltukat éppúgy kétségbe vonja (méghozzá ugyanazon az elvi alapon), mint Wittgenstein: „A természeti törvények nem kijelentések, amelyek vagy igazak, vagy hamisak, hanem inkább előírások arra vonatkozólag, hogyan kell létre hozni ilyen kijelentéseket. A természeti törvények nem 'általános implikációk', mert nem igazolhatjuk őket valamennyi eset számára: inkább utasítások, viselkedési szabályok, amelyek megmutatják az utat a kutatónak a valóságban, lehetővé teszik, hogy előrelásson bizonyos eseményeket."

Popperhez és Wittgensteinhez hasonlóan Nagel is az indukció logikai megalapozottságát bírálja.

Nagel — Williams *Az indukció alapja* c. munkáját bírálva — megállapítja, hogy Williams Peirce-hez kapcsolódva az induktív bizonyítás aprioriszikus alátámasztását igényli. Nagel elismeri ennek a követelésnek elméleti létjogosultságát, de az indukció aprioriszikus bizonyítását (szemben a logikai törvények ilyen irányú igazolásával) elvileg lehetetlennek tartja. (E. Nagel. Logic without metaphysics. Glencoe, 1956. 335. o.)

Az induktív bizonyítás bírálatánál a neopozitivizmus felhasználja a modern természettudományok egyik alapvető megállapítását a jelenségek

többféle hipotézissel való magyarázatának lehetőségéről. A modern természettudományoknál gyakran okoz nehézséget az a tény, hogy egy és ugyanaz a jelenség különféle hipotéziseket igazol, s így az eredmények nem adnak kellő alapot arra, hogy az egyik hipotézist igaznak, a másikat pedig hamisnak nyilvánítsuk.[13] Erre a jelenségre utal Frank, amikor megállapítja: „semmiféle tételt sem lehet kísérleti úton 'bizonyítani' ". (Frank: I. mű 76. o.) Minden megfigyelés ugyanis egy sereg lehetőséget támaszthat alá, s ezért a tudomány tevékenysége hasonlít a detektívére, aki a tények alapján sokféle lehetőség közül választja ki az igazit. A tények és kísérletek azonban önmagukban nem bizonyítanak, szögezi le Frank, és példaként azt hozza fel, hogyha valaki nem találja az erszényét (ez tény), akkor ez egyáltalán nem bizonyítja, hogy valaki ellopta, mert az erszény hiányának ténye többféle hipotézist elégíthet ki (pl. otthon felejtette).

Az induktív bizonyítással szemben felhozott érvekben ismét található racionális mag. Mind az indukció „önigazolása", mind a tények „sokértelműsége" az induktív bizonyítás reális problémái közé tartozik. Mindkét érvelés azonban eltúlozza az adott problémák valóságos nehézségeit. Nagel figyelmen kívül hagyja, hogy a deduktív bizonyítás állítólagos a priori igazolása csak illúzió, és a bizonyítási módszerek igazolásának kérdése a „demonstratív" bizonyításnál is komoly nehézségeket okoz. Frank viszont elszigetelten vizsgálja a tények segítségével történő induktív bizonyítás problémáját, és nem veszi tekintetbe, hogy a tények (és igazolt törvények) meghatározott hálózata bizonyos szinten túl eldöntheti a különböző hipotézisek értékéről folyó vitát.[14]

Mindezek alapján érthető, hogy a neopozitivisták egyik ága élesen elutasító magatartást tanúsít az induktív bizonyítással szemben. Schlick megállapítja, hogy „nem lehet túllépni Hume-on" (idézi G. Stiehler: Das Hume'sche Induktionsproblem . . . c. cikkében. Neue Zeitschrift für Philosophie, 1959. 3. sz. 437. o.), Popper pedig egyenesen azt javasolja, hogy nincs is szükség az indukció kifejezésre.

Az induktív bizonyítás neopozitivista bírálatával kapcsolatban rá kell mutatnunk egy érdekes sajátosságra: a tapasztalat és az indukció merev szembeállítására. Az induktív bizonyításnak a filozófiatörténetben előforduló tipikus bírálatát ugyanis az jellemzi, hogy a deduktív bizonyítás racionalista hívei egyaránt elvetik a tapasztalatot mint megismerési és bizonyítási tényezőt és az indukciót, sőt az indukció bírálata éppen a tapasztalat kritikáján alapszik. Hume-nál egy másik tendencia jelentkezik, a tapasztalat igenlése és az indukció elvetése, s ezt az elképzelést abszolutizálja a neopozitivizmus. A neopozitivizmus elfogadja a tapasztalatot, mint fő bizonyítási eszközt, de éppen a tapasztalat egyediségéből és az általánosnak a tapasztalat által való elérhetetlenségéből vonja le az induktív bizonyításra vonatkozó negatív ítéletet. (Más kérdés, hogy a neopozitivista kritikában előfordulnak racionalista szempontok is, pl. Nagelnél az indukció a priori alapjának követelése).[15]

[13] „A megfigyelt tények egy osztálya mindig egynél több elméletre illik, ez annyit jelent, hogy több elmélet van, amelyből ugyanazok a tények dedukálhatók." — írja erről a jelenségről Reichenbach. (Id. mű 261. o.)

[14] Az igazság kedvéért meg kell állapítani, hogy helytelen álláspontja mellett nem tart ki végig, hanem — előbbi nézeteinek ellentmondva — végül is ahhoz a következtetéshez jut, hogy „az egyetlen követelmény: az eredmények összhangban legyenek a tapasztalattal". (Id. mű 102. o.)

[15] Kivételt képez az indukció bírálói között Popper, aki a deduktív módszerek egyeduralma mellett tör lándzsát, s ezért a tapasztalatot is élesen bírálja.

A neopozitivisták azonban korántsem foglalnak egységesen állást az induktív bizonyítással szemben. Az antiindukcionisták figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy a XX. század természettudományában az induktív következtetéseknek nagy szerepük van, s a neopozitivizmusnak, amely erősen hangsúlyozza a tudományoktól való függőségét, „heurisztikus" jellegét, számolnia kell az ilyen irányú fejlődéssel, magyarázatot kell adni arra, hogyan lehet egy elméletileg elvetendő módszer gyakorlatilag eredményes. Ezért a neopozitivista filozófián belül nem kevés olyan megnyilatkozást találunk, amely helyet ad az induktív bizonyításnak a tudományos módszerek körében.[16] Az induktív bizonyítás pozitív értékelésénél azonban nemcsak a természettudományok általános fejlődése játszott szerepet, hanem a matematika egy sajátos ága, a valószínűségszámítás is, amelynek klasszikus, sok sikert elért elmélete a 30-as években új alapokra került, különösen a Mieses által kidolgozott statisztikai koncepció nyomán.

Az induktív bizonyítás neopozitivista hívei, elsősorban Reichenbach és Carnap, egy jogos mozzanatból indulnak ki. Míg az indukció bírálói a deduktív bizonyítást abszolutizálva a bizonyítás területén csak két pólust ismernek el: egy eljárás vagy rendelkezik bizonyító erővel (és akkor tökéletesen, teljesen bizonyít), vagy nem rendelkezik bizonyító erővel (és ekkor egyáltalán nem bizonyít), addig Reichenbachék kiemelik a bizonyítás fokozatosságának lehetőségét, különbséget tesznek a — szigorú értelemben vett — teljes bizonyítás és a „megerősítés" között, ahol az utóbbi csak valószínűséget ad. Erre a fokozatosságra épül az indukció védelme; nézetük szerint az indukció nem ad — és nem is adhat — teljes bizonyságot, de indukció segítségével a valószínűség magas foka érhető el. Ha ehhez hozzávesszük, hogy ez a koncepció egy olyan filozófia keretében született, amely eleve nem tűzi ki céljául az abszolút bizonyosság elérését, akkor érthetővé válik, hogy a valószínűségen alapuló „megerősítés" nem jelent törést a neopozitivista elméleten belül.

Reichenbach szerint az indukciónak különböző módozatai vannak, és ezek közül csak az értéktelenebbek cáfolhatók meg viszonylag könnyen. Az indukciót a tudományban háló formájában kell alkalmazni, ahol a háló kidolgozásánál nemcsak egyetlen gyakran előforduló közös vonást kell figye-

[16] Érdekesen egyesülnek az indukciót bíráló és elfogadó tendenciák B. Russell filozófiájában. Russell egyrészt élesen bírálja az indukciót, egész aporetikát dolgoz ki az indukcióval kapcsolatban, de nem veti el a maga egészében az induktív megerősítés lehetőségeit. Röviden ismertetjük azokat a kérdéseket, amelyeket Russell mint az indukció megoldatlan problémáit felvázolt:

1. Feltéve, hogy bizonyos esetekben *a* osztály *b*-hez kapcsolódik, valószínű-e, hogy minden esetben bekövetkezik a kapcsolódás?
2. Ha egyikben sem következik be, vannak-e korlátok, amelyek között az indukció érvényes?
3. Ha az indukció igaz, logikai vagy természettörvény-e?
4. Deriválható-e az indukció más törvényekből, pl. a természet uniformizmusából?
5. Mi az a minimum, amely már bizonyossá teszi a levont induktív következtetéseket?
6. Milyen alapon érvényesül ez a minimum? (Russell: Humen knowledge. London 1951. 418. o.)

E nehézségek ellenére Russell a tudományos fejlődés tapasztalatai alapján mégis szükségesnek tartja a módosított indukció alkalmazását. Javaslataival Márkus György részletesen foglalkozott a Magyar Filozófiai Szemle 1963. 3. számában, ezért ismertetésüket mellőzzük.

lembe venni, hanem a tulajdonságok (és törvények) egész sorát, s ebben az esetben az induktív bizonyítás a valószínűség igen magas fokát érheti el. Elgondolásának létjogosultságát az indukció körüli vitában híressé vált hattyúpéldán próbálja bebizonyítani. Az indukció ellenfelei gyakran hivatkoznak arra a tényre, hogy a „minden hattyú fehér" induktív úton nyert állítás megdöntéséhez elég volt egyetlen fekete hattyút találni: ez az egy hattyú nagyobb bizonyító erőt jelentett, mint az összes eddig tapasztalt fehér hattyú.

Reichenbach szellemesen mutat rá arra, hogy „a minden hattyú fehér" ítélet nem az indukció egyetlen lehetséges formája, hanem az indukció legalacsonyabb értékű válfajának, az ún. felsorolásos indukciónak megjelenése. (A felsorolásos indukciónak, amelyet már Bacon is bírált, az a jellemzője, hogy az általános következtetést a tulajdonságoknak pusztán bizonyos számú közös előfordulásából vonja le.) Reichenbach szerint elég lett volna egyetlen, de lényegesebb összetevőt figyelembe venni, és „a minden hattyú fehér" ítélet csak részleges ítélet formájában született volna meg. Az ornitológia egyik elemi megállapítása ugyanis úgy hangzik, hogy a madarak túlnyomó többsége több színű; ha ezt a jellemvonást is értékelték volna a hattyúk színéről szóló ítélet meghozatalanál, akkor az ítéletet nem lehetett volna megcáfolni. (Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Berlin 1951. 274. o.)

Reichenbach szerint az indukciós hálót a statisztikai valószínűség alapján kell bizonyítani, és itt bizonyos megközelítéssel meghatározható az a limes, amelynél az értékek már nem változnak. Ezt a limest nem lehet eleve, az adott tudomány területéről elvonatkoztatva meghatározni. Egy biztosítási statisztikusnak millió esetet kell figyelembe vennie, a biológiában egy mutációhoz elég 50 nemzedék, egy orvosnak viszont elég egyetlen Wassermann-próba.

Reichenbachnak ezeket a gondolatait alapjában pozitívnek értékelhetjük. Az indukciós háló gondolata lépés az induktív és deduktív bizonyító eljárások összekapcsolása felé, mert a tisztán induktív folyamatba deduktív elemeket kapcsol be, és helyes az a törekvés is, amely a komplex bizonyítási eljárások felé mutat. Egyet lehet érteni az induktív bizonyítás konkrét oldalainak hangoztatásával is, amelyeket Reichenbach kifejezetten az indukció apriorisztikus felfogásával állít szembe.

Mi a biztosítéka annak, hogy az induktív következtetés rendelkezik a feltételezett valószínűséggel? Milyen induktív eszközökkel lehet ezt bizonyítani? Erre a kérdésre a neopozitivisták egy sajátos kategóriával, az ún. „predictability"-vel válaszolnak. (A magyar nyelvben leginkább az „előrelátás" kifejezés közelíti meg e kategória tartalmát.) Ha a hipotézisnek a jövőbeli események megfelelnek, ha a hipotézis helyesen látta előre a jövőt, akkor ezek az események induktíven bizonyítják a hipotézis valószínűségét. „A törvényszerűség igazi kritériuma az előrelátás bekövetkezése. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a tapasztalat által való igazolás, az előrelátás bekövetkezése egy *utolsó*, tovább nem analizálható folyamat." — írja Schlick. (Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichheit. Wien 1948. 23. o.)

Hasonlóképpen vélekedik Braithwaite is: „Bármely tudományos feltevés . . . végső igazolása a jövő előrelátásán és ellenőrzésén nyugszik. (Braithwaite: I. mű 174. o.)

Mindkét szerző a „predictability" igenlése mellett egyértelműen leszögezi, hogy ez a kritérium a dolog lényegénél fogva korlátolt, nem öleli fel az összes eljövendő esetek egészét, s ezért csak valószínű biztosítékot ad.

Az előreláthatósági elv nem a neopozitivisták felfedezése, alapgondolatát már Locke-nál is megtalálhatjuk. A filozófiában elsődleges kritériumul C. S. Peirce alkalmazta először, és tőle vették át a neopozitivisták.[17]

Az előreláthatóság elvében van egy racionális mag: a jövőbeli események összhangja a feltételezett elmélettel valóban nagy bizonyító erővel bír. Ennek az elvnek kifejezetten materialista tartalma van, mert a jövőbeli tények és események feltételezése eleve magában rejti e jelenségek objektivitásának hallgatólagos elfogadását. Nem véletlen, hogy Reichenbach, aki az előrelátható ság elvének előharcosa, ezzel összefüggésben eljut a gyakorlat elvének részleges igenléséig.[18] Ezt a mozzanatot azért kell kiemelni, mert a neopozitivisták többsége — egyes helyeken Reichenbach is — a jövőbeli tapasztalatot is megpróbálja szubjektivista módon értelmezni. Ezzel szemben Reichenbach következő szavai a materializmushoz való közeledésről tanúskodnak: „A kísérlet kérdés, amelyet a természetnek szegeznek, a tudás meghatározott feltételek mellett eredményes lesz, ha a természet igennel vagy nemmel válaszol a feltett kérdésre. A megfigyelésnél sok tényező együtt hat, a kísérletnél izoláljuk a faktorokat, az ember beleavatkozik a természet rendjébe, s olyan feltételeket alkot, amelyeknél egy tényező zavartalanul dolgozik." (Reichenbach: I. mű 115. o.)

Nem lehet azonban egyetérteni az előreláthatóság elvének neopozitivista abszolutizálásával. Az előreláthatóság elve nem lehet abszolút kritérium, mert önmagában nem oldja meg azokat a problémákat, amelyek az induktív bizonyítás általános nehézségeiként jelentkeznek. Így pl. említettük már az azonos jelenségek többféle hipotézissel való magyarázatának lehetőségét mint a tényekkel való bizonyítás sajátos problémáját. A jövőbeli események előrelátása alkalmas arra, hogy egyes hibás hipotéziseket (amelyek a jelenbeli tények magyarázatára még képeseknek látszottak) „kiszűrjön" — ebben rejlik a jövő fölénye a jelennel szemben —, de a hipotézisek között mégsem lehet teljes értékű „döntőbíró". Számos esetben előfordul, hogy a hipotézisek „versenyében" a jövőbeli események bekövetkezte sem hoz megnyugtató döntést, mert a különböző hipotézisek egyaránt szívósnak bizonyulnak, úgy tűnik, hogy az egymásnak ellentmondó hipotézisek egyformán „beváltak", mert előre megjósolták az események alakulásának fő vonalát. Így pl. a gazdasági válságok bekövetkeztét egyaránt „megjósolja" a marxista elmélet és a polgári közgazdaságtani elméletek egész sora, amelyek sokadrangú, de tartósan fennálló jelenségekkel magyarázzák a válságok létrejöttét. Nyilvánvaló, hogy a túltermelési válság tényleges bekövetkezése önmagában nem dönti el a hipotézisek közötti vitát, mert mindegyik hipotézis védői hivatkozhatnak arra, hogy a gyakorlat őket igazolta. Ezért helytelen a tudományos törvény funkcióit egyetlen, habár lényeges funkciójára, az előrelátásra leszűkíteni, és a bizonyításnál mellőzni azokat a deduktív módszereket, amelyek az előrelátás egyoldalúságait csökkentik vagy kiküszöbölik. (Pl. annak vizsgálatát mellőzni, hogy összhangban áll-e, vagy levezethető-e az adott törvény más már igazolt elméletekből stb.)

[17] Reichenbach rámutat arra, hogy az előreláthatóság olyan elv, amellyel kapcsolatban már a klasszikus fizika is kiváló módszereket dolgozott ki, de a filozófia nem tudott választ adni arra, hogy miért legyünk bizalommal az eredmények iránt.

[18] Az sem véletlen, hogy ugyanakkor a „deduktivista" Popper a kísérlet és elmélet viszonyát teljesen egyoldalúan értékeli, a kísérletezést önállótlan, alárendelt mozzanatnak tartja, „amelyet végig az elmélet ural". (Popper: Id. mű 106. o.)

A valószínűségszámítás és vele összefüggésben a tények előrelátásának leírt koncepciója nem meríti ki azokat a próbálkozásokat, amelyekkel egyes neopozitivista filozófusok megkísérelték az induktív bizonyítást „szalonképessé" tenni. Reichenbach pl. „a-logikai", logikán kívüli eszközökkel próbálja a feladatot megoldani. A neopozitivisták „induktivista" ága azonban ezt nem tartja igazi megoldásnak.

A matematikai logika demonstratív bizonyításai nyomán vetődik fel a gondolat: nem lehetne-e olyan induktív logikát kidolgozni, amellyel az indukció megközelítené a matematikai logikában elért egzaktság fokát. Erre a feladatra a neopozitivista filozófusok közül elsősorban Carnap vállalkozott.

Carnap abból a helyes gondolatból indul ki, hogy az indukció és a dedukció tulajdonképpen szoros egységet alkot. Az induktív következtetés mindig valószínűségi következtetés, és a valószínűség foka 0 és 1 között mozog. Ha a valószínűség megközelíti az 1-et, akkor a logikai levezetéshez áll közel, ha pedig a 0-hoz közelít, akkor a logikai összeegyeztethetetlenséghez közeledik. Ebben az összefüggésben a dedukció két elve mint az indukció extrém esete jelenik meg, az indukció kitölti a két határérték közötti űrt, és viszont: „Az induktív valószínűség mint parciális dedukció fogható fel." (Carnap: I. mű 8. o.)

Ez a gondolatmenet azért figyelemre méltó, mert a deduktív bizonyítást nem választja el mereven a kisebb értékű bizonyítástól, hanem keresi a kettő közötti összefüggést, kapcsolatot.

Ha a dedukció és az indukció egységet alkot, akkor ez azt jelenti, hogy módszertanilag sem lehet őket teljesen elszakítani egymástól. Carnap ezért azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy felkutassa azokat az eszközöket, amelyekkel a dedukció és indukció közötti analógia logikailag is kifejezhető. E feladat megvalósításának legfőbb akadályát abban látja, hogy eddig a valószínűség fogalmát differenciálatlanul fogták fel, nem tettek különbséget a valószínűség különböző válfajai között. Carnap szerint a valószínűségnek alapjában két válfaja van: a statisztikai és a logikai valószínűség.

A statisztikai valószínűség kvantitatív fizikai jegy, amely, mint minden fizikai tulajdonság, csak empirikusan figyelhető meg. A valószínűség e válfajának kipróbálásánál jelentős szerepet játszik az előfordulások száma. A statisztikai valószínűség értéke a tények bizonyító erejétől függ. Klasszikus példát véve, az, hogy egy 6 oldalú homogén kockánál 0,1516. . . a valószínűsége annak, hogy a kocka az 1-es oldalra esik, a kocka fizikai tulajdonságaitól függ, és megfelelő számú dobás által ellenőrizhető.

Egészen más a helyzet a logikai valószínűségnél. A logikai valószínűségnél logikai kapcsolat áll fenn a hipotézis és a levezetett tételek között, ezért a logikai valószínűség nem függ a tényektől, nem kell ténybelileg igaznak lennie a hipotézisnek, és a valószínűség igazolása sem függ a tapasztalattól. „A logikai valószínűségnél a bizonyítás azt kutatja: logikailag helyes-e a valószínűség vagy sem. Míg itt tételek a bizonyítékok, addig a statisztikai valószínűségnél dologi tulajdonságok. A logikai valószínűségnél egyedül a szementikai analízis bizonyíthatja be az igazságot" — írja Carnap. (Carnap: I. mű 25. o.)

Frank a logikai valószínűséget jellemezve rámutat arra az analóg viszonyra, amely az axiomatív deduktív bizonyítás és a logikai valószínűség között fennáll. Frank szerint a deduktív bizonyításnál logikailag nem feltétlenül szükségszerű, hogy a premisszák igazak legyenek, sőt a következtetés igazsága sem nélkülözhetetlen tényező. Ahhoz, hogy Szókratész halandóságát

a „minden ember halandó" tételből tökéletesen bizonyítsuk, nem elengedhetetlen, hogy a „minden ember halandó tétel" igaz legyen, sőt az sem szükségszerű, hogy a „Szókratész ember" ítélet megfeleljen a valóságnak. Ugyanez jellemzi a logikai valószínűséget is. A logikai valószínűség segítségével megállapíthatjuk, hogyha Chicagóban 3 millió ember él, s közülük 2 millió fekete hajú, akkor 2/3 valószínűsége van annak, hogy a chicagói *X* fekete hajú lesz. Ennek a logikai valószínűségnek az érvénye független attól, hogy tényleg ennyi fekete hajú ember él-e Chikágóban, s hogy a megvizsgált egyén tényleg fekete hajú-e.

Ezen az alapon épül fel A Carnap-féle induktív logika, típusát tekintve hipotetikus deduktív logika, mert az induktív hipotézisből a tételeket már deduktív levezetés útján nyerjük.[19]

A Carnap-féle induktív logika sajátos bizonyítéka annak, hogy a neopozitivizmus zászlaja alatt mennyire ellentétes gondolati koncepciók férnek meg egymás mellett. Az indukciót bíráló neopozitivista érvelések a *tapasztalat* elvének *védelmében* vetették el az indukciót, mint tapasztalatilag igazolhatatlan módszert. Carnap pont az ellenkezőjét teszi. Az indukció megóvása érdekében *megtagadja* a tapasztalatot, a logikai valószínűségen alapuló indukció érvényességét semmiféle tapasztalat nem döntheti meg. Ez az ellentmondás korántsem tekinthető véletlennek. Az ellentmondásban a neopozitivista koncepció egyik alapvető belső ellentéte jut felszínre, a végletekig vitt „logicizmus" és a lapos „empirizmus" egy rendszeren belüli összeegyeztethetetlensége. Ez az „inkompatibilitás" vezet ahhoz az eredményhez, hogy aki az első vonást domborítja ki, mint Carnap, az az ellenkezőjét állíthatja, mint amit Schlick állít, aki szigorúan ragaszkodik az empirista vonalhoz.

Ami a Carnap-féle logikai valószínűség értékét illeti, meg lehet állapítani, hogy a valószínűségnek nem a statisztikai az egyetlen lehetséges formája. Carnapnak igaza van abban, az egyes tételek között valóban lehet logikai valószínűségi kapcsolat, amelynek logikai struktúrája bizonyos hasonlóságot mutat a deduktív rendszerek logikai struktúrájával.

A logikai valószínűség teljes elszakítása az emberi tapasztalattól és gyakorlattól azonban már elfogadhatatlan mozzanat. Carnap túlbecsüli azt a tényt, hogy a logikai törvények s így a logikai valószínűség sem vonatkozik közvetlenül a valóságra, figyelmen kívül hagyja azonban a logika és a gyakorlat közötti közvetett kapcsolatot, amelynek következtében a logikai törvények is végső fokon a gyakorlatban nyernek igazolást. Erre a vonásra helyesen mutatott rá Popper is abban a vitában, amelyet Carnappal az 50-es évek második felében folytatott. Popper szerint a tudományt a logikai valószínűség csak a gyakorlati valósággal való összefüggésben érdekli, ezért nem lehet a logikai valószínűséget teljesen elszakítani a tapasztalattól.

Külön problémát jelent, hogy az előbb említettek mellett nincs-e a valószínűségnek egy harmadik formája is, amelyet tudományos hipotézisek igazolásának mértékéül lehetne felhasználni. Ebbe az irányba utalnak azok a kritikai megjegyzések is, amelyeket Popper fűz a Reichenbach-féle valószínűségi elmélethez. Popper szerint a valószínűségszámítást nem szabad mechanikusan átvinni a tudományos hipotézisek területére, mert itt teljesen torz ered-

[19] Ebben a felfogásban ismét a „tiszta logikai" szemlélet tükröződik, amelyet csak a logikai tételek egymás közötti analitikus viszonya érdekel, a tételek valósághoz való viszonyát pedig logikán kívüli kérdésnek tekinti.

ményekhez vezethet. Példának hozza fel azt, hogy ha egy hipotézis kísérleti próbája azt mutatja, hogy minden második kísérlet negatív eredményt ad, akkor mulatságos lenne a hipotézis valószínűségét 50%-osnak értékelni.

A logikai oldal abszolutizálása szükségszerűen az eredeti verifikációs elmélet revíziójához vezet. A 30-as évek végén több kísérletet hajtanak végre a verifikációs elmélet átalakítására.[20] Ezek egyike Carnap nevéhez fűződik, aki 1936-tól kezdve elismeri, hogy egy ítéletnek akkor is lehet értelme, ha nem verifikálható. Carnap azonban nemcsak a verifikálhatatlanság területén javasol módosításokat, hanem a verifikáció módszereinek síkján is.

A tapasztalati tényező lebecsülése az induktív logikában ahhoz a felfogáshoz vezet, hogy az *igazi verifikációt* nem a logikán kívül, hanem a *logikai eszközök szférájában* kell megtalálni. Így jön létre az ún. koherencia-elmélet, amely szerint nem a tények képezik az elméleti tételek valóságos kritériumát, hanem a tételeknek a protokolltételekkel alkotott belső összhangja. Ennek az álláspontnak legpregnánsabb képviselője Carnap mellett Neurath, aki szerint: „Valamely tétel igazsága mindig újra egy tételnek más tételek rendszeréhez való összevetéséhez vezet, hogy meglássuk: vajon összeegyeztethető vagy összeegyeztethetetlen ezekkel, nem pedig valamely kijelentésnek a valósággal való összevetéséhez. A logikai ellentmondásmentesség fogalma egyszer s mindenkorra helyettesíti valamely kijelentésnek valami adott dologhoz való viszonyítását." (Idézi Klaus „Bevezetés a formális logikába" c. munkában Bp. 1963. 294. o.)

Más helyütt még világosabban fejezi ki magát: „. . . valamely állítás igaz voltának eldöntésére szolgáló kritérium nem az állításnak tényekkel való megfelelése, hanem más állításokkal való megegyezése". (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. 60. o.)

A koherencia-elmélet származása világos, az axiomatizált matematikai rendszerek egyik alapkövetelménye az ellentmondásmentesség, amely szerint nem lehet helyes az axiomatizált rendszer, ha a benne levezetett tételek egymásnak, az axiómáknak, illetve az axiómák egymásnak logikailag ellentmondanak. A koherencia elvének általános kritériumként való felfogása ismét jellegzetes extrapolációja a matematikai logikai alapelvnek olyan területekre, ahol ezek az elvek már nem elégíthetik ki a szükségletet. A koherencia valóban jellemzője a matematikai, illetve matematikai logikai tételeknek, nem lehet helyes az a levezetés, ahol két tétel ellentmond egymásnak. De a rendszer egészének vagy akárcsak két, egymásnak nem ellentmondó tételnek igazságát nem lehet pusztán a koherencia alapján lemérni. A koherencia szükséges, de önmagában nem elégséges feltétel. A koherencia csak hipotetikus igazságot ad — ha „*a*" igaz, akkor a vele összhangban levő „*b*" is igaz —, de vajon igazolja-e az ellentmondásmentesség elve az „*a*" ítélet igazságát? Már írtunk arról, hogy ezt a problémát mind a deduktív logika, mind a Carnap-féle induktív logika elhárítja magától, logikán kívüli kérdésnek tekinti. A neopozitivizmus kezdeti koncepciója megpróbál választ adni erre a kérdésre, s ha ez a válasz egy leegyszerűsített és erősen szubjektivista nézőpont jegyében is fogant, mégis filozófiai nézőpontot tükröz. A koherencia-elmélet visszavonulás a filo-

[20] Ezek közé tartozik a verifikáció fokozatosságának és ezzel összefüggésben a „részleges verifikációnak" a gondolata.

zófia síkjáról a matematikai logika védettebbnek látszó sáncai mögé, filozófiailag visszalépés a neopozitivizmus fejlődésében.[21]

A koherencia elve emellett nyílt beismerése annak, hogy a logikai empirizmusban nem sikerült az empirikus és a logikai bizonyítás szerves egységét elérni. Ezt a tényt egyébként Ph. Frank is bevallja, aki kénytelen leszögezni, hogy a neopozitivisták koncepciójában a tények rendszere és az axiómák rendszere két, egymástól független területet alkot. (Диалекмический материализм и современный позитивизм. Cikkgyűjtemény. Moszkva 1961. 61. o.)

Ezért a koherencia-elv körül éles harcok folytak a neopozitivisták táborában. M. Schlick szerint a koherencia-elmélet elfogadása feloldja a tudomány és a mesék közötti határvonalat. Ha a koherencia az igazság egyetlen kritériuma, akkor a „logikus" mesék éppoly igazak lennének, mint a megalapozott tudományos elméletek. Vissza kell tehát térni a tudományosan egyedül elfogadható empirizmus talajára — javasolja Schlick.

Az igazság kedvéért meg kell állapítani, hogy a koherencia-elv formalizmusa annyira összeegyeztethetetlen volt a neopozitivisták empirizmusával, hogy a vita mindössze néhány évig tartott, s a koherencia-elvet mint kizárólagos kritériumot a neopozitivisták ma már egyértelműen elvetik.

A neopozitivizmus bizonyításelméleti kutatásai tehát nem hoznak megnyugtató eredményt; a deduktív bizonyításnál a „protokolltézisek" problematikussága, az induktív „megerősítésnél" az induktív következtetések valószínűsége szab határt a bizonyítási célok elérésének. Itt azonban figyelembe kell venni, hogy a neopozitivizmus a bizonyosság mércéjénél is eltér a filozófiatörténeti hagyományoktól.

Az előző elméletek Kanttal bezáróan az abszolút bizonyosság elérését várták a deduktív rendszerektől. Ezzel szemben a neopozitivizmus felismeri, hogy a tiszta abszolút bizonyosság elérhetetlen körülmény, s a modern tudományok fejlődése meghiúsulásra ítéli az ilyen irányú kísérleteket. Reichenbach a *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie* c. művében a neopozitivizmus egyik legnagyobb eredményének azt a felismerést tartja, hogy az abszolút bizonyosság elérhetetlen mércéjét egyszer s mindenkorra elvetették. Az abszolút bizonyosság követelményének elvetésében azonban nemcsak általános ismeretelméleti meggondolások érvényesültek, hanem a matematikának és a természettudományok egyes ágainak XIX—XX. századi fejlődése, konkréten: *a hipotetikus deduktív rendszerek* felfedezése.

A XIX. század előtti matematika és természettudományok csak abszolút deduktív rendszereket ismertek. Ezeknek az a jellemzőjük, hogy axiómáik feltétlen evidenciával rendelkeznek, bizonyosságuk vitathatatlan, nincs bennük semmi feltételes, s ezért — úgy vélték — nem is szorulnak tapasztalati igazolásra. Az ilyen típusú rendszerek példaképe az euklideszi geometria volt. Ezzel szemben a Bólyai—Lobacsevszkij-féle geometria felfedezése óta kiderült, hogy a tudományban igen jelentős szerepet játszanak a hipotetikus deduktív rendszerek, amelyek önmagukban nem konstatálják az axiómák feltétlen érvényességét, hanem azt mondják ki, hogy „ha ezek és ezek az axiómák érvényesek, akkor ezeket és ezeket a tételeket kapjuk", de az axiómák hatályossága külön

[21] Helyesen mutat rá I. G. Petrov a tanulmányában arra, hogy mennyire ellentétes a neopozitivisták véleménye a kanti apriorizmusról. Szavakban a neopozitivisták mint empiristák elvetik az a priori elveket, gyakorlatilag azonban a koherenciaelmélettel visszatérnek a megtagadott alapelvhez. Диалектический материализм и современный позитивизм. Cikkgyűjtemény. Moszkva 1961. 61. o.)

tapasztalati elemzést igényel. Ebben az összefüggésben állapítja meg Márkus: „A nem euklideszi geometriák logikai jelentősége többek között abban rejlett, hogy aláásták az abszolút deduktív rendszerről kialakított elképzeléseket (amely feltétlenül nyilvánvaló tételekből indul ki), és kialakították a *hipotetikus deduktív tudomány* fogalmát, amelyben valamennyi kijelentés csak az elfogadott rendszertől függően válik igazzá vagy hamissá, s ahol a hipotetikusan feltételezett axiómák alkalmazhatóságáról csak a konkrét tapasztalat dönt." (Mai nyugati filozófia. I. kiad. 123. o.)

A tiszta abszolút bizonyosság koncepciójának elvetése jogos mozzanat, és összhangban van a modern tudományok kutatásaival. A neopozitivisták egy része azonban a másik végletbe esik, teljesen relativizálja a bizonyítás eredményeit. K. Popper az induktív bizonyítás lehetetlenségéből és a deduktív bizonyítás nehézségeiből azt a következtetést vonja le, hogy a tudomány nem juthat bizonyított eredményekhez, sőt az ismeretek a valószínűség fokát sem érhetik el. Mély szkepszis tükröződik Popper alábbi megállapításában, amelyet a *Logik der Forschung* összefoglaló részében találhatunk: „A tudomány nem a biztos, jól megalapozott megállapítások rendszere, nem is olyan rendszer, amely gyorsan közeledik a véglegesség állapota felé. A mi tudásunk nem tudás, sohasem igényelheti az igazság, sőt olyan pótlékok, mint a valószínűség elérését sem. Nem tudunk — csak találgatunk". (Popper: I. m. 278. o.)

A filozófiai tételek bizonyíthatósága

Vizsgáljuk meg ezután: mi a véleménye a neopozitivizmusnak *a filozófiai tételek bizonyításáról* és *bizonyíthatóságáról*. Ehhez meg kell néznünk: mi az álláspontja a neopozitivizmusnak a *hagyományos filozófiáról*. A neopozitivizmus ezen a területen sem tagadja meg önmagát, a hagyományos filozófiához való viszonyát is a klasszikus filozófiai tételek verifikálhatósága szabja meg. Az empirikus verifikáció kohójában a hagyományos materialista és idealista tételek egyaránt „porrá égnek", a neopozitivizmus pusztulásra méltónak tartja az eddigi filozófiát. A lesújtó ítélet egyáltalában nem meglepő, ha felidézzük azt a negatív véleményt, amelyet a neopozitivizmus megalapozói a ténytudományok általános ítéleteiről általában és a tudományos törvényekről különösen alkottak.

A neopozitivizmus degradáló ítéletét azonban nem lehet pusztán nominalista tendenciákkal magyarázni. A neopozitivizmus ugyanis éles különbséget tesz filozófia és tudomány között, s az utóbbit — noha szintén általános törvényekkel foglalkozik — lényegesen pozitívabbra értékeli. Russel pl. az összefoglaló művében, amely saját filozófiai fejlődését értékeli, így jellemzi a filozófiát: „A filozófia valami közbülső a teológia és tudomány között . . . egy Senki Földje." „A tudomány az, amit tudunk, a filozófia az, amit nem tudunk." (B. Russel: My philosophical development. I. kiad. 276. o.)

Reichenbach szerint a filozófia ott született, ahol a tudomány, kellő anyag híján, megállt és azóta is ezen a területen tartózkodik. A filozófus gyakran „pápább a pápánál, a tudományos eredményeket biztosabbnak veszi, mint amilyenek a valóságban". (Reichenbach: I. mű 55. o.)

Mivel magyarázható ez az éles megkülönböztetés? A neopozitivizmus eltúlozza a XX. század előtti filozófiák spekulatív vonásait, és úgy értékeli őket, mint a valóság területétől elszakadt mesterséges rendszerek konglomerá-

tumát, amelyeknek legfeljebb emotív, érzelmi, pszichológiai értéke lehet, de tudományosan használhatatlanok. Ezzel szemben a tudományok, ha általános tételeik problematikusak is, sokkal közelebb állnak a valósághoz, módszertani segítséget adnak a tapasztalatnak, és számos tételük legalább részben verifikálható. Ezen az alapon Carnap „pszichológiai magyarázatát" adja az eddig előforduló irányzatoknak. Érdekesség kedvéért közöljük néhány „mélyenszántó" megállapítását a filozófiai irányok és a filozófusok jelleme közötti szükségszerű kapcsolatról: A monizmus kiegyensúlyozott, a dualizmus kiegyensúlyozatlan embertípus filozófiája. A realista (értsd materialista) filozófus extrovertált lelki alkatú ember, aki keresi az emberi kapcsolatokat. Ezzel szemben az idealista introvertált, a világtól visszavonuló ember. (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. I. kiad. 60. o.)

A neopozitivizmus azonban nemcsak a szaktudományokat állítja magasan a hagyományos filozófia fölé, hanem a logikát és a matematikát is magasabbra értékeli, mint a filozófiát. A bizonyításelmélet számára ebből az értékelésből elsősorban a filozófia és logika viszonyára vonatkozó nézetek érdekesek. A neopozitivizmus a filozófia és logika viszonyának értékelésénél a bizonyításelmélet legalapvetőbb kérdéséből indul ki. Ez a probléma a bizonyítás filozófiai megalapozhatóságának kérdése. A filozófiatörténet tanúsága szerint valamennyi bizonyításelmélet meghatározott filozófiai alapokra helyezte bizonyítási elgondolásait, a filozófiai fundamentum tehát nélkülözhetetlennek látszik a bizonyításelmélet számára.

Csakhogy a filozófiai megalapozásnak van egy hátulütője. Azok a filozófiai alapelvek, amelyeket a bizonyításelmélet megindokolásánál felhasználunk — maguk is bizonyításra szorulnak. (A filozófia tételei természetszerűen éppúgy bizonyítást igényelnek, mint bármely szaktudomány törvényei.) Ennek következtében sajátos circulus vitiosus áll elő: a bizonyításhoz filozófia kell, de a filozófiának bizonyításra van szüksége, és ez a bizonyítás azokon az alapokon nyugszik, amelyeket ő maga igazolt.

Hogyan lehet ebből az útvesztőből kiutat találni? A filozófiatörténet széles tárházát mutatja azoknak a kísérleteknek, amelyek ezt a problémát — *a bizonyítás kezdetének* kérdését — alacsonyabb vagy magasabb szinten megpróbálták megoldani. A neopozitivizmus előtt azonban — a megoldási kísérletek ellenére — a kérdést nem tették fel kiélezett formában, és a próbálkozások rendszerint „összebékítő" formát öltöttek. A neopozitivizmus érdeme, hogy felismeri ennek a kérdésnek döntő jelentőségét, és egyértelmű, kompromisszummentes választ ad a problémára. A neopozitivizmus egyik ága Nagy Sándor módjára szétvágja a gordiusi csomót: a logika abszolút primátusát hirdeti a filozófia felett. Ez annyit jelent, hogy tagadja a bizonyítás logikai alapelveinek további filozófiai indokolását, a logikai elveket abszolút elsődlegeseknek, előfeltétel nélküli törvényeknek tartja. Ezt a koncepciót Wittgenstein dolgozta ki a *Logikai-filozófiai értekezés*ben, amely a neopozitivizmus legalapvetőbb kiinduló művének tekinthető. Wittgenstein a logikát minden emberi tapasztalat elé helyezi. Sőt magát a világot is mint „a logikai térben levő tények" összességét fogja fel. „A logika minden tapasztalatot *megelőz*" — írja. (Wittgenstein: I. mű 159. o.)

Mi az előnye a logikai alapelvek abszolutizálásának? A bizonyításelmélet számára ebből a feltételezésből az az előny származik, hogy a deduktív axiomatív bizonyítás nem szorul további megalapozásra, létjogosultsága a többi logikai alapelvekhez hasonlóan önmagában is elismerést nyer.

Ez az előny azonban a közelebbi vizsgálat során látszólagosnak bizonyul. A logikai alapelvek és bizonyítási eljárások elsődlegességével kapcsolatban ugyanis a következő kérdések vethetők fel:

a) Az általános verifikációs elv értelmében nem szorul-e minden elv verifikációra?

b) Ha a verifikáció egyes esetekben mellőzhető, vajon a logikai alapelvek ezekhez az esetekhez tartoznak-e?

A két kérdés közül az elsőre a neopozitivizmus még tud kielégítő választ adni. A neopozitivizmus joggal utalhat arra, hogy a verifikációs elv önmaga nem verifikálható — a bizonyításelmélet történetének egyik elfogadott tanulsága szerint: a bizonyítást egy ponton le kell zárni, az elvek vég nélkül nem igazolhatók, mert ellenkező esetben az egész bizonyítási folyamat megvalósíthatatlanná válik. (E kérdés körül egyébként éles vita folyt a neopozitivisták táborán belül.)

Ennek alapján a második kérdést mint értelmetlen problémát a neopozitivizmus elhárítja magától: a végső alapelvek nem szorulnak bizonyításra. Csakhogy a logikai alapelvek elsődlegessége esetében a második kérdés elutasítása korántsem annyira indokolt, mint a végső elvek verifikálhatatlanságára való általános hivatkozás. Ahhoz, hogy a logikai elveket a formula alá szubszummálhassuk, be kellene „bizonyítanunk", hogy a logikai alapelvek valóban végső, tovább nem analizálható tételek, ahogy ezt Wittgenstein feltételezi. A valóságban azonban ez a tétel korántsem nyilvánvaló, és joggal igényel további megalapozást. A logikai törvények a gondolkodás törvényei, a gondolkodás törvényeivel kapcsolatban joggal tehető fel a kérdés: nem szorulnak-e ezek a törvények az emberi tevékenység, a gyakorlat igazolására. Mi biztosítja, hogy ezek a törvények „an sich" a valóságra való vonatkoztatás minden próbája nélkül igazak?[22]

Abban a tételben, hogy a logika minden tudomány előfeltétele, sőt maga a világ is logikai, ismét a matematikai logikai szemlélet jogtalan kiterjesztését láthatjuk. A matematikai logika — sajátos tárgykörénél fogva — a világot logikai oldalról vizsgálja, számára a világ tényei logikai oldaluknál fogva érdekesek — itt a világ logikai világként jelenik meg. Súlyos hiba azonban a tudományág határai között, relatíve indokolt szemléletet általános világképpé tágítani, ahogy azt a neopozitivista filozófia teszi.

A Wittgenstein-féle kísérlet azonban rávilágít arra is, hogy a logika abszolutizálása nemcsak a bizonyítás síkján problematikus, hanem általánosságban sem állja meg a helyét. A logika primátusa a filozófia felett ugyanis olyan tétel, amely önmagát cáfolja. Ebben a tételben ugyanis határozott filozófiai állásfoglalás észlelhető — mégpedig idealista állásfoglalás: a gondolkodás elsődlegességének hirdetése —, s ez nyilvánvalóan bizonyítja: a logika helyéről szóló nézetek tartalmilag filozófiai gondolatokat tükröznek; a logika nem nélkülözheti a filozófiai alapokat — és így a bizonyításelmélet sem.

[22] A neopozitivizmus kétoldalúnak tekinti a logika és a valóság egymástól való függetlenségét, noha ez a viszony csak egyirányú. Abból a carnapi állításból, hogy „Mivel a logika minden tétele tautologikus és tartalmatlan, belőlük semmit sem lehet következtetni arra vonatkozóan, hogy milyennek kell lennie a valóságnak vagy milyen lehet a valóság" (Idézi Klaus: a *Jezsuiták, isten, anyag* c. művében. Kossuth, 1960. 88. o.), egyáltalán nem következik szükségszerűen, hogy a valóság sem mond semmit és nem ad semmit a logika számára, ahogy azt a neopozitivizmus feltételezi.

Ezt a törvényszerűséget a neopozitivista bizonyításelmélet más tételeinél is megfigyelhetjük. A logika Wittgenstein-féle abszolutizálását a neopozitivizmus nem tudja a maga egészében elfogadni, mert ez az elv összeegyeztethetetlen a tapasztalati verifikáció elsődlegességének szabályával. A tapasztalati verifikáció azonban ékesen igazolja azt is, hogy a neopozitivizmus bizonyításelmélete is filozófiai megalapozást igényel, hiszen ez az elv természetszerűen az empirizmus filozófiai álláspontját szentesíti.

S a megoldási kísérletek fő vonala annak a sajátosságnak a tükörképét mutatja, amelyet Engels a XIX. századbeli vulgáris empiristák jellemzésekor írt le: míg az angol elődök a sivár empirizmustól jutnak el a szélsőséges spiritizmusig, addig a neopozitivizmusnál a szigorú logikai szemlélet csap át — kellő elméleti fegyverzet híján — szélsőséges empirizmusba.

A logika abszolutizálásának természetes következménye a filozófia feladatának korlátozása. A filozófia a neopozitivizmus koncepciójában a logika függvényévé, kiszolgálójává lesz. A filozófia nem rendelkezik többé tárgykörrel, nem mondhat semmiféle ítéletet a valóságról. „A filozófiának nincs mit mondania arról, hogy az univerzum milyen, és miért ilyen, amilyen" — írja Nagel. (E. Nagel: I. mű 41. o.)

De ha a filozófiának nincs mondanivalója a világról, akkor nincs is szükség filozófiai tételekre, még kevésbé filozófiai rendszerre. „A filozófia eredménye nem 'filozófiai kijelentésekben' nyer kifejezést, hanem kijelentések világossá tételében" — írja Wittgenstein. (Wittgenstein: I. mű 131. o.)[23]

Milyen feladat hárul tehát a filozófiára? A filozófia összekötő kapocs a tudományok és a logika között, a filozófia feladata kizárólag módszertani, a tudomány tételeinek logikai analízise. Ayer szerint a filozófiának van egy rendkívül fontos „elriasztó" funkciója; vigyáznia kell arra, hogy a verifikálhatóság elve következetesen érvényesüljön, a tudomány területére ne tévedjen olyan kijelentés, amely metafizikus, verifikálhatatlan. „A filozófia mint valami intellektuális rendőr ügyködjék, hogy senki se lépjen a metafizika tilos területére." (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. I. kiad. 50. o.)

A rendőrségi hasonlatok népszerűek a neopozitivizmus körében. Russel is hasonló analógiát alkalmaz a filozófia feladatának megindokolásánál: „Minden igazi filozófiai probléma — analízis kérdése, és az analízis területén a legjobb módszer az eredményektől elindulni és a premisszákhoz érkezni. A filozófia feladata analóg a detektívével, aki a detektívtörténetekben az evidens eseményekből indul ki, az evidencia elemzésétől visszafelé megy". (Russell: My philosophical development. I. kiad. 264. o.)

Ayer azonban rámutat arra is, hogy a filozófiának nemcsak negatív funkciója van, hanem pozitív is: „a filozófia a tudomány logikája". (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. 50. o.) Vagy, Russell megfogalmazásában: „A filozófia lényegében azzal foglalkozik, amivel a logikai analízis." (Russell: My philosophical development. I. kiad. 264. o.)

A filozófiának mint „logikai analizátor"-nak egyik legfontosabb feladata a különböző szemantikus és szintaktikus problémákkal való foglalkozás, a nyelv tanulmányozása. A neopozitivisták felfogása szerint az ideális nyelv megteremtése feleslegessé tenné a filozófiát és a logikát, mert ezzel a nyelvvel

[23] „A filozófia nem doktrinagyűjtemény, hanem aktivitás. Nem tételhalmaz a filozófia eredménye, hanem az a feladata, hogy tisztázzon más tételeket" — írja ezzel összefüggésben Ayer. (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. Id. kiad. 50. o.)

nem lehetne metafizikus tartalmú ítéleteket alkotni, a filozófiának tehát saját megszüntetése irányában kell tevékenykednie.

Mindez nem jelenti azt, hogy a neopozitivisták lebecsülnék a filozófiát általában. Miután kutatásaik során bebizonyosodott, hogy az ideális nyelv nem alkotható meg, úgy ítélik, hogy a filozófiának igen fontos tudományelméleti feladatokat kell ellátnia. A hagyományos filozófiát illetően azonban maradéktalanul elítélő a véleményük, kivéve a módszertani területek egy részét, amelyet a tudományelmélet elődjének tekintenek.

A hagyományos filozófiát elítélő tételeik azonban — *álforradalmiak*. A neopozitivista bizonyításelmélet elemzése során már rámutattunk arra, hogy a neopozitivizmusban is érvényes az az általános filozófiai szabály, hogy nem lehet ismeretelméleti-bizonyításelméleti problémákat feszegetni anélkül, hogy ennek során ne helyezkednénk valamilyen filozófiai álláspontra. Az az alapállás, amelyre a neopozitivizmus a maga bizonyításelméleti koncepcióját építi, nyíltan-burkoltan *idealista*, erős *szubjektivisztikus tendenciákkal*.

Milyen hatással van a neopozitivizmus „antifilozofikus" álláspontja a filozófiai bizonyításelméletre? Az eddigiek alapján egyáltalán nem tűnik meglepőnek, hogy a neopozitivizmus rendkívül negatívan nyilatkozik a hagyományos filozófia bizonyítási esélyeiről. Ayer a *The problem of knowledge* c. munkájában így összegezi a filozófiai bizonyítás végeredményét: „A bizonyítás eredménye: a filozófia ideálja a bizonyosságról kielégítetlen marad." (Ayer: The problem of knowledge. 72. o.) Russell még pesszimistább módon nyilatkozik a filozófiai bizonyítás lehetőségeiről: „Mit kell adottként elfogadni a filozófiában? Úgy hiszem, a tudomány általában sokkal inkább hasonlít ahhoz, hogy igaz legyen, mint bármely eddigi filozófia. A tudományban számos olyan kérdés van, amelyben az emberek egyetértenek, a filozófiában egyetlen egy sincs." „Ha bizonyosságot remélhetnénk a filozófiában, a dolog másként állna, de amint én látom, az ilyen remény délibáb." (Mai nyugati filozófia szöveggyűjtemény. I. kiad. 32. o.)

A filozófia Russell szerint legfeljebb arra alkalmas, hogy megcáfoljon valamit, de megerősíteni semmit sem lehet a segítségével. (A filozófia tehát olyan szerepet tölt be, mint a tények az indukciónál. F. T.) „Az egyetlen döntő fegyver a filozófiai vitákban a 'reductio ad absurdum', az, hogy az elért premisszák ellentmondásokhoz vezetnek. A valóságban a filozófiában *cáfolni* lehet valamit, de *bizonyítani* sohasem." (Russell: My philosophical development. I. kiad. 72. o.)[24]

Mi az alapja a filozófia bizonyíthatatlanságának? A neopozitivizmus válasza kézenfekvő: Mivel az eddigi filozófiák döntően metafizikus problémákkal foglalkoztak, a metafizikus kérdések pedig lényegüket tekintve verifikálhatatlanok, a filozófiai tételek elvileg bizonyíthatatlanok maradtak.

Vajon érvényes-e a negatív ítélet a neopozitivista értelemben vett filozófiára is? Egyes megnyilatkozásokból arra lehet következtetni, hogy a neopozitivisták kételyei a filozófiai bizonyítás értékét illetően általános jellegűek, minden lehetséges filozófiai irányra vonatkoznak. Az általános elítélés szerves

[24] Russel egy másik érvet is felhoz a filozófiai bizonyítás lehetősége ellen; nézete szerint a filozófia azért sem bizonyítható, mert nem deduktív tudomány. „Van olyan elképzelés, amely szerint a filozófiai kérdések érvekkel bizonyíthatók. Én egy új és némileg meglepő konklúzióhoz jutottam, hogy ez nem lehetséges. Semmiféle filozófia sohasem bizonyított semmit, . . . a filozófiai érvek nem deduktívak." (Russel: My philosophical development. I. kiad. 267. o.)

következménye annak a véleménynek, hogy a filozófiának nincsenek önálló, bizonyításra szoruló tételei — a filozófia tulajdonképpen a logika alkalmazása a tudományos gyakorlatban, s így a filozófiai bizonyítás mint önálló problémakör a neopozitivizmus számára fel sem merül. (A kérdést legfeljebb a logikai törvények bizonyításának formájában lehetne feltenni, de ez a probléma is elesik a logika elsődlegességének tétele következtében.)

Milyen mérleget mutat a neopozitivizmus bizonyításelmélete? Összegezésként megállapíthatjuk, hogy a bizonyítás abszolutizálása korántsem eredményezett abszolút érvényű bizonyításelméletet. A bizonyítás szerepének indokolatlan túlértékelése egyenes úton vezetett el egyrészt a matematikai logikai elvek és módszerek általános túlbecsüléséhez, másrészt az ezzel összeegyeztethetetlen lapos empirizmus reneszánszához. A bizonyításon alapuló gyökeres változtatások programja a tényleges megvalósulás során korántsem bizonyul „forradalminak", pusztán számos régi idealista nézet „modernebb" formájú felfrissítését eredményezi. Kiderült az is, hogy a bizonyítás értékrendjének felborításával nem küszöbölhetők ki az ismeretelméleti és ontológiai problémák — engelsi hasonlattal élve: az ajtón kidobott filozófiai problémák visszacsúsztak az ablakon. A neopozitivizmusban sajátos ellentét jön létre a bizonyítás általános túlbecsülése és a filozófiai bizonyítás — éppoly indokolatlan — lebecsülése között. Helytelen lenne azonban a neopozitivizmus egyértelműen negatív ítéletét a filozófiai bizonyításról úgy értékelni, hogy ennek következtében a neopozitivizmus kutatásai semmit sem adnak a filozófiai bizonyítás számára.

A neopozitivizmusnak nem a filozófiai bizonyításról alkotott negatív gondolatai, hanem a bizonyítás általános elméletéről szóló pozitív gondolatai azok, amelyek között a filozófiai bizonyításelmélet számára felhasználható részletmegoldásokat találunk. Ezek közé tartoznak az axiómák logikai elemzéséről, az induktív bizonyítás felhasználásáról szóló tételek, az abszolút bizonyosságot bíráló gondolatok, s általában figyelemre méltóak a matematikai logika felhasználásáról szóló nézetek, amennyiben eltekintünk az abszolutizáló mozzanatoktól.

A „racionális magok" ellenére a neopozitivizmus egészében rendkívül ellentmondásos elmélet, amely nem hoz igazi megoldást a bizonyításelmélet több évszázada vajúdó problémáira. Az a tény, hogy a neopozitivizmus fejlődése során talán egyetlen olyan bizonyításelméleti tétel sem maradt, amelyet a neopozitivisták táborán belül ne próbáltak volna átalakítani, élénken tanúskodik a neopozitivista bizonyításelmélet válságáról. A neopozitivizmus azonban nemcsak egy tetszőleges, átlagos irányzat a modern polgári filozófia bizonyításelméletei közül. A neopozitivizmus az az irányzat, amely idealista keretek között a legbehatóbban foglalkozik a bizonyításelméleti kérdésekkel, felhasználva a modern tudományok eszközeit és eredményeit. Bizonyításelméletének válsága tehát az egész polgári filozófia bizonyításelméleti törekvéseinek kudarcát tükrözi.

К КРИТИКЕ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НЕОПОЗИТИВИЗМА

Тамаш Фёлдеши

Неопозитивизм — апофеоз доказательства. В этом направлении любая проблема философии или конкретной науки должна предстать перед судом доказуемости, и только после утвердительного ответа может получить доступ в область достойных научного анализа вопросов.

Один из источников теории доказательства неопозитивизма — механическое заимствование воззрений математической логики. Для математической логики истина и доказательство до определенной степени сливаются в одно целое, процесс познания в противоположность доказательству отодвигается на задний план. Неопозитивизм же делает эти связи общими философскими принципами.

Центральная проблема теории доказательства неопозитивизма — верификация. В своей теории верификации неопозитивизм почти целиком отстраняется от онтологических и гносеологических проблем, не принимая во внимание тот факт, что сама верификация имеет онтологическую и гносеологическую основу, выражает определенное отношение к объективной действительности и ступеням познания.

Теория верификации представляет собой разновидность эмпиризма, отягченную субъективно-идеалистическими ошибками; психологистические черты теории были подвергнуты критике даже со стороны отдельных неопозитивистов.

Философы-неопозитивисты резко противопостоят друг другу в вопросе о ценности индуктивного доказательства. Часть философов-неопозитивистов (Поппер, Брайтвайт и др.) выступает с резкими нападками на индуктивное доказательство и даже считает сомнительной правомерность существования индукции в какой бы то ни было форме. В противоположность им другие философы-неопозитивисты (Карнап, Рейхенбах и др.) пытаются выработать логику индукции, сделать индуктивное доказательство «квази дедуктивным».

Подытоживая сказанное, можно установить, что логический эмпиризм теории верификации не способен создать действительного синтеза эмпирических и рациональных доказательств, не способен решить основных проблем теории доказательства.

Неопозитивизм своеобразно разрешает антиномию, которая состоит в том, что философские положения могут быть доказаны только с помощью философски обоснованных принципов доказательства: circŭlus vitiosŭs прорывается тем, что логические принципы считаются абсолютно первичными, логика становится над философией. Наряду с этим неопозитивизм занимает скептическую позицию относительно доказательства традиционных философских методов, в связи с чем рациональные зерна могут быть найдены лишь в тех мыслях неопозитивистов, которые касаются общих форм доказательства

CONTRIBUTION TO THE CRITICISM OF NEOPOSITIVISTIC GNOSEOLOGY

by *Tamás Földesi*

Proof is the apotheosis of neopositivism. Accordingly every question from the field of philosophy or the experimental sciences has to be provable and only then may it be admitted as a topic of scientific investigation.

The mechanical adoption of mathematical logic provides one of the sources of the neopositivistic proof theory. To a certain extent truth and proof are fused in mathematical logic and the cognizing process becomes secondary to proof. Neopositivism converts these interconnections into general philosophical principles.

Verification is the central problem of the proof theory. In its theory of verification neopositivism discards almost the entirety of ontological and gnosiological problems in spite of the fact that verification is based on ontology and gnosiology, and has a definite relation to objective reality and the various stages of cognizance.

The theory of verification is the subjective idealistic trend of empiricism. Even the neopositivists themselves have criticized the psychologistic features of the theory.

In evaluating inductive proof the neopositivists hold extremely diverse opinions. One group (Popper, Braithwaite, etal.) loudly criticize inductive proof and even doubt the justification of any form of induction, while others (Carnap, Reichenbach, et al.) attempt to develop the logic of induction and make inductive proof quasi-deductive.

In conclusion let us state that the logical empiricism of verification can neither solve the fundamental problems of the proof theory nor make a true synthesis of the empirical and rational proofs.

Neopositivism solves the problem of antinomy peculiarly, i. e., the philosophical theses may be verified with the aid of philosophically founded principles of proof. By regarding the logical principles as absolutely primary and by subordinating philosophy to logic, it attempts to break a vicious circle. Moreover, concerning the proof of traditional philosophical methods, neopositivism takes a totally sceptical stand. Hence only those neopositivistic thoughts which refer to the general forms of proof contain rational elements for philosophy.

Az antikvitás zeneesztétikája

ZOLTAI DÉNES

Előtörténet: mágia és mítosz

Bonyolult történeti folyamatok kezdeteinek feltárása nemcsak történetírói feladat, hanem fogós elméleti kérdés is. A régmúlt legtöbbször mélyen elmerül a feledés Léthe-vizében, s felkutatására ritkán adódnak közvetlen eszközök. A gondolati rekonstrukciót viszont megnehezíti a viszonylagosságnak az a mozzanata, amely minden eredetet, keletkezést, kezdetet szükségképpen jellemez. Ha a zeneesztétikai gondolkodás forrásvidékeit keressük, nem elégedhetünk meg azzal, hogy megállapítsuk: hol kezdődik a zenével foglalkozó elméleti igényű irodalom, ki volt az első, aki tudatos reflexió tárgyává tette e művészet lényegét, értékét és hatását. A forrás ezúttal is föld alatti erekből táplálkozik. „Hirtelen" felfakadása érthetetlen talány marad, ha nem követjük nyomon előéletét.

A zeneesztétika tudományának előtörténete a művészetek amaz őskorába nyúlik vissza, amelyben nemhogy a zene nem vált még különálló művészeti ággá, de maga a művészet is szerves része volt az egyetlen differenciálatlan egységet alkotó társadalmi tevékenységnek és tudatnak. Az ősi művészet még egylényegű a munkatevékenységgel; miként a valóságos termelési folyamat, maga is az idegen, alig ismert és ezért félelmetesnek tűnő természet megfékezésére, emberivé szelídítésére, humanizációjára irányul, s talán leglényegesebb funkciója a közösség fizikai és szellemi erőinek szervezése, koordinálása és felfokozása a létfontosságú szükségletek kielégítésére. E primitív kultúrfokon természetesen esztétikai tudatosságról éppoly kevéssé beszélhetünk, mint autonóm-öntörvényű művészi alkotásról és esztétikai élvezetről. Lévy—Bruhl etnográfiai adatokra támaszkodó koncepciójának, amely határvonalat húz a kifejlett kultúrák logikus és a primitív közösség prelogikus gondolkodása között, esztétikatörténeti szempontból is van igazságmagva. A primitív művészetből még hiányzik önnön lényegének reflektált tudata.

Mindamellett az esztétikai reflexió csírái már a legkezdetlegesebb művészi tevékenységben is jelen vannak. Az a mód, ahogyan a művészettel *élnek*, ahogyan pl. a zenéből, táncból, költészetből egybeötvöződött ősi összművészet alkotásait különböző szituációkban különböző célokra *használják*, ahogyan valóságtükröző és -jelző *jelentését megfejtik és értelmezik*, a legszorosabban összefügg a művészeti tevékenység mibenlétére és hasznára vonatkozó kezdetleges elképzelésekkel. A rendelkezésünkre álló etnográfiai, régészeti stb. adatok csakúgy, mint a primitív kulturális viszonyok emléknyomait őrző ősi mítoszok arról tanúskodnak, hogy a kezdetleges művészeti tevékenységet mágikus hasznossági képzetek kísérték és motiválták. Az ősi kultúrákban „utánozzák" a természet jelenségeit és az életfolyamatokat, mert hisznek abban, hogy e mimetikus reprodukció varázserővel hat az ismeretlen-félelmetes

külvilágban feltételezett hatalmakra, jótékony szellemekre és ártó démonokra. Mágikus elképzelés ez: sajátos módon egyesíti az illuzórikus elképzelést a helyes megfigyeléssel. A mágikus-művészeti tevékenység — szemben a reális munkatevékenységgel — természetesen semmiféle közvetlen hatással nem volt az objektív külvilágra, de a mimetikus reprodukció révén formálta magát az emberi természetet, alakította-gazdagította az ember érzés- és gondolatvilágát s ezzel nemcsak magát a termelő tevékenységet tette eredményesebbé, hanem hozzájárult az emberi lényeg megszilárdulásához, kiegészítette a közvetlen munkatevékenység elsődlegesen érvényesülő humanizáló hatását, előmozdította az emberi személyiség viszonylagos totalitásának kibontakozódását.

Mítoszok egész sora szól arról a varázserőről, amely a zenei mimézisben rejlik. Si-da, a legendás kínai hárfajátékos, öthúrú hangszerével megfékezi a szeleket és enyhíti a tikkasztó napsütést, hogy kikeljenek a magvak és megerősödjenek az élőlények;[1] az egyiptomi Hathor-mítosz szerint Ré napisten lányának vad kedélyét csak a varázsszavakkal kísért zene és tánc tudja lecsillapítani;[2] a *Kalevalá*ból ismert Vejnemöjnen és Lemminkejnen éppenséggel mindettudó varázslók: énekükkel-zenéjükkel jótékony uralmuk alatt tarthatják az egész természetet; Orpheusz lírája szelídítő varázserővel hat élőkre és élettelenre, s a lantzene igézete még az alvilág erőit is elbűvöli. Az alapképlet mindenütt ugyanaz: a zene hangjai démonikus természeti erőket jelenítenek és fékeznek meg.

A mágikus mimézis humanizáló hatásának ez a képzete már viszonylag fejlettebb műveltségi fokon jelenik meg. Figyelemre méltó, hogy a zene és a hangszerek keletkezéséről szóló mondák rendszerint a földművelés, az állattenyésztés, a tűzhasználat, a mesterségek eredetét, az első városok alapítását elbeszélő ún. kultúrmítoszok szerves részét alkotják. Úgy tűnik, az ősi mítoszokból ismert zenefelfogás magas fokú domesztikációval kapcsolatos földművelő kultúrák sajátja. Curt Sachs meggyőzően érvel amellett, hogy a művészet-keltette hatásoknak ezt a mítikus értelmezését megelőzte egy még kezdetlegesebb zenemágia, amelyből éppen a kiegyenlítődés, a megfékezés mozzanata hiányzik.[3] A hangokban és a hangszerekben eszerint szellemek és démonok rejtőznek; innen a zene felkavaró, izgató hatalma. Az ősi eposzok világképe már túljutott ezen a fokon. A szirének dalát emberi-erkölcsi károsodás nélkül hallgatja végig a leleményes Odüsszeusz.

Előttünk áll tehát a zenére vonatkozó kezdetleges reflexiók két, történetileg egymást követő típusa: az egyik idegen és fékezhetetlen természeti hatalmat vél felfedezni a zene elemi hatásában, a másik éppen ez idegenség megszüntetését, a zabolátlan őselemek megfékezését tudatosítja benne. Mindamellett történelmileg megalapozatlan, elméletileg elhibázott dolog lenne kizáró ellentétté merevíteni e felfogásmód különbségét. A rögzített hangmagasságot ismerő zenekultúrákban az elidegenítő és a humanizáló hatásnak tudatosítása *ugyanannak* a zeneértelmezésnek két oldalát jelenti. A hangminőségek elhatárolódása ugyanis, mint erre Ujfalussy József rámutat, már tájékozódást, bizonyos logikai szerkezetet mutató rendszeren belüli *viszonyítást* jelent. „Két elem szembeállítása . . . azt a nagyon egyszerűnek látszó, de logikai és ismeret-

[1] Közli: Hermann Pfrogner: *Musik-Geschichte ihrer Deutung.* Freiburg-München 1954. 3. o.

[2] Uo. 8. o.

[3] Curt Sachs: *Vergleichende Musikwissenschaft.* (Musikpädagogische Bibliothek, Heft 8.) Leipzig 1930. 59. o.

elméleti következményeiben nagyon messzire mutató körülményt helyezi előtérbe, hogy a kettő nem azonos, hogy különbözőek egymástól. Ha azonban a kettőhöz egy harmadik járul, ez a harmadik feltétlenül rokonabbként vonzódik a kettő közül az egyikhez, s ketten együtt a harmadikkal mint idegenebbel fordulnak szembe . . ."[4] Már e korai tájékozódási tevékenység szintjén jól megfigyelhető idegen és elsajátított, ellenséges és baráti, felizgató és megnyugtató dallam- és ritmusképletek elhatárolásának igénye.

A mítikus-mágikus zenefelfogás jegyében tehát megindul az a folyamat, amelynek során tudatosul a különböző zenei képletek jelentése. A hangjelenség természetes jelzőfunkciója persze már a vadság időszakában megszokott ősi élmény. Tudatosítása azonban csak a nemzetiségi társadalom kialakulása után figyelhető meg. A fennmaradt mítoszokból rekonstruálhatjuk ezt a folyamatot. Az érett nemzetségi társadalom már tudatosítja saját „hangjelvényét", ezt a „nemzetségi címert";[5] saját hangszereit, tipikus dallam- és ritmusképleteit megkülönbözteti mindattól, ami idegen, kívülről jövő és ellenséges; végül — az ősközösségi rend bomlásával, az osztálytársadalom és az állam kialakulásával párhuzamosan — kísérletet tesz magának a hangrendszernek rögzítésére, a zenei gyakorlatból elvont dallam-, ritmus- és formaképletek kanonizálására. Az egyik kínai legenda kiváltképpen tanulságos módon világítja meg e kanonizációs törekvés társadalmi alapjait és tartalmait. Fu-szi, a hangszereket „feltaláló" és a hangszerhasználatot szabályozó mítikus király egyben a társadalom nagy újjászervezője: az egész népet száz nemzetségre osztja, mindegyik nemzetségnek külön nevet ad, szabályozza a házasságkötés módját, s megtanítja az embereket az állatok háziasítására, az időszámításra és a rézpénz használatára.[6] A görög hangsorok elnevezése közismert módon az egyes törzsek nevével függ össze (dór, fríg, ión stb.); a hangsorok és hangszerek igen korán jelentkező rangsorolása és értékhierarchiája szintén a nemzetségi társadalom zenefelfogásának fokozódó tudatosságával áll összefüggésben.

A zenematematika útjai

Mindennek ellenére: a mágikus zenefelfogás csak történeti előjáték. Az esztétikai gondolkodás — és vele a zeneesztétika — tulajdonképpeni története ott kezdődik, ahol a művészet — így a zene is — saját életét kezdi élni, mert elválik a közvetlen munkatevékenységtől, ahol a művészethez kapcsolódó mágikus hasznossági elképzeléseket felváltják a művészet esztétikai-társadalmi értékével kapcsolatos elméletek. Démokritosz az antik filozófiai tudatosság magaslatán állva mutatott rá erre az összefüggésre. Miközben felvázolja az emberi társadalom genezisét az ősállapotoktól a kultúra magasabb fokát képviselő emberi közösségekig, mindenféle mitologizálástól mentesen hangsúlyozza a szükségletek kielégítésében rejlő történelmi mozgatóerőt: „maga a szükség volt mindenben az emberek tanítómestere".[7] Az egyes „művészetek" (a *techné* szónak eredeti görög jelentésében, tehát a termelő tevékenység különböző ágai) az alapvető emberi szükségletek kielégítésére jöttek létre. Mármost „a zene (muziké) *ifjabb művészet,* mert nem a szükség választotta ki, hanem már

[4] Ujfalussy József: *A valóság zenei képe.* Bp. 1962. 43. o.
[5] Szabolcsi Bence: *A zene története.* Bp. 1958. 8. o.
[6] Lásd: *Az ókori Kelet világából.* Szerk.: V. V. Sztruve. Ford.: Borzsák István. Bp. 1955. 237. o.
[7] Wilhelm Capelle: *Die Vorsokratiker.* Berlin 1958. 467. o.

a fölöslegből született".[8] Philodémosz a démokritoszi mondást feljegyző Epikurosz-tanítvány félreinterpretálja a „nevető filozófus" szavainak értelmét, amikor holmi zeneellenes magatartást vél felfedezni bennük. Még teljesebb a félremagyarázás a zeneesztétika modern történészeinél, akik a hellenizmus korában kialakult zenei szkepszis anticipációjának tekintik az abderita híres tételét.[9] A Homéroszért rajongó Démokritosz nem elítélendő luxusként fogta fel a zenét; a zene nála azért „ifjabb" művészet, mert létezése túlmutat a közvetlen fizikai szükségletek kielégítésén.

Nem kétséges, hogy a zene keletkezésének ez a démokritoszi magyarázata lényegében a munkamegosztásnak az ősközösségi renden túlmutató típusára, a fizikai és a szellemi munka különválasztásának történeti folyamatára utal vissza. És valóban: a munkafolyamat közvetlen szolgálatától elvált, fokozatosan sajátos esztétikai minőségeket felvett zeneművészet első nagy virágkora Kínában csakúgy mint Indiában, Egyiptomban csakúgy mint a görög poliszokban egybeesik a nemzetségi társadalom bomlásának, a barbárságot felváltó civilizáció, a rabszolgatartáson alapuló osztálytársadalom és állam kialakulásának korszakával. Csak a fizikai és szellemi munka megosztása és vele az osztálytársadalmi rend kialakulása teremtette meg a társadalmi feltételeket a primér módon esztétikai funkciót ellátó művészet megjelenéséhez. Démokritosz mondásának ez a legmélyebb értelme: a zeneművészet genezisének elengedhetetlen premisszája a természet feletti uralom viszonylagos megszilárdulása, szellemi-esztétikai élvezőképesség megjelenése. Az ősközösségi társadalomban megfigyelhető ugyan e feltételek bizonyos halmozódása, a minőségi fordulatot azonban csak az osztálytársadalom teremti és teremtheti meg.

A kulturális fejlődésnek ezen a világtörténeti fordulópontján kell keresnünk a tudományos esztétika kezdeteit. Az alap ebben a vonatkozásban is a termelőerők viszonylagos fejlettsége, a természet felett kivívott emberi szabadság viszonylag magas foka, ami most már az egyes tudatformák differenciálódását, mindenekelőtt tudomány és vallás elkülönülését eredményezi, a természet törvényszerűségeinek demitologizált feltárását, egyáltalán a mágikus gondolkodás túlhaladását igényli. A legelső zeneesztétikai rendszerekben szinte a szemünk előtt játszódik le az esztétikai tudatosság drámai küzdelme a vallásos-mágikus világképpel. E küzdelemben az esztétika természetes szövetségesekre lel a kialakuló természettudományokban és a mitologikus magyarázatokkal szakító természetfilozófiákban. A legtisztább, „klasszikus" formában az antik poliszok kulturális fejlődése tárja elénk ezt a folyamatot. A felvázolt alaptendencia azonban a keleti rabszolgatartó birodalmak kultúrájában is lényegében ugyanez: a zene lassan öntudatosodó filozófiája mindenekelőtt a legelső természettudományos diszciplínákra, a csillagászatra és a kozmológiára, a földmérés és az orvoslás tudományára, a praktikus szükségletek kielégítésére létrejött arimetikára és geometriára orientálódik. A tudományokhoz való kapcsolódásnak, mint később látni fogjuk, különböző szakaszai és fokozatai, egymástól eltérő formái alakultak ki Keleten és Görögországban. Ahogyan maga a természetfilozófia, éppúgy a természettörvények világánál önmagára eszmélő zeneesztétika sem szabadul meg egy csapásra a különféle, fantasztikus spekulációktól. A perdöntő kérdés, a fejlődés ugrópontja azonban

[8] Uo. 469. o.

[9] Például: Rudolf Schäfke: *Geschichte der Musikästhetik in Umrissen*. Berlin 1934. 159. o. — vagy *Handbuch der Musikgeschichte:* herausgegeben von Guido Adler. Berlin—Wilmersdorf 1930.

mindenütt ugyanaz: elszakadás a mágikus világképtől, tudatos kötődés a kialakuló tudományos világnézethez.

Különleges jelentősége van e fejlődésben a matematikai ismeretek előrehaladásának. Már a zeneesztétika legkorábbi rendszereit is áthatja az a törekvés, hogy a magasságilag tagolt zenei hangokban és hangrendszerekben megragadják a jelenségeket egybekapcsoló objektív őselvet, s a világosan elhatárolt hangminőségeket mint a zenei gyakorlat leglényegesebb elemeit visszavezessék mennyiségi kategóriákkal jellemezhető fizikai alapjukra. Ernst Bloch joggal hangsúlyozza, hogy a zene volt a legelső racionalizált művészet: khtonikus alaktalansága mögött csak a racionális megközelítés tárhatta föl anyagának és formáláselveinek törvényszerűen rendezett kozmoszát.[10]

E kérdéskör vizsgálatának antik klasszikusa kétségkívül *Püthagorasz;* az ő legendás alakjához kapcsolódó zeneelméleti iskola dolgozta ki a zenei akusztikának és az — antik értelemben vett — összhangzattannak mindmáig érvényes alapvetését. De itt sem elszigetelt görög jelenséggel állunk szemben. A zene matematikai alapjainak kutatása az ókori Kelet csaknem valamennyi kultúrnépénél megfigyelhető, Kínától Indián és Babilónián át Egyiptomig. Az antik hagyomány Püthagorasznál is hangsúlyozta ezt az összefüggést, s egész legendát költött a krotoni bölcs állítólagos keleti utazásairól. Bármit mondjon is a modern filológia e keleti kapcsolatokról, a püthagoreusz alapkoncepció lényeges elemei az ókori Kelet közös kultúrkincsét képezik.

Mi ennek az alapkoncepciónak a lényege? Aristeides Quintilianus szerint a legrégibb muzsikusok „a testek szétfoszló és semmiképpen sem tartós lényegét" és az érzéki megismerés bizonytalan voltát akarták túlhaladni, s ezért keresték a kozmosz analógiájára felfogott zenének változhatatlan meghatározóját.[11] A számban, a számviszonyokban fedezték fel ezt az archét: „minden harmónia és szám". Az alaptörekvés félreérthetetlen. A zenemágia alapvető elképzelését, az irracionálisnak tűnő hangminőséget igyekeztek visszavezetni mérhető, tehát racionálisan kontrollálható mennyiségi viszonylatokra. Az a mód azonban, ahogyan ezt tették, máig sem egyértelműen tisztázott. A Püthagorasz-irodalom mindmáig hajlik arra, hogy e racionalizálás mögött egy rafináltan bonyolult, számmisztikán és asztrális fantazmagóriákon nyugvó spekulatív rendszert fedezzen fel.

Ami a kiindulópontul szolgáló filozófiai alapproblémát illeti, abban nyoma sincs semmiféle misztikának. Az antikvitásban „soktudásáért" magasztalt és gáncsolt Püthagorasz — csakúgy, mint a milétoszi ión természetfilozófusok vagy epheszoszi kortársuk, Hérakleitosz — az archét kutatta, amaz őselvet, amely törvényszerű kozmosszá szervezi az alaktalan káoszt. E kozmikus rend nála is általánosan érvényes valóságtörvényeken nyugszik, amelyek a természet és az ember világában egyaránt hatékonyak, miként az ión hülozoisták anyagi archéja; egység a sokféleségben, pontosabban: az ellentétes elemek és tendenciák *harmóniája*, ami már az epheszoszi zokogónál egyszerre jelent kozmikus léttörvényt és zenei rendezőelvet,[12] s ezt a sajátosan kettős jelentését

[10] Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung.* III. köt. Berlin 1959. 165.

[11] Aristeides Quintilianus: *Von der Musik.* Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Rudolf Schäfke. Berlin—Schöneberg 1937. 308. o.

[12] Hérakleitosz: „*τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ παντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.*" H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker I. Band Berlin 1906. 63. o. 8. Frag. Kerényi Károly magyar fordításában: „Az ellentétesre csiszolt illik össze (és) az ellenkezőkből a legszebb illeszkedés és minden a viszály által jön létre." (L.: *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény.* Szerk.: Simon Endre. I. köt. Bp. 1958. 23. o.)

a későbbi szóhasználatban is megtartja. A kozmikus alaptörvényszerűség kutatása vezeti el Püthagoraszt a számfogalom természetének vizsgálatához.

George Thomson meggyőző cáfolatát adta annak a marxistáknál is felbukkanó filozófiatörténeti félreértésnek, hogy a számarché felvétele eleve misztikus-idealista spekulációvá teszi a püthagoreus koncepciókat.[13] Több, mint valószínű, hogy a mennyiség kategóriája a krotóni mester és legközvetlenebb tanítványai számára a dolgok objektív lényegiségét jelentette, s csak a későbbi püthagoreusoknál vált valóságfeletti ideává. Archéfunkciója is összefüggésbe állhatott kereskedőrétegek ideológiai szükségleteivel; Arisztoxenosz állítólag hangsúlyozta, hogy Püthagorasz szorgalmazta elsőként a görögök között az egységes súly- és űrmértékek bevezetését, sőt más források szerint a pénzegységek standardizálása is az ő nevéhez fűződött. Később azonban a mennyiségi princípium eredetének és objektív tartalmának ez az ideologikus tudata elhomályosult. A poliszdemokráciával fokozatosan szembekerülő, arisztokrata pozíciókat védelmező oligarcha-rétegek már újfajta ideológiai szükségletek kielégítésére használják fel a püthagoraszi eszmekört. Platón kései dialógusaiban a szám a valóságot megelőző és meghatározó, tisztán eszmei létezés őstípusa lesz, s az objektív érzéki világ léte csak annyiban kap realitást, amennyiben e tiszta és tökéletes létezésből participál. Ilyen módon a püthagoreizmus története a számfogalom, a mennyiségkategória fokozatos dematerializációjának és objektív idealista átértelmezésének története.

A fejlődésnek ugyanaz a képe tárul elénk, ha a Püthagorasz-iskola zeneelméleti felfedezéseinek sorsát vizsgáljuk. Az bizonyos, hogy a zeneművészet anyagi szubsztrátumának, a hangrendszernek ontológiai szerkezetelemzése lehetővé tette az alapvető akusztikai felfedezést, a magasságilag tagolt hangok sorában érvényesülő harmóniai összefüggések elméleti megvilágítását. Ami e kísérletek kiindulópontját és menetét illeti, az antik és a középkori zenefilozófiában többféle értelmezéssel kell számolnunk.

A zenematematikára jellemző magyarázatot Gaudentius jegyezte fel az i. u. IV. században. Szerinte Püthagorasz célja az volt, hogy kísérletileg feltárja a hangmagasság és a rezgő húr hosszúsága közötti összefüggéseket. Ezért a monochord húrját egy 12 egységre osztott vonal, a kánon fölött feszítette ki, és megvizsgálta, milyen viszonyban van az egész húr rezgésekor keletkező hang magassága ama hangokéval, amelyeket a kánon felosztásával nyert húrtávolságok megpendítése kelt. Kiderült, hogy három hangköz (alaphang és oktáv $\left[\frac{12}{6}=\frac{2}{1}\right]$, alaphang és kvint $\left[\frac{12}{8}=\frac{3}{2}\right]$, alaphang és kvart $\left[\frac{12}{9}=\frac{4}{3}\right]$) szimfon-jellegű, mivel e hangközök egymást követő hangjai magasságilag *összhangzanak* egymással. A racionálisan látszólag megközelíthetetlen, az érzékileg tovatűnő mögött ilyen módon feltárultak a mennyiségi-proporcionális viszonylatok. Lehetővé vált a hangmagasság egzakt mérése a húr hosszával.

Gaudentius szemléletes leírása egy ponton további magyarázatra szorul. Kérdéses ugyanis, hogy milyen kritériumok alapján dönthető el maga a szimfon jelleg. Miért találta Püthagorasz csupán az oktávot, a kvintet és a kvartot összhangzónak? Miért számított a nagyterc és a szext csupán szükségből elfogadható, a szekund pedig eleve elfogadhatatlan diafonikus disszonanciának? A problémának mindkét lehetséges megoldását ismerte az antikvitás. A szim-

[13] George Thomson: *Aiskhylos és Athén*. Ford.: V. Meller Ágnes. Bp. 1958. 203. s köv. o.

fonok és diafonok megkülönböztetésére vagy a hallási észlelés vagy a racionális megfontolás illetékes. Innen az antik zeneelmélet két fő irányzatának elkülönülése. A *harmonikusok* szerint a zenét élvező fül, az értelmes emlékezettől támogatott és gyakorlott hallási észlelés állapítja meg, hogy a rögzített magasságú hangok sorában melyek az összhangzó hangközök. A *kanonikusok* viszont a püthagoraszi alapfelfedezésre, a hangközök aritmetizálhatóságára hivatkozva az egymáshoz viszonyított hangokban kifejeződő proporciók matematikai természetét tartják az egyetlen hiteles tanúnak; eszerint a szimfonok azok a hangközök, amelyek a legegyszerűbb húrarányokkal (matematikai képletben: az $\frac{n+1}{n}$ proporcióval, e logosz epimoriosszal) kifejezhetők (az oktáv a 2 : 1, a kvint a 3 : 2, a kvart a 4 : 3 húraránnyal). A Gaudentius-féle közlés szemmel láthatólag ehhez a kanonikus értelmezéshez áll közelebb.

Ámde a kanonikus koncepció további vizsgálata során újabb nyitva hagyott kérdésbe ütközünk. Hogyan jutott a monochordon kísérletező Püthagorasz arra a gondolatra, hogy eleve 12 részre ossza fel hangszere kánonját? Szabó Árpád a görög proporciótan történeti problémáival foglalkozva joggal hangsúlyozza, hogy e ponton teljességgel történetietlennek bizonyul Gaudentius leírása: nem a kísérletek kezdetéről és tényleges menetéről tájékoztat, hanem csupán a kész végeredményt közli.[14] Plauzibilis Szabó Árpádnak az a hipotézise is, amely a 12-es felosztás genezisének rekonstrukcióját célozza. Eszerint kezdetben nem monochordon, hanem valamilyen többhúrú hangszeren kísérleteztek. Először minden bizonnyal csak azt észlelték, hogy különböző hosszúságú húrok különböző magasságú hangokat adnak. Ez kiindulópont lehetett a szimfonként appercipiált hangokat megszólaltató húrok hosszúságának összemérésére. Miután pedig két vagy több húron felfedezték az említett alapproporciókat, áttértek az egyetlen húr felosztására — mégpedig 12 egyenlő részre, lévén az előzetesen már megismert proporciókban szereplő számegységek legkisebb közös többszöröse a 12.

Szabó Árpád hipotézisét hangszertörténeti, illetőleg filozófiai és esztétikatörténeti adataink tovább valószínűsítik. Mindenekelőtt arra az újabban sok oldalról bizonyított történeti tényre kell utalnunk, hogy a zenematematika nevezetes demonstrációs hangszere, a monochord Püthagorasz korában egyáltalán nem volt használatos zeneinstrumentum. Csak a hellenisztikus korban, van der Waerden alapvető megállapításai szerint[15] i. e. 300 után jelenik meg, mégpedig kimondottan a zenei gyakorlatot alig érintő didaktikai-elvont szemléltetés szolgálatában. (Ptolemaiosz szerint a kánon *segédeszköz* a pontatlan hallási észlelet racionálisan egzakttá tételére.)[16] Ez máris tényszerűen cáfolja a Gaudentius-féle közlés hitelességét.

Ami viszont a húr felosztását illeti, mindenekelőtt figyelemre méltó körülmény, hogy a kanonikusok e felosztást csak egy megadott határon belül végzik el, holott a tisztán matematikai elveken nyugvó kánonfelosztás a 12 egyenlő részre tagoláson túl elvileg a végtelenségig folytatható lenne. Ebből

[14] Szabó Árpád: *Logos und Analogia.* Fachausdrücke der frühgriechischen Proportionenlehre. (Kézirat, 1961.)

[15] L. van der Waerden: *Die Harmonielehre der Pythagoreer. Hermes,* 78. 1943. 163—199. o.

[16] Lásd: Lukas Richter: *Zur Wissenschaftslehre von der Musik bei Platon und Aristoteles.* Berlin 1961. 86. o.

a szempontból nagyon fontos tudománytörténeti adat, hogy a tovább oszthatatlan valóságosan létező részecske (az *a-tomosz)* leukipposzi-démokritoszi feltételezése mellett a görög gondolkodás már jóval Arisztotelész előtt ismerte a végtelenhez közeledő osztás matematikai problémáját; Zénon híres aporiáinak egyike a végtelen felezés matematikai lehetőségével érvel a két pont közötti út valóságos megtételének lehetetlensége, a mozgás logikai ellentmondásossága mellett. A zénoni paradoxiát bíráló Arisztotelész sem a tér végtelen oszthatóságának elvét veti el, hanem csupán arra mutat rá, hogy a végtelen önmagában véve csak potencialitás és nem aktualitás, s a valóságos teret a megszakítottság és a kontinuitás együtt és egységben jellemzi. Az Arisztotelész által korrigált zénoni kérdésfeltevés mármost a hangmagasságviszonyítás elmélete számára is megoldandó problémát jelent. Aristeides Quintilianus e probléma gyökerét ragadta meg, amikor tudatosította kontinuitás és diszkontinuitás egységét a magasságilag tagolt hangrendszer anyagi szubsztrátumában: „Ahogyan az anyag ezernyi ellentétes lehetőséget kínál arra, hogy összefüggő, folytonos vagy különválasztott, diszparát legyen, éppúgy a zene is az anyag ellentétességéről tesz bizonyságot ebben a vonatkozásban. Anyaga ugyanis, tehát a hangmozgás, egyfelől összefüggő, másfelől megszakított, intervallumszerűen szakaszos. Ahogyan tehát a világmindenség gondviselő hatalma az anyag formáira bontja fel a túlságosan összefüggőt, és kimért viszonyban egyesíti a különválasztottat, úgy a zene is egyfelől használhatatlannak tartja és megveti a túlságosan szorosan elhelyezkedő, egymásba átfolyó hangok sorát, másfelől — mivel nem mérhető és *kívül esik a tapasztalaton* — elutasítja a hangközök túl nagy szóródását, s jól kimért, mértéktartó hangközökben rendezi el a dallamos éneket."[17]

Aristeides Quintilianus jellegzetes képviselője a későantik, misztikus újplatonikus és püthagoreus elemeket is tartalmazó zenefelfogásnak. Gondolatmenete ezért kiváltképpen tanulságos: a kanonikus álláspont immanens elméleti ellentmondásosságát bizonyítja — malgré lui. Platón az *Állam*ban Glaukonnal mondatja el lesújtó véleményét a legkisebb hangköz hallás útján történő megállapításáról: „. . . elég nevetséges dolog, mikor bizonyos 'szoros hangokról' (ti. egymástól a legkisebb hangközre levő hangokról — Z. D.) beszélnek, s úgy hegyezik a fülüket, mintha csak a szomszédok beszélgetését akarnák ellesni; egyesek aztán azt állítják, hogy még mindig hallanak közben valami hangot, s hogy ez az a legkisebb hangköz, amelyet mértékegységül kell használni; mások pedig ezt kétségbevonják és erősködnek, hogy a két hang teljesen azonos; *a fülét azonban mindegyik többre tartja, mint az eszét*".[18] Aristeides sincs más véleményen. Mégis ott, ahol a hangsor diszkontinuitásának *mértékét* kell meghatároznia, akarva-akaratlan kénytelen közeledni a hallási érzék viszonyító tevékenységét hangsúlyozó harmonikus álláspontho z, magához a zenei tapasztalathoz és gyakorlathoz. A hangközök mérésében, a hangsor egymást követő hangjainak elméleti igényű magasságrögzítésében így töri át az érzéki megismerés, az aiszthezisz a tisztán racionális aritmetikai spekulációt.

Végül ebben az összefüggésben utalnunk kell arra is, hogy a konszonancia-probléma kanonikus megoldása immanens elméleti nehézségekbe ütközik. E problémakör hatalmas antik irodalmából most csupán egyetlen

[17] Aristeides Quintilianus: Id. mű 328—329. o.
[18] Platon: *Az állam*. VII. könyv. 530. D. *Összes művei*. I. köt. Bp. 1943. 1033. o.

kérdésre hivatkozunk. Kétségtelen tény, hogy a *logosz epimoriosz* $\left(\frac{n+1}{n}\right)$ önmagában nem lehet még aritmetikailag sem két hang összhangzó jellegének kritériuma, hiszen pusztán matematikai úton, az adott képlet alapján ismét csak ad infinitum képezhetők lennének további szimfonok. Platón a *Timaioszban* ebből az elméleti nehézségből csak misztikus kiutat talál, amikor kijelenti, hogy csupán az „abszolút ideális" számokat (1, 2, 3, 4) tartalmazó viszonyszámok válhatnak konszonáns hangközök alapjaivá.

Ezért adnak pontosabb képet a püthagoraszi felfedezések geneziséről és valódi tudománytörténeti jelentőségéről azok a kísérletek, amelyeket más szerzők, köztük Aristeides Quintilianus ismertetnek. Ezek nem a monochord használatán, hanem részben többhúrú hangszerek (így az Aristeides által leírt helikón) alkalmazásán, részben pedig különböző súlyokkal kifeszített húrok hangjainak egymáshoz viszonyításán alapulnak. Az egyetlen húron való proporcióanalízis e hagyomány szerint a kísérleteknek kései, hangsúlyozottan befejező szakaszát jelentette. Jelképes dolog, hogy Aristeidesnél a *haldokló* Püthagorasz köti tanítványai lelkére, hogy monochordon játszanak. A legendás mester végakaratát ugyan jellegzetesen kanonikus instrukció motiválja: „Ezzel a kérésével (Püthagorasz) nyilvánvalóvá akarta tenni, hogy a zenében való tökéletesség csúcsait inkább tisztán szellemi úton, a számok révén, semmint érzékileg, a hallás által érhetjük el."[19] A monochord állítólagos „tisztán szellemi" zenéjét azonban Aristeides szerint is megelőzte a hangmagasságok érzékletes viszonyításának gyakorlata. E tradíció a legpregnánsabban azután Boëthiusnál kap megfogalmazást. Az ő Püthagorasza egyszerűen egy kovácsműhelyben figyel fel először a különböző súlyú kalapácsok ütései nyomán keletkező hangok összhangzására.

Mindebből kitűnik, hogy a püthagoreus zenefilozófia lényegét lehetetlenség megérteni mindaddig, míg fel nem ismerjük a benne kifejeződő nézetek fokozatosan előrehaladó átstrukturálódását, egyáltalán: az iskola világnézeti alapállásának történeti változásait. A korai és a kései püthagoreus álláspont között, ha nem is tátong akkora szakadék, mint amekkorát egyes filológusok feltételeznek,[20] a nézetek minden folytonossága ellenére a mágikus zenefelfogás irracionális elemeinek leküzdését célzó, a magasságilag tagolt hangrendszer *logoszát* (a szónak eredeti értelmében: *arányait*, egyszersmind *belső logikai jelentésrendjét)* kutató zenematematika fokozatosan visszafejlődött: eredeti funkcióját megváltoztatva misztikus spekulációkká züllött.

E metamorfózis csírái már a kiindulási pontban adottak. A püthagoreus zenefilozófia belsőleg ellentmondásos világnézeti talajon áll. Ontológiailag ez az ellentmondás a zene és a kozmosz törvényszerűségeinek feltétlen azonosításából, a zenei rend és a kozmikus világrend differenciálatlan együttszemléléséből következik. Mert ami az ión természetfilozófia nagyságát alkotja, a természet anyagi archéjának keresése, *önmagában* még nem elégséges alap a művészet sajátos esztétikai törvényszerűségének adekvát megismeréséhez. A fizikai akusztika a zene jelentésrendjének *természeti alapjait* világítja meg. A hangrendszer szerkezetelemzése, így a hangköz- és a konszonanciaprobléma megoldása elképzelhetetlen, ha homályban marad a mindenkor viszonyítást involváló hangminőség mennyiségi-proporcionális oldala. Nem kétséges, hogy

[19] Aristeides Quintilianus: Id. mű 311. o.
[20] Erich Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle 1923. 30. o.

a püthagoreusok e téren valóban korszakalkotó elméleti teljesítményt nyújtottak. Másrészt azonban a *zeneesztétikai* analízis egy ponton szükségképpen elakad, ha megreked a (matematikailag formulázott) természettörvények vizsgálatának síkján. A társadalmi közvetítettséget kiiktató, közvetlenül a természetbe projiciált hangrendszer elmerevíti, statikussá és konzervatívvá teszi magát az esztétikai orientációt, eldologiasítja a jelentésrend társadalmi objektivitását. Már utaltunk arra, hogy a püthagoraszi koncepció kezdettől fogva csak három szimfon létét akceptálta; a kommentárirodalom pedig ezt a természetelvű konszonanciafelfogást már félig vagy teljesen misztikus metafizikai gondolatmenetekkel igyekezett örök igazsággá rögzíteni: Aristeides Quintilianus a „világegyetem triadikus szerkezetére", a legtöbb kései püthagoreus a „szent tetraktiszra" (a 10-es számra, mint a szimfon-proporciókban szereplő, Platón *Tiamiosza* szerint „abszolút ideális" számok — 1, 2, 3, 4 — összegére), végül a bolygók mozgásában érvényesülő örök „szférikus harmóniára" hivatkozik. Ez a konzervatív irányzat, mint még látni fogjuk, Platónnál tetőzik, s elvezet magának a dallam- és ritmusszerkezetnek, a legtágabb értelemben vett *nomos*znak megváltoztathatatlan kozmikus törvényszerűséggé merevítéséhez, az élő zenei gyakorlat doktriner rendszabályozásához.

Zene és természet azonosításából azonban bizonyos naiv materialista következtetések is adódtak. Ha a szférák harmóniájával kapcsolatos fantasztikus spekulációk egyfajta világzene, *musica mundana* feltételezésén alapultak, akkor ezt a korai püthagoreusoknál, elsősorban a krotosi orvos Alkmaionnál megelőzte a *musica humana* képzete. Eszerint az emberi szervezet, a lélek is ellentétes erők egyensúlyát tükröző harmónia. Az egészségben éppen ez az összhang fejeződik ki, míg a betegség az esztelen túlzás és a mérték elvesztésének megnyilvánulása. Ebből következik a további fejlődés számára messzire mutató konklúzió: a zene hallgatásakor hasonló hat a hasonlóra; innen a zene keltette mély hatás és innen a lélek zenei befolyásolásának lehetősége. A zene pszichikai-esztétikai hatékonyságának ilyen elképzelése félúton van az ősi zenemágia és az arisztotelészi katharzis-elmélet között. Az idevágó Püthagoraszlegendák — például Boëthiusnál a fríg jellegű dallam hatására őrjöngő ifjú meggyógyítása spondeusokban tartott dallal[21] — formailag még közvetlenül kapcsolódnak a zene gyógyító, „szelleműző" és megtisztító hatalmára vonatkozó mágikus elképzelésekhez. Ami viszont új és előremutató bennük, az a szerkezetileg eltérő dallamok *különböző* pszichikai-etikai effektivitásának felismerése. Ilyen módon a musica humana feltételezése a később kibontakozó *éthoszelmélet* útját egyengeti még akkor is, ha csupán a lélek harmonikus rendjének deklarálására korlátozódik, s a tulajdonképpeni élő és valóban megszólaltatott zenével, a *musica instrumentalis*-szal csupán elvont általánosságban tart kapcsolatot.

Ez utóbbi mozzanat, zeneelmélet és zenei gyakorlat elkülönülése természetesen nem kerülheti el a figyelmünket. Sajátos ellentmondás forrása az a körülmény, hogy a hangrendszer epochális jelentőségű szerkezetelemzése a püthagoreizmusban mindvégig távol marad a zenei gyakorlat bárminő vizsgálatától. Schäfke igen helyesen hangsúlyozza, hogy a zene matematizáló noetikája lényegében intellektuális viszonyt jelent a zenéhez, és programatiku-

[21] Hans Joachim Moser: *Dokumente der Musikgeschichte. Ein Quellen-Lesebuch.* Wien 1954. 23—24. o.

san megveti a zenélés valóságos társadalmi gyakorlatát.[22] A monochordja fölé hajló Püthagorasz jelképes alakja jól szemlélteti ezt a sajátosan aszketikus zenefelfogást. Ezen a ponton új összefüggésben jelenik meg előttünk a püthagoreizmus ismeretelméleti alapállása.

A musica mundana és a musica humana kultusza mögött ugyanis az érzéki megismerés, az aiszthezisz diszkreditálása áll. Már utaltunk a kanonikusok és harmonikusok ellentétének gnoszeológiai gyökereire: a hallási észlelés eltérő értékelésére. Ez az ellentét már a püthagoreus alapkoncepciók mélyén is ott lappang, jóllehet aiszthezisz és logosz ellentétbe helyezése csak később, Philolaosznál, majd a késői Platón-művekben kap elveiben egységes ismeretelméleti megalapozást. A musica mundana egyik alapfogalmát, a szférák harmóniáját ontológiai vonatkozásban említettük az imént. A püthagoreus elképzelése szerint a bolygók — mint minden mozgó test — az éterhez súrlódva hangot keltenek; mivel pedig az egyes bolygók pályasugarai — úgymond — megfelelnek a konszonanciát adó húrok hosszának, azért az égitestek forgása létrehozza a szférák harmóniáját. A szférikus harmónia tehát zene, de az emberi fül számára eleve hozzáférhetetlen, pusztán intellektuálisan felfogható és élvezhető „világzene". Innen csak egy lépés annak a gnoszeológiai következtetésnek levonása, hogy a zene aritmetikai tökéletessége annál szeplőtlenebb, minél inkább túl van a hallhatóságon, minél inkább a tisztán intellektuális élvezet tárgya. Aristeides az aritmetikai zenemagyarázat immanens nehézségeire (például az oktáv hangköz egyenlő részekre osztásának lehetetlensége, a kvintkör fogyatékos zártsága és a komma kikerülhetetlensége) utalva jellegzetesen platonizáló módon kijelenti: a hangrendszer nem képes arra, hogy tökéletes formában vegye fel és valósítsa meg az ideális számokat, a szám isteni tisztasága tehát nem inkorporálódik maradéktalanul a földi, a hallható zenében. Ilyen alapon a zenei gyakorlat eleve alacsonyabb rendű, mint a zene elvont matematikai rendjének filozófiai-kontemplatív tudatosítása. A püthagoreus zenefilozófia végül is abban a paradoxonban csúcsosodik ki, hogy a zenei aritmetikai szemlélete szükségképpen megsemmisíti önnön tárgyát, a hallható zenét.

Itt találkozunk először a tudománytörténeti fejlődés sajátos egyenlőtlenségével: míg az érzéki megismerés közvetlenségén túljutó természetfilozófia — Thalésztől és Hérakleitosztól Démokritoszig és Arisztotelészig — eljut a természet törvényszerűségeinek demitologizált feltárásához, addig a művészetszemlélet számára ez a dezantropomorf ismeretelméleti alapállás korántsem elégséges az esztétikai tükrözés lényegi tartalmának megragadására. Gondoljunk Xenophanész Homérosz- és Hésziodosz-bírálatára vagy a görög atlétákat dicsőítő nomosz elleni fellépésére. A mágikus zenemagyarázat racionális leküzdése az esztétikai mimézis tudatosításához éppúgy elvezethet, mint a zene társadalmi objektivitásának, valóságtükröző funkciójának és történetileg kialakult jelentésrendszerének idealista-misztikus tagadásához.

Még egyszer hangsúlyozzuk: ismeretelméleti szempontból itt csupán az ellentétes világnézeti fejlődés *lehetőségeiről* beszélhetünk. A püthagoreus zenefilozófia további fejlődését, korszakos felfedezéseinek sorsát végső soron szociális alapjainak konkrét alakulása határozza meg.

Sajnos azonban ezeket a társadalmi alapokat még Thomson említett kutatásai után sem ismerjük kielégítő pontossággal. Máig sem tisztázott meg-

[22] Schäfke: Id mű 88. s köv. o.

nyugtató módon, hogy a harmóniatan legelső kidolgozói, akik Thomson szerint a dél-itáliai görög gyarmatvárosok középréteg-érdekeinek tudatosítására, mindenekelőtt a kereskedő-osztály jellegzetes ideológiai szükségleteinek kielégítésére vállalkoztak, hogyan váltak egyfajta aszketikus alapkaraktert mutató etika és esztétika megfogalmazóivá, az archaikus korban már ismert mértékelv tipikusan konzervatív interpretátoraivá, végül pedig apollonikus-orfikus kultuszon alapuló titkos szekták megalapítóivá. A megoldást az adná, ha pontosan ismernők azokat a politikai földrengéseket, amelyek az i. e. VI. század végén, az V. század első felében átformálták a nagygörögországi poliszok társadalmi arculatát és végül politikai hatalomhoz juttatták a klasszikus korszak demokráciáját. Az viszont történeti tudásunk jelenlegi fokán is bizonyítottnak látszik, hogy a püthagoreus szekták igen hamar az oppozícióba szorult arisztokrata rétegek világszemléletét tették magukévá. Minden bizonnyal innen etikájuk aszketikus értékrendje, és ez a pozíció adhat magyarázatot a művészeti gyakorlattól való — feltehetően fokozatos — elidegenülésükre is. Azok a reggeli és esti, félig kultikus, félig pszichoterapikus közös énekgyakorlatok, amelyekről Boëthius tudósít, hangsúlyozottan ezoterikus zenei gyakorlatra vallanak.[23] Ezzel szemben a nemzetségi társadalom bomlása — mint erre Maróthy János rámutat —, ha át is alakította az archaikus korszak görög népzenéjét, ennek sem összművészet jellegét, sem közösségi alapkarakterét nem semmisítette meg.[24] A muziké virágzása az antik poliszokban előfeltételezte a művészeti nyilvánosságot, a szó szűkebb (kultikus) és tágabb értelmében vett nomosz szüntelen átalakulását, életteljességet tükröző változatgazdagságát, a tradicionális jelentésrendszer és az alakító-változtató zenei gyakorlat eleven egységét és kölcsönhatását, egyszóval az egyén viszonylagos erkölcsi autonómiáját megteremtő poliszközösség kultúrájának egészséges vérkeringését. S itt a görög zeneelmélet nagy útelágazása. Miközben a poliszdemokrácia zenekultúrája elméletileg és gyakorlatilag tovább fejleszti a püthagoreus hagyaték valódi értékeit, maga a zenematematika — arisztokrata ideológiai átértelmezése után — elvont spekulációkba fullad.

Teljesebb képet kapunk e kétirányú fejlődés társadalmi meghatározottságáról, ha pillantást vetünk a püthagoreus zenemagyarázat keleti forrásvidékeire, az ókori zeneesztétika keleti típusú rendszereinek a görögökétől eltérő alakulására. A megegyező vonásokra már utaltunk. A hangrendszer szerkezetelemzése olyan törekvés, amely a legszorosabb közösséget teremti meg a korai görög esztétika és az egyiptomi, babilóniai, indiai és kínai zenefilozófiai gondolkodás között. Mivel mind a keleti, mind az antik típusú zenematematika a természetileg adott alaptörvényszerűségek megállapítására irányul, nem meglepő, hogy az egymással sem közvetlen, sem közvetett érintkezésbe nem jutó rendszerek mégis sokszor egészen szoros egyezéseket mutatnak. A kvintrendszer például fő vonásaiban megegyező módon jelenik meg az őskori Kínában és az ógörög poliszokban; a zenei *nomosz* antik elvének szinte szó szerint megfelel a szabályozott *lü* kínai elmélete stb. És mégis, ahogyan a rabszolgatartó társadalom keleti és antik formái között lényeges különbség alakult ki, úgy a zenei gyakorlatban és az ezt közvetve tükröző zeneelméletben is kimutathatók az elkülönülés tendenciái.

Csupán az ókori Kína zenefilozófiájára utalunk, ahogyan az már a Csoukorszak teoretikusainál megjelenik. Közismert, hogy a kínai zeneesztétikát

[23] Moser: Id. mű 24. o.

[24] Maróthy János: *Az európai népdal születése.* Bp. 1960. 76—77. o.

kezdettől fogva a legszigorúbb szabályozottság eszméje jellemzi. A merev kanonizációra való törekvés egész sor kérdésben közvetlenül előlegezi a püthagoreizmust. Az elmélet, a rendszeralkotás hangsúlyai azonban korántsem azonosak. Míg a korai püthagoreizmus a hangrendszer matematikai szerkezetelemzését állítja a figyelem középpontjába, a kínai zenefilozófiát mindenekelőtt az alaphang feltétlen rögzítése foglalkoztatja. Emellett az argumentáció is eltéréseket mutat: az ókori kínai zeneelmélet kevésbé tudott elszakadni a mágikus képzetektől, érvelésmódja legtöbbször a mítikus eredetelmélet színvonalán maradt. A *Tavasz és ősz* c. könyv szerzője, Lü Pu-wej például a következő leírását adja az alapvető lü-rendszer felfedezésének: Huang-ti mítikus császár, „a sárga föld ura", megparancsolta zenemesterének, a tudós Ling Lunnak, hogy sípokból álló hangszert készítsen. Miután a zenemester egy gondosan kiválasztott bambuszból elkészítette a hangszert, belefújt és ezt mondta: „Jól hangzik!" A hang pontosan megegyezett saját, szenvedélyektől mentes beszédhangjával, ugyanakkor összhangzott a nem messze eredő Hoang-ho zúgásával. Mialatt Ling Lun e jelenség hatására „belső szemlélődésbe merült", párjával együtt megjelent neki az égi főnix. A két csodamadár hat-hat hangot énekelt: hat férfias (jang) és hat nőies (jin) hangot. A legelső jang-hang ismét megegyezett a folyó hangjával. A zenemester ekkor megértette a tizenkét hang törvényszerű viszonyát egymáshoz, a két főnixmadár hangjainak mintájára tizenkét bambuszsípot faragott, s így tért vissza császárához. Tanácsára Huang-ti tizenkét harangot öntetett, és szent normákká avatta hangjukat. A legelső harangot, lévén a sárga az érett gabona szent színe, „sárga harangnak" (huang csung) nevezték, és minden létező zene megváltoztathatatlan alaphangjául kanonizálták.[25] A sárga harang hangja azonosult a császári hatalom örökkévalóságának képzetével. A *Ji-king* közismert gondolatai a zenei rend és az államrend feltétlen egységéről, közvetlenül kapcsolódnak az abszolút hangmagasság rögzítésének ehhez a félig mágikus, félig matematikai képletéhez. „A politikai lázadások korszakában változnak a szokások és szertartások. A zene ilyenkor illetlenné válik. A szomorú hangokból hiányzik a fennköltség, a vidámakból a nyugalom . . . Ez a zene felkavarja, szétforgácsolja az erőket, s megsérti a harmónia törvényeit. Ezért a bölcs ember megveti az ilyen zenét . . ."[26] Zene és állampolitika ilyen összefüggését aforisztikus tömörséggel fejezte ki Konfucius: „Ha meg akarjátok tudni, hogy rendezettek-e egy ország kormányzati viszonyai, s erkölcse tiszta-e, akkor hallgassátok meg zenéjét."[27]

A szabályozott hangolásra való törekvés természetesen a legelső nagy zenekultúrák mindegyikét jellemző sajátosság. A 12 lü elmélete azonban sokkal több, mint sípméretek gyakorlatias célokat szolgáló definiálása és kodifikálása. A hangmagasság-rögzítés itt szélsőséges formában, az abszolút hangmagasság kánonjaként jelentkezik, megőrzi a nemzetiségi társadalom mágikus-kultikus gondolkodásmódjának lényeges elemeit, s ugyanakkor a császári hatalmat reprezentáló alaphang kultuszával az öntözéses gazdálkodáson alapuló patriarchális despotizmus apologetikájának szerepét tölti be. A Ling Lun-féle hangolásmód keletkezésének leírása egyedülállóan szemléletes képet ad a mágikus és a matematikai zenefelfogás ősi kínai szimbiózisáról, s úgyszólván önmaga

[25] Hermann Pfrogner: *Die Zwölfordung der Töne*. Zürich—Leipzig—Wien 1963 68. s köv. o.

[26] Idézi: Snejerszon: *Kína zenekultúrája*. Bp. 1954. 43. o.

[27] Moser: Id. mű 14. o.

desiffrírozza saját ideológiai tartalmát. A zeneelmélet itt a mozdulatlannak tűnő földi öröklét, egyfajta kozmikus konzervativizmus szuggesztív kifejezéseként áll előttünk.

Az éthosz jelentésrendje

Az antik polisz erkölcsi-esztétikai ideálja más talajon fogamzott meg. Lényeges tartalmi elemként magába foglalja ugyan a racionális mérték és a proporcionáltság mozzanatát, de a kánon-elvet antropomorf módon elasztikussá és mozgalmassá teszi, a szó legteljesebb értelmében humanizálja. A legpregnánsabb példa erre a képzőművészeti kánon klasszikus görög értelmezése. Már az antikvitásban tudták és értékelték, hogy Polükleitosz, a legelső plasztikai proporciótan megteremtője, más műveiben maga is eltért a Dorüphorosz alakjából absztrahált arányrendszertől; Vitruvius pedig a jellegzetesen hellén esztétikai gondolkodást követi, amikor a dór, az ión és a korinthoszi oszloprend látszólag elvont aritmetikája mögött megláttatja az architektonikus struktúrákból sem hiányzó *homo mensurát*, a zömök férfitest, a göndör hajú női alak és karcsú leánytest emberi mértékeit. Így kap a „mindennek mértéke az ember" prótagoraszi elve esztétikai értelmet.

A merev kanonizációt feloldó humánus mérték-elv azonban csak a polisz-demokrácia győzelmével, az egyén viszonylagos autonómiájának esztétikai vetületeként juthatott maradéktalanul érvényre. A püthagoreizmus harmóniatana átmeneti állomás az esztétikai ideál fejlődésének ezen a felfelé ívelő útján. Innen az egység és a különbözőség, amely az ókori Kelet zeneelméleteihez köti és tőlük elválasztja.

Milyen társadalmi talajon jött létre az esztétikai ideál alakulásának ez a kétféle ágazása? Marx és Engels elemzései az ősi patriarchális faluközösség történeti sorsáról megadják a kulcsot a keleti és az antik görög fejlődés egymástól eltérő irányvonalának megértéséhez. A fejlődés legáltalánosabb alapja természetesen azonos: itt is, ott is a rabszolgatartó társadalom. Keleten azonban, mutat rá Marx, nem alakulhatott ki a föld magántulajdona; az öntözéses gazdálkodás megszervezésére a faluközösségi parasztság adóztatásán nyugvó erős despotikus birodalmak jöttek létre, amelyek sok vonatkozásban konzerválták a patriarchális tulajdonviszonyokat, minimálisra korlátozták a „közösség köldökzsinórjáról" még le nem szakadt egyén tevékenységének mozgásterét, s mindennek ideologikus reflexeként a vallást tették a társadalmi tudat uralkodó formájává. Az antik görög városállamokban ezzel szemben gyors ütemű a nemzetségi társadalom bomlása, a faluközösség széthullása; a termelőerők és a csere magasabb színvonala maga után vonja az árutermelésen nyugvó rabszolgatartást, a kereskedelem gyors felvirágzását, a nemzetségi arisztokrácia uralmának megtörését, a szabad kistermelők, a démosz politikai győzelmét. Engels ezért hangsúlyozza, hogy a hellének rabszolgatartó demokráciája Kelet despotikus államainál sokkal fejlettebb államformát teremtett meg: demokratikus köztársaságot. A történeti mozgásnak ezen a hullámán emelkedik magasra az ógörög művelődés, válik tudatossá a tudomány szabadságharca a mágia és a vallásos mitológia ellen; világtörténelmileg most jönnek létre először a társadalmi feltételek a polisz közösségével öntudatos módon azonosuló személyiség totalitásának kibontakozásához.

Az ókori társadalomfejlődés e klasszikus útja azonban mindvégig a rabszolgatartáson alapul, s viszonylag rövid virágkor után, amikor az áruter-

melés és a kereskedelem felbomlasztja a poliszközösséget éltető viszonylagos vagyonegyenlőséget, maga is hamarosan zsákutcává válik, a további társadalmi fejlődés számára elzárul. Summum ius summa iniuria. Az athéni rabszolgatartó demokrácia világtörténelmileg egyedülálló klasszicitását ugyanaz a különös gazdasági alap teremtette meg, amelyen szükségképpen tönkre kellett mennie. Felvirágzásában és hanyatlásában egyaránt így vált egyszeri és hasonlíthatatlan történeti jelenséggé.

Itt természetesen még vázlatosan sem foglalkozhatunk azokkal a kulturális kihatásokkal, amelyek a görög és a keleti fejlődés fő vonalának sajátosságaiból következnek. Csupán egyetlen kérdéskört szeretnénk érinteni: a zeneművészet fejlődése szempontjából különösen létfontosságú *nyilvánosság* problematikáját. A zenekultúra *tömegessége* természetesen nem antik sajátosság: az alapvető dallamképleteknek és a belőlük kinőtt változatoknak az a buja vegetációja, amelyben az ősi keleti „magaskultúrák" egyik leglényegesebb vonását kell látnunk, elképzelhetetlen „a közösség roppant összetartó ereje nélkül" (Szabolcsi Bence).[28] A makám-elven alapuló zenei gyakorlat azonban nem emeli — és, mint láttuk, nem emelheti — az esztétikai tudatosság színvonalára a demokratikus közéletben relatív autonómiával rendelkező egyén aktivitásának elvét, a zenei alapgondolat, a *nomosz*[29] par excellence társadalmi-erkölcsi tartalmasságát, a *nomosz* és *phüzisz* viszonylagos ellentétét. A *nomosz* kétségkívül a görög zene keleti előtörténetére, nevezetesen ősi makám-oldalára utal: kultikus jellegű, rögzített szerkezetű dallammodell volt. Platón az archaikus kor iránti nosztalgiával jellemezte az ősi nomosznak ezt a személytelen objektivitását: „A régi törvények korában a nép nem volt úr és parancsoló semmi tekintetben, hanem bizonyos tekintetben önként szolgált a törvényeknek . . . A nomoszokat . . . ugyanazon névvel nevezték, mint a törvényeket, mintha a zene is a törvény egy neme volna . . ."[30] Az egyes változatok azonban már a legrégibb tradíció szerint is hamarosan egyes szerzők egyéni kompozícióivá váltak, a műalkotás zenei jellegét és szövegszerű tartalmát is kifejező specifikus elnevezésekkel (vö. Olümposz auloszra írt, az egyes istenalakokról elnevezett nomoszait, Szakadasz Nomosz Püthikoszát, a Pallas Athéné által „feltalált" és Midasz auloszjátékos által sajátosan „variált" Nomosz Polükephaloszt[31] stb.). A közösségi jelleg itt a tudatosan megkomponált; esztétikailag-etikailag kibontakoztatott és jellegzetessé tett egyéni változatban — és nem csupán a személytelen variációsösztön spontán termékeiben — él tovább. Még messzebb megy a személyes jelleg érvényesítésében a nomosz-költészetet fokozatosan felváltó choreia, különösen a himnikus kardal, majd a görög tragédia alapjává vált dithürambosz. A Periklész-kori Athén tragédiaköltészetében a dithürambosz már mimikus-mimétikus tartalmakat fejez ki, végül pedig a polisz-demokrácia légkörében, a kulturális élet páratlan fellendülését bizto-

[28] Szabolcsi: Id. mű 18. o.

[29] Külön filológiai tanulmányt érdemelne a *nomosz*-fogalom teljes élettörténete. Eredetileg a legelő közös használatát jelenti, tehát azt a sajátos „osztályrészt" és „szokást", amelyet — szemben az ősi moirával — már az emberi *törvény* szentesít. (Vö. Thomson: Id. mű. 59. o.) Később állandósul ez a jelentéstartalom. A szofista Hippias már határozott különbséget tesz *phüszisz* (készen kapott természettörvény) és *nomosz* (emberalkotta társadalmi törvény) között. A nomosz zeneesztétikai fogalma — csakúgy, mint a többi zenei szakkifejezés: a harmónia, a ritmus stb. — ilyen módon egyetemes valóságkategóriából differenciálódott önálló tartalmú terminus technicusszá.

[30] *Törvények.* III. könyv. 700. *Összes művei.* II. köt. 733. o.

[31] Lásd Pindarosz 12. püthiai ódáját.

sító nyilvánosság talaján tudatosul a muziké egyest és általánost, személyest és közösségit egybekapcsoló társadalmi jellege, demitologizált emberi éthosztartalma és etikai-katartikus hatása.

A poliszdemokrácia dekadenciája azután szükségszerű módon felbomlasztja a kulturális élet nyilvánosságát, s ez nemcsak a klasszikus korszak drámaköltészetének további sorsát dönti el, hanem közvetlenül érzékelhető módon tükröződik az V. század újszerű zeneművészetében is. Mindenekelőtt felbomlik az ősi összművészet, most először megjelenik az ősi muziké bomlásának sajátos terméke, az önállósuló zeneművészet. Philoxenosz „új dithürambosza" pontosan jelzi ezt a fejlődéstendenciát, amikor az ének és zene hagyományos viszonyát az utóbbi javára megfordítja. A keleti eredetű „barbár" aulosz inváziója most már együtt jár a hangszerjáték technikájának átalakulásával; az „újítók" nemcsak a kithara húrjainak számát szaporítják, hanem egyre szabadabb módon élnek a dallami és ritmikus kifejezés eszközeivel. S miközben a személyiség erkölcsi autonómiájának elvét felváltva az egyén végletessé váló önkiélésének elmélete és gyakorlata, a zenei mimézis társadalmi funkciója is módosul: a közösségi éthosztartalmakat fokozatosan háttérbe szorítja az egyeduralkodóvá váló szubjektivisztikus élvezet-elv.

Ebben az egyszerre társadalomtörténeti és zenetörténeti összefüggésben semmi kétségünk nem maradhat afelől, hogy a klasszikus görög zeneesztétika gondolati magva, legsajátosabb elméleti irányvonala: a zene éthosz-elmélete. E felismerésben nincs semmi új; Abert alapvető kutatásai óta általánosan elismert igazság, hogy az éthosz az antik zenefilozófia legfőbb kategóriája.[32] A szellemtörténeti idealizmus azonban merev sémává változtatta ezt a kategóriát. Schäfke — habár nagyszabású történeti monográfiájában helyenkint maga is hajlik bizonyos szellemtörténeti konstrukciók kiépítésére — jó szemmel figyelte meg, hogy már Abertnél elmosódik a keleti eredetű zenei „noétika" és a sui generis hellén éthoszelmélet különbsége.[33] Még inkább szembeötlő ez az irányzat az ókori zenei gyakorlat egyébként kitűnő történészénél, Curt Sachsnál. Monográfiáiban[34] joggal hangsúlyozza, hogy az éthoszelmélet gyökereit Keleten kell keresnünk, ámde adós marad a kategória antik hellén specifikumainak elemzésével. Az alaphiba itt már az éthosz fogalmának szellemtörténeti túlfeszítése.

Éppen ezért szükséges a pontos történeti lokalizálás. A zenei éthosz elmélete a Periklész kori Athén jellegzetes zeneesztétikájaként jelent meg. Felvirágzása egybeesik az athéni démosz győzelmének megszilárdulásával; az i. e. 411-ben végrehajtott oligarchia államcsíny megrendíti társadalmi-politikai alapjait, mikor pedig 403-ban visszaállítják a demokráciát, már nem képes megtartani a régi eleven kontaktust az egykorú zenei gyakorlattal, s csak Arisztotelész és Arisztoxenosz műveiben kap nagyszabású, de reflexív-visszatekintő jellegű rendszeres összefoglalást. A hellenizmus korának ún. „zenei szkepszise" nem más, mint a klasszikus éthoszelmélet végső bomlása.

[32] Hermann Abert: *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik. Ein Beitrag zur Musikästhetik des klassischen Altertums.* 1899.; és *Der gegenwärtige Stand der Forschung über antike Musik.* (Jahrbuch der Musikbibliothek Peters. 1922.)

[33] Abert: *Die Lehre* . . . 94. o.

[34] Curt Sachs: *Musik des Altertums.* (Jedermanns Bücherei). Leipzig 1924.; és *Die Musik der Antike.* (Handbuch der Musikwissenschaften; herausgegeben von Ernst Bücken.) Wildpark—Potsdam 1928.

Amikor Abert nyomán leíró egymásmellettiségben tárgyalják a görög zeneelmélet két, illetve négy irányzatát,[35] akkor éppen a legfontosabb mozzanat sikkad el: az éthoszelmélet történeti helyhez és korhoz kötöttsége, társadalmi meghatározottsága. Elég, ha most a későbbieket előlegezve csupán az Abert által formalistának nevezett és az éthoszelmélettel szembeállított irányzatra utalunk. A klasszikus zenefilozófia hellenisztikus bírálata, az éthosz kategóriájának elutasítása a künikusoknál, a Hibeh-papirusz ismeretlen szerzőjénél stb. nem annyira ontológiailag megalapozott, világnézetileg tudatos formalizmust jelent, mint inkább ama zenei válságtudat feloldhatatlanságának nyílt elismerését, amely az antik poliszközösség felbomlásával jelent meg a görög zenei életben. Mindennek részletes elemzésére még visszatérünk.

Hol találkozunk mármost a zene éthosztartalmának, közösségi-erkölcsi eszmeiségének első hiteles megfogalmazásával? Az antik hagyomány csakúgy, mint a modern filológiai rekonstrukciók az athéni *Damón* személyére irányítják figyelmünket. Zenepedagógus volt, Periklész és Szókratész zenetanára, aki Platóntól a kései antikvitásig szinte egyedülálló szaktekintélynek számított; gyakran politikai és filozófiai kérdésekben is hivatkoznak rá. Már ez is mutatja, hogy annak a kivételes korszaknak szülötte, amely még nem tekinti megvetett banauziának a zenei technét, és az államvezetés dolgaiban is szóhoz juttatja az aktív muzsikust. A hagyomány szerint felfogását abban a — talán fiktív — beszédében foglalta össze, amelyet az areopagosz tagjaihoz intézett. Mindenekelőtt a zene politikai-szociálpedagógiai jelentőségét igyekezett tudatosítani. Érvelése külön iskolát teremtett: arra hivatkozott, hogy a különböző ritmusok és dallamok különböző hatást váltanak ki az emberi lélekből. Kapcsolata a valóságos zenei gyakorlattal mindenekelőtt abban jutott kifejezésre, hogy a muzsikét nem püthagoreus módon, elvont hangrendszernek formájában elemzi, hanem eredeti görög összművészetként, amelyben a sajátos zenei elemek mindenkor a vers szövegéhez kapcsolódnak. Platón *Állam*ában Szókratész ebben az értelemben tartja fontosnak a Damónnal való konzultációt; tőle vár választ a vers, a ritmus és az emberi jellem kölcsönösségének kérdésére: „ugyis meg kell majd még Damónnal beszélnünk, hogy milyen versmérték illik a rabszolgalelkülethez, a dölyfhöz, az eszeveszettséghez, a többi lelki rosszasághoz, s hogy milyen ritmusokat kell meghagynunk az ezekkel ellentétes jellemű embereknek . . . Úgysem könnyű ezt elemezni."[36]

A muzikében rejlő éthosztartalom felismerése vezeti el Damónt a zenei paideia gondolatához. A zene megválasztásával tudatosan formálhatjuk a személyiséget — ez a damóni koncepció legfontosabb, legelőremutatóbb eleme. A zenei szép itt közvetlen egységet alkot a zenei jóval. Innen következik a zene elsődlegesen politikai jelentősége, melyet az említett beszéd deklarál. Az állam számára ugyanis nem lehet közömbös, hogy milyen emberi magatartástípus, milyen éthosz és stílus fejeződik ki a muziké különböző formáiban. Ha pedig a zenei paideia lényegében nem más, mint állampolgárrá nevelés, a közösség etikai tartalmaival való azonosulás kimunkálása, akkor érthető, miért tartja Damón szükségesnek a nevelés során felhasznált zeneművek gondos megválogatását. A poliszközösség védelmét szolgálta volna minden bizonnyal az a

[35] Korai munkájában Abert az etikai és az ún. formalista irányzat között tett különbséget; 1922-ben megjelent tanulmányában viszont már négy alapvető tendenciát határolt el egymástól: a Püthagorasz-iskola kanonikus, az Arisztoxenos-iskola harmonikus, az etikai és a formalista koncepciót.

[36] *Az állam*. III. könyv. 400. I. köt. Id. kiad. 846—847. o.

poliszállampolgári öntudat-sugallta elképzelés, amelyet Platón is helyeslően idéz: „mert a zenei nevelés formájának újító megváltoztatásától óvakodnunk kell: ezzel mindent kockára teszünk; hiszen a zenei nevelés módszereihez senki sem nyúlhat anélkül, hogy a legalapvetőbb állami törvényeket is ne érintse — ezt tanítja Damón, és ezt vallom én is."[37]

Schäfke tehát nem ok nélkül feltételezi, hogy Damón egyfajta „összehasonlító zenekritika" képviselője az antikvitásban.[38] Az éthoszelmélet lényegéhez tartozik ez a „szelekciós" magatartás. Nem az egyes zenei alkotások és formaelemek önmagában vett „jellegének" leírását adta, nem „tiszta" stílus- és formajegyek rendszerező fenomenológiája volt, hanem *hermeneutika*, amelyben elsődleges szempont lehetett az etikai kritériumokat alapul vevő differenciálás, összehasonlítás és értékelés, a különbségtétel a személyiségalakítás szempontjából hasznos és káros zenei gyakorlat között. Az éthoszelmélet polgári történészei vagy teljesen eltüntetik, vagy a pusztán fenomenológiai leírás mögött háttérbe szorítják a tudatos értékelésnek ezt a mozzanatát. Nem ritka az interpretációnak az a módja sem, amely a kommentárirodalom egyes közléseinél megrekedve a „férfias-nőies", fiziológiai-pszichikai ellentétekre redukálja a hermeneutikus összehasonlítás és differenciálás világnézeti alapját és etikai kritériumait. A történeti materialista elemzés fényében viszont kiderül, hogy az éthosz zeneesztétikai kategóriaként az athéni poliszdemokrácia talaján jelent meg; s eredeti formájában maga is a poliszközösség ideológiájának szerves része volt. Az éthoszelmélet történeti nagysága éppen abban rejlik, hogy a görög polisz belső egységére, demokratikus közéletének nyilvánosságára apellálva tudott eljutni a zene etikai tartalmasságának, társadalmiságának és valóságtükröző jelentésrendjének deklarálásához. Ezért lehetett az első nagyszabású kísérlet az esztétika történetében a zene társadalmi-etikai jelentéstanának kidolgozására.

Innen válik érthetővé a Damón-iskola „összehasonlító zenekritikájának" voltaképpeni célja és alapja. Az esztétikai értékelés kritériuma itt a polisz demokratikus-közösségi erkölcsiségéhez való viszony; az a zene, formaelem, hangszer értékes, amely előmozdítja a paideidát, amely a közösségi érzés és magatartás szintjére emeli fel az egyént, hogy ez a poliszközösség belső egységét és tartalmas összeforrottságát saját világaként élvezze és tudatosítsa. A „görög-barbár" ellentét a Periklész kor számára zeneesztétikailag sem holmi üres és öntetszelgő kultúrfölény fitogtatása, hanem öntudatos differenciálás a saját és az idegen, a birtokba vett és a birtokon kívüli, az emberileg tartalmas és az erkölcsileg nem humanizált között. Az éthoszelmélet ezt a differenciálódást tárta fel és vezette következetesen végig a zenei gyakorlat reflektált filozófiai megismerése során.

Ismét hangsúlyozzuk: a muzsiké egyes formáinak ez a hermeneutikája a zene *valóságos életfolyamatait* ragadja meg. Ha tehát középpontjában a hangsorok (a szónak eredeti görög értelmében vett „harmóniák") éthosztartalmának analízise áll, akkor itt már szó sincs a püthagoreusok elvont konszonancia-kutatásairól. A hangsorok éthosztana nem az elméleti-akusztikai szem-

[37] Uo. IV. könyv. 424. — 881. o. Szabó Miklós fordítása a *muzikét* eleve a „zenei nevelés" kifejezéssel adja vissza. Szabolcsi Bence közlésében az idézett hely így hangzik: „Óvakodnunk kell attól, hogy a régi zenefajt megváltoztassuk, mert ez az egészet veszélyezteti; a zene formái seholsem változhatnak meg anélkül, hogy az állam legfontosabb törvényei is meg ne változnának." — Lásd: *Régi muzsika kertje*. Bp. 1957. 22. o.

[38] Schäfke: Id. mű. 121. s köv. o.

pontból elsődleges oktáv-szimfonból, hanem a valóságos zenei gyakorlat — az egyszerre énekes és hangszeres összművészeti gyakorlat — alapegységéből, a kvart-elven nyugvó dallamképletek lefelé haladó tetrachordiális struktúrájából indul ki, s elemzéseiben mindenkor tekintetbe veszi a „múzsai művészetek" (költészet, zene, tánc) hosszú ideig megbontatlan egységét, a muziké összművészet voltát. Egyébként a tetrachordok éthoszának vizsgálata hosszú ideig eleven tradíció marad akkor is, amikor az egynemű tetrachordok „összeragasztásából", e sajátos „szintézisből" előállnak az oktávrokonságon alapuló rendszerek, az oktávterjedelemre kiegészült hangsorok; s az önállósult zeneművészet későbbi hermeneutikája is magán viseli az egykori összművészetre visszautaló beszédintonáció és táncritmus hajdani jelentésének emléknyomait. Ezért idegen a klasszikus korszak zeneesztétikájától az a felfogás, amely üres formai tartályoknak képzeli a hangnemeket és ritmusképleteket, és a zenemű tartalma szempontjából közömbösnek vagy másodlagosnak tartja a forma és a hangszer megválasztását. Az éthosztan nem ismert tartalmatlan formát, és — legalábbis eredeti történeti alakjában — nem ismer önálló (tisztán hangszeres) zenét sem. Ez az álláspont a korábbi, püthagoreus hangrendszerontológiától éppúgy megkülönbözteti, mint az éthosz-elv hanyatlását jelző esztétikai-ismeretelméleti szkepticizmustól.

Abert óta visszatérő kérdésfeltevés: honnan nyerték a muziké egyes formái konkrét éthosztartalmukat? Mivel a részletes hermeneutika viszonylag későn, Platónnál, Arisztotelésznél és a hellenizmus muzsikus-filozófusainál jelentkezik, kezdeti forrásainak és keletkezéstörténetének filológiai módszerrel történő rekonstruálása mindenkor csak hipotetikus eljárás lehet. Elvileg más a helyzet viszont, ha a hermeneutikát úgy tekintjük, mint egy nagy múltú gyakorlat virágkorának jelentéstani összefoglalását. Emlékeztetünk a korábban mondottakra: a legkorábbi jelentéstani modellek magában a zenei praxisban formálódtak ki és fejlődtek tovább; tudatosításuk nem az elmélet spekulatív önnemzésének terméke, hanem magukból az életfolyamatokból és a zenei tükrözésükből leszűrt absztrakció. Az egyes tetrachordok éthoszának megkülönböztetése is ezt bizonyítja. Ismeretes, hogy a tetrachordális szerkezeteket a görög zeneelmélet szerint az határolja el egymástól, hogy milyen sorrendben helyezkednek el bennük az egész és a fél hangközök. Az egész hangtávolságok mellett a fél hangköz a diatonikus *dór* tetrachordban a harmadik és a negyedik, a *frígben* a második és a harmadik, az *iónban* az első és a második hang között jelentkezik. Az ilyen értelemben vett dór harmónia Platón szerint férfias bátorságot és helytállást, a fríg békés józanságot és mérsékletet, az ión viszont akarat nélküli mámort és elpuhultságot fejez ki. A platóni interpretáció érezhetőleg dór-centrikus felfogást tükröz — ezzel a későbbiekben még részletesebben foglalkozunk. De nem lehet meglepő, hogy értékhangsúlyait más szerzők és más korok többé vagy kevésbé módosítják. Ez a jelenség ismét csak arra utal, hogy az éthoszértelmezés a társadalmi gyakorlat szerves részét képező zenei gyakorlat történeti folyamatában alakult ki és fejlődött tovább.

Az idevágó antik hagyomány legplauzibilisebb ágát kétségkívül Hérakleidész Pontikosz képviseli, aki szerint a harmóniák — mint nevük is mutatja — az egyes görög törzsek jellemét tükrözik. Semmi okunk kételkedni az egyes törzsek sajátos fejlődése során felhalmozódott karakterjegyek relatív stabilitásában. A munkamegosztás foka és jellege, a földrajzi környezettől is befolyásolt életmód, a szomszéd törzsekkel kialakult katonai és cserekapcsolatok, az anyagi

és szellemi kultúráltság szintje — mindmegannyi történeti-társadalmi tényező, amely szerepet játszott az egyes törzsek erkölcsi szokásrendszerének és szellemi profiljának viszonylagos megszilárdulásában. Mert a hangsoréthoszok ismét jelzett problémájánál maradva, az a tény például, hogy a dórok déli irányú vándorlása viszonylag későn, csak i. e. XI. században fejeződik be, s együtt jár a már letelepedett ión törzs kiszorításával, máris érthetővé teszi a dór törzskarakter harciasabb, ellenállóbb, a törzs hagyományos életmódjához inkább ragaszkodó voltát, míg a kisázsiai tengerpartra szorult iónok jellemét új tényezőként befolyásolja a gyorsan felvirágzó, fejlett tengeri kereskedelemre alapozott városi kultúra. Ez a különbség kifejezésre jut a dór és az ión költészetben is, s kulcsot ad annak megértéséhez, miért nem minden poliszban ugyanaz a műfaj játszik vezető szerepet, miért honosodik meg a líra inkább Ióniában, a dráma Athénban stb.; hogy az élet gyönyöreinek élvezetét, az ión lírizmus egyik legfőbb motívumát a dór felfogás miért tartja elpuhultságnak, nőies lágyságnak még a nemzetségi társadalom bomlása után is, és megfordítva: a dór kardal miért tűnik Ióniában inkább merevnek és ridegnek, semmint ünnepélyesen fenségesnek, s i. t.

Az összművészeti alkotás valamennyi elemének éthosza közvetlenül vagy a műfaji jellegzetességek közvetítésével magán hordozza a törzsi karakter bélyegét. Gondoljunk például a különböző verslábak, ritmusképletek közismert antik jelentésrendjére, amelynek analízise csaknem ugyanazokkal az éthoszkategóriákkal történik, mint a harmóniáé. (Például Aristeides Quintilianus retrospektív összefoglalásában a hosszú szótagok túlsúlya a ritmust fenségessé, illetve mértéktartóvá, a rövid szótagok gyakorisága viszont izgatottá, esetleg féktelenné teszi; hasonló jelentéseket hordoz a sorkezdet és -zárás ritmusképlete, a szünetek helye és időtartama stb.) Még szembeötlőbb a törzsi jelleg elhatárolása a hangszerek éthoszával kapcsolatos — még a mítikus zenemagyarázat korába visszanyúló — elképzelésekben. A III. homéroszi Hermészhimnusz például egybekapcsolja az Apollón-kultuszt és a Hermész által „feltalált" kithara zenéjét, s így megalapozta azt a sokáig fennmaradt meggyőződést, hogy a dór néptörzs e régi húroshangszere egyben az egész hellén kultúra lényegének leginkább megfelelő zeneeszköz. Ugyancsak korán tudatosul a görög kithara és a Kisázsiából származó fríg aulosz különbsége: az egyikben az erkölcsös mérséklet, a másikban a féktelen élvezetvágy kifejezőjét látják. Ilyen értelemben a kitharisztika és az auloszjáték éthoszának megkülönböztetése a poliszdemokrácia korában már ősi tradíciónak számít. Az „apollóni" kithara és a „dionüszoszi" aulosz hangzáskarakterének különválasztása azután visszahatott a harmonia-éthoszok további megszilárdítására. Ptolemaiosz ama közlésének, hogy a hangsorok és hangnemek éthosza elsősorban a hangszerek mechanikájával áll összefüggésben, minden egyoldalúsága ellenére van igazságmagva. Nem lehetetlen, hogy a három alaphangnem (a diatonikus, a kromatikus és az enharnonikus) sajátos tetrachordrendszerének kialakulásában és meghonosodásában primér módon a hangszerek hangzáskarakterének összehasonlítása játszatta a főszerepet. A Keletről „importált" aulosz például minden bizonnyal gyorsította az V. századi „új stílus" kromatikus hangnemének elterjedését. A törzsi jellegzetességek ebben az esetben indirekt módon, a jellegzetes hangszertípus közvetítésével hatottak a zenei jelentésrend stabilizációjának folyamatára.

A törzskarakter éthosz-tartalmainak feltárása azonban önmagában nem adhat feleletet arra a kérdésre, hogy miért éppen az athéni poliszdemokrácia

korában jut el kristályosodási ponthoz ez a nemzetiségi társadalom korai fokán megindult folyamat. A teljes választ csak a kifejlett éthoszelmélet részleteiben is feltárható két nagy rendszerének — a platóninak és az arisztotelészinek — konkrét filozófiai és történeti analízisétől várhatjuk.

Platón

Platón zenefelfogása két ponton kapcsolódik a Damón-iskoláéhoz. Egyrészt — talán a musica humana püthagoreus koncepciójától is befolyásolva — hangsúlyozza a muziké pszichikai-pedagógiai hatékonyságát: „. . . óriási fontossága van a zenei nevelésnek, mert a ritmus és a dallam hatolnak be legjobban a lélek belsejébe, azt hatalmas erővel megragadják, s jó rendet hozva magukkal, azt, aki helyes elvek szerint nevelkedik, rendezett lelkű emberré teszik, aki pedig nem, azt éppen ellenkezővé."[39] Másrészt a zenei paideida Platón számára is egylényegű az állampolgári öntudat kiképzésével. Az *Állam* már idézett helyén Szókratész Damónra apellál, amikor az államrend védelmében elutasítja a muziké formáinak bármiféle megváltoztatását. A platóni zeneesztétika gondolatsorai közvetlenül politikai problémákra keresnek választ; az államelmélet nemcsak külső keret, nemcsak véletlenszerű alkalom az éthosztan rendszerező kifejtésére, hanem ideológiai alap, amely nélkül értelmét veszti maga az esztétikai koncepció is.

Egy pillanatra sem kétséges, hogy zeneesztétikának és politikai elméletnek ezt az egész antikvitásban megfigyelhető, de Platónnál kiváltképpen hangsúlyozott egységét a rabszolgatartó állam erősítésének és védelmének ideológiai szükségletei hívták létre. A zene par excellence közéleti-politikai funkcióját az athéni poliszdemokrácia virágkorában működő Damón éppúgy tudatosította, mint az egyértelműen arisztokrata pozíciók védelmére vállalkozó kései püthagoreusok; és nem nehéz itt felismerni e koncepció ősi keleti elődeit és rokonait sem — elég, ha csupán a kínai zeneelmélet már említett vonásaira emlékeztetünk. Ezért felmerül a kérdés: mi a sajátosan platóni a rabszolgatartó rend apológiájaként funkcionáló államelmélet és a zene politikai-pedagógiai funkcióit tudatosító művészetelmélet ilyesfajta egymásbafonódásában?

Platón *Állama*: utópia az „ideális", a tökéletes, mert az osztályelnyomáson alapuló rendet a legtökéletesebben biztosító államról. Az utópisztikus kellés mögött azonban ott a legközvetlenebb lét: az ideális állam képzete a valóságosan adott osztályállam idealizálásából ered. Platón a rabszolgatartó rend megszilárdításának sajátos programját teremtette meg egy olyan korszakban, amikor egyre nyilvánvalóbbá vált az athéni demokrácia dekadenciája, az antik poliszt fenyegető válság. Az előzőekben már rámutattunk arra, hogy e válság ugyanazon a gazdasági alapon vált explicitté, amelyen a klasszikus virágkor létrejött: az athéni demokrácia a rabszolgatartáson alapuló kisárutermelés és kereskedelem révén jutott aránylag széles tömegbázishoz, ugyanakkor az árutermelés szüntelenül bomlasztotta azt a viszonylagos vagyonegyenlőséget, amely a demokratapárt politikai hatalmának legfőbb társadalmi alapja volt. Láttuk, hogy itt a gyökere annak az ellentmondásnak, amelyen az antik demokrácia tönkrement. Heller Ágnes az athéni polisznak ezzel a válságával hozza összefüggésbe a „Platón-tragédiát": Platón a polisz utolsó

[39] *Az állam*. III. könyv. 402. Id. kiad. 849. o.

filozófusa, aki az antik rabszolgatartó rend világtörténelmi zsákutcájában kilátástalan harcot vívott a polisz megújításáért, a viszonylagos vagyonegyenlőség körülményeit tükröző közösségi erkölcsének feltámasztásáért, s ezzel a legmagasabb színvonalon fejezte ki a korszak történeti válságtudatát.[40]

Itt kapunk kulcsot a platóni zeneesztétika nyilvánvaló ellentmondásainak megértéséhez. Lét és kellés, valóságmegismerés és utópisztikus képzelgés kettősségét, azt a sokszor emlegetett platóni kontroverziát fontos esztétikai törvényszerűségek zseniális megragadása és reális művészeti fejlődéstendenciák önkényes negligálása között csak akkor tárhatjuk fel, ha a zenefilozófus Platónról alkotott képünk a korszak ellentmondásos mozgalmainak ismeretén alapul.

A zenei paideida jelentőségét felismerő Platón a damóni kezdeményezés folytatója, mikor kritikai szemmel vizsgálja kora zenei gyakorlatát, s éppen nevelési szempontból szorgalmazza az értékes és a káros különválasztását. Az állampolgárrá válást veszélyeztető zene elleni polémiája azonban kiélezettebb, mint bárkié elődei között. A pozitív tartalmakat hordozó éthoszzenével ő állítja elsőként szembe azt az újfajta *élvezetzenét*, amely szerinte szükségképpen demoralizál, mert fellazítja és elvágja az egyént a közösséghez fűző szálakat. Az éthoszdifferenciáció most már nem korlátozódik a törzskarakterek elhatárolására, a görög és a barbár megkülönböztetésére, hanem — sokkal határozottabban, mint Damónnál — kiterjed a *közösségi* jelleget megőrző *régi* és az *individualistává* züllött *új* ellentétére.

Honnan ez a kérlelhetetlenség az új elleni polémiában? A már említett kései dialógus, a *Törvények*, az individualista erkölcsiség és kultúra bírálatát a legnyomatékosabban összekapcsolja a demokrácia, a demokratikus államforma szenvedélyes kritikájával. Miután az előzőkben már idézett helyen rámutatott arra, hogy a régi nomosz korában „a nép nem volt úr és parancsoló semmi tekintetben", mély rezignációval jellemzi a későbbi demokratikus korszakot, amelyben szerinte elhatalmasodott a zenei törvények megsértése. „Hamis nézeteket terjesztettek a zenéről, mintha az értékelésnek semmi természetes kritériuma nem rejlenék benne, hanem pusztán az élvező gyönyörködése . . . Ennek folytán a nézőközönség némából hangos lett, mintha értene múzsai dolgokban ahhoz, hogy mi a szép és mi nem; és az arisztokrácia helyett holmi semmirekellő theatrokrácia fejlődött ki . . . Így azonban a zenében kezdődött el annak a látszata, hogy mindenki mindenhez ért, és itt lépett fel először a törvénytelenség szelleme, és ezt követte nyomon a szabadság . . ."[41] Az éthoszok differenciálódásának itt tárul fel a törzskarakter-különbségeken messze túlnyúló, az állam osztályszerkezetével kapcsolatos legmélyebb társadalmi gyökere. Az élvezetzene kialakulásáért a *Törvények* Platónja egyértelműen a demokrácia nyilvánosságát, a „laikus" tömegek szerinte illetéktelen politikai és kulturális aktivitását teszi felelőssé. Ezért jelenik meg e dialógusban a múzsai nevelés eszményeként az egyiptomi művészet, amelyben „nem volt szabad új útra térni sem a festőknek sem másoknak, akik bármiféle alakzatot alkotnak, és még gondolniok sem volt szabad másra, mint az ősi formákra; és máig sem szabad sem ezekben, sem általában a múzsai művészetben. S ha utánanézel, azt fogod találni, hogy náluk a tízezer évvel ezelőtt festett, vagy

[40] Heller Ágnes: *Az arisztotelészi etika* (Kézirat.)
[41] *Törvények*. III. könyv. 700—701. Id. Kiad. 733—735. o.

faragott művek . . . a mostani alkotásoknál sem nem szebbek, sem nem rútabbak, s ugyanazon technikával készültek."[42]

Ez az esztétikai orientáció — amely mögött lehetetlen nem látni a politikai orientációt, nevezetesen az egyiptomi kasztrendszer arisztokrata eszményesítését[43] — nyit kaput a platóni esztétikában az immár teljesen misztikussá színeződő püthagorizmus előtt. A *Timaiosz* mindenekelőtt a musica humana elképzelését állítja szembe az eluralkodó élvezet-esztétikával; „mert a harmónia, melynek mozgásai a lélek bennük levő körforgásaival rokonok, annak számára, aki ésszel él a Múzsákkal, nem értelmetlen gyönyörűségekre valók — mint ahogyan most tartják —, hanem a lélek bennünk diszharmonikussá vált körforgásának rendbehozására és összhangja érdekében szövetségesül van adva a múzsák által; s a ritmust is, minthogy közülünk a legtöbbnek magatartása híjával van minden mértéknek és bájnak, ezekre segítő társul adták a Múzsák."[44] De megjelenik ebben a dialógusban a világzene késő-püthagoreus elmélete is, minden ismert matematikai-csillagászati rekvizitumával együtt (a tetraktüszből levezetett szimfón-proporciók, a szférák harmóniája stb.). Ezen a vonalon végül Platón odáig megy el, hogy ő is természettörvényekké misztifikálja a dallamszerkezet törvényszerűségeit („igenis lehetséges ilyen téren is törvényt szabni, és tartós biztonsággal megállapítani azokat a dallamokat, melyek a természettől helyeset foglalják magukban"),[45] és — mint korábban láttuk — a matematikai megismerésnél eleve alacsonyabb rendű aiszthezisszé fokozza le a hangközök és harmóniák tényleges esztétikai appercepcióját.

Az *Állam*ban a saját társadalmi alapjait desiffrírozó ideatan ad ismeretelméleti alátámasztást ennek a püthagoreus konstrukciónak. Az antik materialisták szerint anyagi archéjában egységes valóság Platónnál kettészakad materiális és ideális világra: az egyik a látszat, a másik a lényeg birodalma. A filozófushoz méltó magatartás ezért csakis az utóbbi megismerése lehet. A jelenségek világa ezért degradálódik az ember tudatát börtönző látszattá. Ámde a művészeti alkotás és befogadás éppen ebben a látszatban él. Az *Állam* Szókrateszének nem nehéz rávezetni Glaukont arra a felismerésre, hogy a művészet nem a valóságot, hanem annak látszatát utánozza. A bizonyító példát ezúttal a képzőművészet szolgáltatja: a festő nem valóságos tárgyakat ábrázol, hanem perspektívában látott és árnyékoltnak látszó tárgyakat (szkenographia és szkiographia),[46] ezért az igazság helyett szemfényvesztő módon az érzéki csalódást szolgálja. A vele szembeállított filozofikus megismerés, a gondolkodás viszont félredobja az érzéki látszatot, s a mértéket, a számolást teszi az igazság keresésének fő eszközévé. Ez az ismeretelméleti alapvetés azután eleve problematikussá teszi a művészetek létjogát az idealista államban. A másolat másolata, a műalkotás eszerint csak torzképet nyújthat az ideákról. A *Philébosz* egyedül absztrakt-geometrikus formákról és az elvontan aritmetizált harmóniarendszerről ismeri el, hogy csalódásmentes gyönyörködés tárgyai lehetnek.

[42] Uo. II. könyv. 656. 679. o.
[43] Marx: *A tőke*. I. köt. Bp. 1955. 344. o.
[44] *Timaios*. 47. B. — *Összes művei*. II. köt. Id. kiad. 556. o.
[45] *Törvények*. II. könyv. 656. Id. kiad. 679. o.
[46] Vö. *A görög művészet világa*. Összeállította Szilágyi János György. Bp. 1962. 160—161., 198. és 219. o.

Az érzéki-esztétikai megismerés illuzórikusságának végletes elutasítása megszabja a platóni művészetszemlélet fő vonalát. Ezt az utat járva csak az esztétikai élvezet jogosultságának aszketikus korlátozásához, végül pedig megtagadásához lehet eljutni. Mindamellett ilyen radikális megoldással csak a szélsőségesen püthagoreizáló dialógusok gondolatmenetében találkozunk. A polisz egységének újjáélesztéséért küzdő Platón nagyon is világosan tudta, hogy az állampolgári paideia nem nélkülözheti a művészetek személyiségformáló erejét; láttuk is, mint vélekedett a muziké evokatív hatalmáról, mely „a lélek legmélyét" hatja és alakítja át. Az ideális államba ezért nyert bebocsáttatást — ha nem is minden feltétel nélkül — a zene. A damóni irányzat azonban diametrális ellentéte az imént felvázolt püthagoreus képzőművészeti geometrizmusnak és zenei absztrakcionizmusnak. Ha *itt* a kanonikusok módján elítéli a „szemfényvesztő" aiszthetiszt, *ott* el kellett ismernie, hogy az esztétikailag appercipiált muziké az egész embert formálja. Ha *itt* a püthagoreusokkal egybehangzóan a dallam természettörvényekkel analóg nomotetikusságát hangsúlyozza, *ott* a zene elsődleges közéleti-társadalmi lényegéből indul ki, s ebből vezeti le az egyes formaelemek esztétikai jelentésrendjét, a hangsorok hangnemek, ritmusok, hangszerek stb. éthosztartalmát. Ha *itt* csak az elvont harmónia és ritmus intellektuális élvezetét tűri meg, *ott* a muziké összművészet jellegét állítja előtérbe, és szüntelenül hangsúlyozza: „a harmóniának és a ritmusnak alkalmazkodnia kell a logoszhoz" (a költői szöveghez — Z. D.).[47] A platóni esztétikának általában — de a zeneesztétikának különösen — van tehát egy, az előbb jellemzett fő vonaltól eltérő, ezzel sajátos kontroverziában álló irányvonala is, mely a művészet társadalmi funkciójának koncepciójában jut kifejezésre.

Ámde láttuk, hogy az utóbbi koncepció a Periklész kor, a kulturális virágkorát élő Athén eszmei öröksége. Semmi kétség: a „Platón-tragédia" tárul itt is elénk; a polisz utolsó filozófusa a poliszdemokrácia csak egyik oldalát látta meg: elzüllését, nevezetesen az árutermelés és a pénzgazdálkodás bomlasztó hatását a hajdani vagyonegyenlőségre és a poliszközösség szilárd erkölcsiségére. A másik oldal: a politikai-kulturális felvirágzás és a demokratikus nyilvánosság összefüggéseinek felismerésére képtelen volt; arisztokrata osztályelőítéletei csakúgy, mint kiúttalan válsággal terhes kora elhomályosították tekintetét.

Zenei orientációja is ezért ellentmondásos. Egyrészt átveszi és rendszerezi a Damón-iskola esztétikai hagyatékát, az éthoszelmélet és a zenei paideia eszméjét. Hermeneutikus pozíciója arra ösztönzi, hogy felmérje kora zenei gyakorlatának helyzetét. Éles szemmel meglátja az új jelenségeket: az összművészet differenciálódását, a tisztán instrumentális zene és a virtuóz hangszertechnika kialakulását, a tiszta műfaji jellegzetességek keveredésében, a hangnemek és harmóniák túl gyakori változtatásában, a kitharisztikát kiszorító aulosz-zene és a „demoralizáló" keleti-barbár harmóniák eluralkodásában kifejezésre jutó élvezet-principiumot. Felismeri azt is, hogy az új zenei gyakorlat társadalmi alapja a poliszdemokrácia elzüllése. Azt azonban már képtelen meglátni, hogy e poliszdemokrácia nélkül a zenei paideia is értelmét veszti, mivel az éthoszhatás elismerése előfeltételezi a személyiség viszonylagos erkölcsi autonómiáját. Innen az utópizmus a zenekritikai programjában: a legmerevebb egyiptomi kanonizációhoz, a változásmentessé idealizált

[47] *Az állam.* III. könyv. 398. Id. kiad. 844. o.

nomosz archaikus személytelenségéhez szeretné visszatéríteni kora zenéjét, tehát olyan visszahozhatatlanul elmúlt állapotokat akar új életre támasztani, amelyek nem ismerték a zenei éthoszok választhatóságát, s így nem is igényelték a zenei paideiát. Hermeneutikájában ezért keveredik egymással a zene társadalmiságának elismerésén nyugvó éthoszelmélet a természetelvű kanonizáció normatív konzervativizmusával. Korát, ezt a roppant történelmi válságkorszakot Platón sem politikailag, sem zeneesztétikailag nem tudta túlhaladni. Az *Állam* dialógusaiban zseniális megfogalmazásokat találhatunk a zeneművészet lényegi törvényszerűségeiről, a zene társadalmi jellegéről és erkölcsi tartalmasságáról. A platóni művészetszemlélet azonban végül ugyanott feneklett meg, ahol az ideális államról kiépített társadalomelmélet: a doktrinér idealizmusban. Ilyen módon prototípusa lesz minden későbbi idealista esztétikának — bármilyen magasra is értékeli a zenét a művészetek „rangsorában", végül éppen világnézeti alapjai kényszerítik rá, hogy egy konstruált léthierarchia alacsonyabb osztályaiba sorolja a művészeti szférát, az esztétikumot, vele a zenei tevékenységet is.

Arisztotelész megoldása: a zenei mimézisz

A zene éthosz-esztétikájának első rendszerezése tehát paradox formában valósult meg, méghozzá olyan időpontban, amikor a zenei gyakorlat forrongása már előre vetette az elméleti alapkoncepció lehanyatlásának árnyékát.

Csak Arisztotelész volt képes arra, hogy az esztétika területén is kidolgozza az antikvitás színvonalán maximálisan lehetséges tudományos megoldást. Zeneelmélete a szó legteljesebb értelmében fordulópont, igazi úttörés a zeneművészet filozófiai megismerésének történetében.

Kritikailag kapcsolódik közvetlen elődéhez és tanítómesteréhez. Az ideatan filozófiatörténeti jelentőségű bírálata mindmáig érvényes cáfolata annak az objektív idealista ontológiának és ismeretelméletnek, amely a platóni zenefelfogás püthagoreus fő vonalát meghatározza. Ha ugyanis az ideák világának hiposztatálása a valóság fölösleges és tudománytalan megkettőzése, akkor tarthatatlannak bizonyul a szép, az esztétikum platonikus-idealista szemlélete is. A *Metafizika* ebben a vonatkozásban közvetve utal a zeneművészet esztétikai sajátosságainak kérdésére. Miközben megcáfolja azt a püthagareus nézetet, hogy a matematika tárgyai önállóan létező ideális lényegek, miközben elutasítja az ideatan misztikáját, mely szerint a valóságos tárgyak a participáció viszonyában vannak az ideális természetű számokkal, a számfogalom objektív idealista értelmezésével szembeszegezi saját materialista jellegű elméletét: „Nyilvánvaló, hogy a matematikai tárgyak nem a dolgoktól különállóan vannak."[48] Ezért a participáció-elv helyett a számfogalom absztrakciós természetéből indul ki. A matematika, az aritmetika szerinte a valóság visszatükröződésének sajátos tudományos formája, melyben a gondolkodás elvonatkoztat az objektumok konkrét aktualitásától, hogy az anyagi minőségtől függetlenül, a lehetőség szférájában tegye vizsgálat tárgyává a valóság mennyiségi viszonylatait. Mármost a zene harmóniai vizsgálata — lévén a zene *művészet* — nem alapulhat ugyanezen az absztrakción, mivel tárgya mindvégig a hallható, érzékelhető hangminőség; ha a matematika módján elvonat-

[48] Aristoteles: *Metafizika*. 1090. A.

koztatna ettől, akkor az absztrakció itt magát a kutatás tárgyát semmisítené meg. Arisztotelész utal a szférák harmóniájával, a musica mundana alapfogalmával kapcsolatos elképzelésekre. A püthagoreusok „éleselméjű, de hibás" tételével elsősorban valóságos fizikai törvényszerűségeket állít szembe, de az idevágó természetfilozófiai fejtegetések során előbukkan esztétikai alapfelfogása is: számára az a zene, amely nem hallható, egyszerűen nem zene. Arra a szellemes, de tudományosan bizonyítatlan kései püthagoreus ellenvetésre pedig, hogy a szférák harmóniája azért nem hallható, mert az emberi hallószerv nem érzékeli a születés pillanatától kezdve megszokott ingert, az antikvitásnak ez az „enciklopedikus elméje" fölényes biztonsággal sorakoztatja fel a cáfolat természettudományos ellenérveit.[49]

Az ideatan ontológiai túlhaladása természetesen alapjaiban korrigálja a platóni ismeretelmélet elhibázott kérdésfeltevéseit is. Arisztotelésznél már szó sem lehet többé az aiszthezisz arisztokrata módon szuverén megvetéséről; az empirikus kutatások újra jogaiba iktatják az észlelést, a megfigyelést és az érzéki adatokra támaszkodó, a platóni anamnézisz misztikájától megszabadított emlékezést. Az aiszthezisz pejoratív értékhangsúlyának eltűnése viszont átalakítja a művészet és az esztétikum szemléletmódját.

Ugyanebben az irányban hat Arisztotelész állásfoglalása kora művészeti mozgalmaival kapcsolatban. A valósággal való számvetés, a tények realista figyelembevétele egész filozófiájának vezérmotívuma. Számára az igazság nemcsak logikailag jelenti a gondolat és a tárgyi valóság megegyezését, hanem a tudományos tevékenység valamennyi szférájában — az államelméletben csakúgy, mint a művészetelméletben — az adott helyzet objektív felmérésére kötelez. Arisztotelész saját kora esztétikai meggyőződéséből indul ki. A művészet célja és értelme szerinte is végső soron a paideia, az erény előmozdítása. Ugyanakkor éppen a zeneművészet hasznosságának vizsgálata során igyekszik felkutatni az etikai és az esztétikai szféra egységén belüli különbözőségeket. Ezért mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a zenét nem közvetlen praktikus haszna miatt művelik; míg az erkölcs a cselekvésben kap közvetlen valóságot, addig az esztétikai álláspontra mindenkor jellemző marad a kontempláció bizonyos mozzanata. A zene művelése ezért nemcsak út az erényhez, hanem a szórakozást és a pihenést is szolgálja, az etikai funkcióval szerves egységben kitölti a szabad időt. „A szórakozás ugyanis a pihenés kedvéért van, a pihenés pedig kétségkívül kellemes; de a magasabb rendű életmódnak sem csupán szépnek és nemesnek, hanem kellemesnek is kell lennie (a boldogság e kettőből áll)..."[50] A „szabad emberhez méltó" életmód most már szervesen magába foglalja a művészetekkel való foglalkozást. Mivel pedig érzékelés és értelem merev platóni szembeállítása és rangsorolása feloldódott, s az ideatanból következő hierarchikus felfogást felváltotta az a dialektikus szemlélet, amely felismeri a megismerés egyes szakaszainak, a lélek egyes részeinek kölcsönhatásait, megteremtődött az ismeretelméleti alap a zeneművészet esztétikai lényegének és értékének tudományos vizsgálatához.

Hasonló realitás-igény jellemzi Arisztotelész szűkebb értelemben vett zenei orientációját. Platóntól eltérően minden rezignáció nélkül tudomásul veszi az összművészet egyes elemeinek különválását. A muziké nála veszi fel először a szoros értelemben vett *zeneművészet* jelentését. Ezzel egyben elismeri

[49] Aristoteles: *Vier Bücher über das Himmelsgebäude.* Griech. und deutsch; herausgegeben von C. Prantl. Leipzig 1857. II. Buch. 143—145. o.

[50] *Politika.* Ford.: Szabó Miklós. Bp. 1923. Nyolcadik könyv. 1339. B. — 226. o.

a tisztán instrumentális zene jogosultságát is. Ugyanez a józan mértéktartás érvényesül a harmóniák és ritmusok felhasználhatóságáról vallott felfogásából. Lemond a platonikusan doktrinér szelektálásról: lényegében egyetlen hangsor és ritmusképlet létjogát sem tagadja a zenei kifejezés eszköztárában. Így megszünteti a szélmalomharcot az új zene fait accomplijával szemben. Tudományos ambíciója nem a történeti tények szubjektivisztikus megmásítására, hanem a belső összefüggéseik és törvényszerűségeik felderítésére sarkallja.

A történetileg kialakultnak elismerése azonban nem jelent lemondó kompromisszumot: a zene éthosztartalma Arisztotelész számára is feltétlen bizonyosság. Ezért az ő zeneesztétikájából sem hiányzik a nevelés problematikája. Pedagógiailag ő is a dór-centrikus szelekció híve, habár a dór harmónia éthoszának értelmezésében eltér a platóni interpretációtól; nála a platóni frig mértékletessége, e jellegzetes etikai „közép" válik nevelési szempontból a legelőnyösebb éthosszá: „a dór harmóniára nézve mindenki elismeri, hogy az a legnyugodtabb menetű, és leginkább megvan benne bizonyos férfias jellemvonás. Azután meg, mivel a végletek közt a középutat tartjuk helyesnek és követendőnek, a dór harmóniának pedig a többi harmóniával szemben ez a jellemzője, világos, hogy inkább a dór harmóniát kell tanítanunk az ifjúságnak."[51] Ugyanez a pedagógiai szempont indokolja az auloszjáték és az aulosznak megfelelő, „szenvedélyre gyújtó" frig harmónia, valamint az izgatóbb ritmusképletek hagyományos megítélésének akceptálását; ezeknek nem lehet helyük az ifjúság nevelésében. Végül megemlíthetjük itt azt is, hogy Arisztotelész ugyan nem tekintette alantas banauziának a zenei technét, sőt az ifjúság nevelésében éppenséggel elengedhetetlennek tartotta a puszta teoretizáláson túllépő, aktív és rendszeres zenét, mégis a divatossá vált hangszer-virtuozitást ugyanúgy elítélte, szabad emberhez méltatlan foglalkozásnak vélte, mint Platón. A zenei nevelés az ő elképzelése szerint nem jelenthet versenyekre való felkészítést, egyáltalán: nem keresztezheti az állampolgári hivatás elsajátítását, nem válhat a mesterségszerű, „hivatásos" zenélés előkészítésévé.

A gyermeknevelés szempontja azonban Arisztotelésznél a maga helyére kerül, s nem válik utópisztikus közvetlenséggel össztársadalmi mértékben érvényessé, elsődlegessé. Jól megfigyelhető ez a különségtétel azokban a fejtegetésekben, amelyek az aulosz tilalmának tradíciójával foglalkoznak. Arisztotelész is hangsúlyozza, hogy az aulosz „féktelenségre csábít", hangzása dionüzikus alapjellegű. Attikai meghonosodásában egyedülálló éleslátással fedezi fel a társadalmi viszonyok megváltozásának meghatározó szerepét: „Mikor ugyanis a jólét folytán egyre több ráérő idejük lett a helléneknek, . . . különösen a perzsa háborúk után, mindjobban elbízták magukat a nagy dicsőség miatt: mindenféle tanulmányba belekaptak, s nem válogattak, hanem egyre csak újat és újat kerestek. S így iktatták a fuvolázás mesterségét is tanulmányaik közé."[52] Az aulosszal megjelenő élvezetprincípium tehát a magánvagyon és a szabad idő növekedésének terméke. Éppen ezért a paideiát nem szolgálhatja az auloszjáték és harmóniai alapja, a frig hangsor. Ámde, mint láttuk, a jellemformálás nem kizárólagos célja a zeneművészetnek. Következésképpen „. . . mindenféle fajtájú harmóniát ki kell aknáznunk, csak éppen hogy nem egy és ugyanazon módon, hanem a nevelés szempontjából a leg-

[51] Uo. 1342 B. 232. o. — A Szabó Miklós fordításában helytelenül szereplő „hangnem" szót az elfogadott terminológiának megfelelően „harmóniá"-ra javítottam.
[52] Uo. 1341 B. 230. o.

élénkebb jellemfestőket (etikusokat — Z. D.), a mások előadásában való gyönyörködésre pedig a cselekvést kifejezőket (praktikusokat — Z. D.) és a szenvedélyt keltőket" (enthuziasztikusokat — Z. D.).[53] A pedagógiai szempontból kifogásolt auloszt mármost „olyan alkalmakkor kell inkább igénybe venni, amikor a zenedarab élvezete inkább tisztulást (katharzist — Z. D.), mint tanulságot hoz magával".[54] Itt már szó sincs a valóságos zenei gyakorlat rigorózus szabályozásáról. Az állami politika és a zenei élet közvetett kapcsolata nem teszi szükségessé az egyes formaelemek vagy hangszerek direkt tiltását vagy engedélyezését.

Nem nehéz meglátni e zenei orientáció mögött a zárt és egységes poliszközösségnek azt az előrehaladott bomlásfolyamatát, amely Platónt még elkeseredett ellenállásra késztette, Arisztotelész számára viszont felismert történeti szükségszerűség volt. Ismét felmerül azonban a kérdés: az esztétikai koncepciónak ez a józan szembesítése és egyeztetése a kor társadalmi gyakorlatával vajon nem vezet-e az éthoszelmélet alappozíciójának feladásához, a zene principiális társadalmiságának és éthoszokon alapuló belső tartalmasságának megtagadásához? Arisztotelész kivételes gondolkodói nagyságát bizonyítja, hogy tudományosan messzemutató megoldást talált kora zenei-esztétikai dilemmájára, s a korszerűtlenné és szubjektivisztikussá vált etikai rigorizmus Szkülláit éppúgy elkerülte, mint a nem kevésbé szubjektivisztikus etikai szkepszis Kharübdiszeit. Megtartotta az éthoszelmélet központi magvát: a zenei kifejezőeszközök és az emberi jellemvonások összefüggésének gondolatát. A jellemvonások éthoszértelmezésében azonban nemcsak a törzskarakterre való redukció egyre inkább elavult tradícióját haladta túl, hanem a régi és új platonikus utópikus szembeállításának konzervativizmusát is.

Az ő kiindulópontja itt az objektív valóság, a társadalom tényleges osztálytagolódása és rétegeződése. A zene éthosza mármost közvetve vagy közvetlenül *az egyes osztályok és rétegek tipikus erkölcsi magatartásával és érzületével* van összefüggésben, avagy az arisztotelészi terminológiával: *utánozza* a különböző szociális magatartás- és érzülettípusokat. „A ritmusnak és a dallamnak az eredeti életjelenségekhez való hasonlósága leginkább a harag és a szelídség, a bátorság és mérséklet, valamint ezek ellenkezőjének és egyéb jellembeli tulajdonságoknak az utánzásában (mimézisében — Z. D.) ütközik ki (bizonyítja ezt a tapasztalat is: megváltozik a hangulatunk, ha ilyesmit kifejező zenét hallgatunk) . . ."[55] „A dallamban . . . önmagában megtalálható az erkölcs utánzása (ez is világos: a harmónia különböző formái között már alakjukban véve különbség van, úgyannyira, hogy ha az ember hallja őket, mindegyikkel szemben nem egyforma, hanem megannyi más és más hangulatot érez . . .)."[56] Arisztotelész az éthoszelmélet válságát az *esztétikai mimézisz* elvének kidolgozásával, a materialista visszatükröződéselmélet máig is szilárd antik alapjainak lerakásával oldotta meg.

A mimézisz arisztotelészi elmélete persze ismét csak nem minden történeti előzmény nélküli, nem „nullpontról" indul. Az a felfogás, hogy az összművészeti muzike valóságos élethelyzetek és jellemek utánzása, a nemzetségi társadalomban alakult ki, s gyökerei ősrégi mágikus elképzelésekig nyúlnak vissza. Lukács György, miközben történetileg megalapozza a zenei kettős

[53] Uo. 231. o.
[54] Uo. 1341 A. 229. o.
[55] Uo. 1340. 227—228. o.
[56] Uo.

tükröződés és az általa létrehozott meghatározatlan tárgyiság esztétikai elméletét, Georgiades Pindarosz-interpretációjára hivatkozik, s hangsúlyozza, hogy Pindarosz 12. püthiai ódájában az antikvitás consensus omniuma kapott mitikus kifejezést: ahogyan az auloszjátékos az emberi jajkiáltás és fájdalom „isteni" utánzását adta az Athéne által „feltalált" Nomosz Polükephalosz előadásával, úgy általában a muzsiké sem más, mint emberi érzések művészi tükörképe.[57] Arisztotelész *Poétiká*ja ezt az ősrégi hellén meggyőződést olyan korszakban emelte az esztétikai tudatosság színvonalára, amikor a muzsikából már kivált egyrészt a logosz (a költészet), másrészt az önálló zeneművészet (a maga ritmusaival és harmóniáival). „Az époszírás, a tragédiaköltészet, a komédia, a dithürambosz-költészet s az aulosz- és kithara-játék nagy része, egészébe véve mind utánzás. Három tekintetben különböznek egymástól: más eszközökkel, mást és máshogyan — tehát nem ugyanazon a módon — utánoznak. Amiképpen ugyanis színnel és vonallal sok dolgot utánoznak egyes festők (kik mesterségbeli tudás, kik megszokás útján), más művészek viszont hanggal, ugyanígy van az említett művészetekben is: valamennyien utánoznak ritmussal, nyelvvel és dallammal, vagy külön alkalmazva, vagy vegyítve ezeket. Az aulosz- és kitharajáték például csupán a dallamot és ritmust használja, vannak más ilyen jellegű művészetek is, mint például a szürinx-játék; magával a ritmussal, dallam nélkül utánoz a táncosok művészete, mert hiszen a ritmusok alakításával ők is utánozzák a jellemeket (éthoszokat — Z. D.), szenvedélyeket (páthoszokat — Z. D.) és tetteket (praxiszokat — Z. D.)."[58]

Az idézetekből kitűnik, hogy a mimezisz elve nemcsak az éthosztanon nyugvó zeneesztétika alapproblémáját oldja meg, hanem általános esztétikai alapvetést is ad, s a hegeli terminológiát használva azonosság és nem-azonosság azonosságának fogja fel az egymástól differenciálódó művészeti ágak és műfajok rendszertani viszonyát. Századunk polgári esztétikája a mimezisz kategóriáját a naturalisztikus reprodukció ekvivalenséül használja; a jelenkori polgári zeneesztétikusok meg éppenséggel a zene par excellence nem-mimetikus, nem-ábrázoló és aszemantikus jellegét tekintik minden hiteles zeneesztétikai koncepció bizonyítást sem igénylő alapaxiómájának.[59] Azokkal a modernista elméletekkel, amelyek mint a naturalista módon lapos másolás programját szeretnék denunciálni a visszatükrözési elméletet általában, a zenei valóságtükrözés elvét különösen, érdemes szembeállítani a művészetek mimeziszre alapozott arisztotelészi rendszerét. A *Politika* zenei fejtegetéseiből kiderül, hogy Arisztotelész mimeziszen nem a másolást, mégcsak nem is a plasztikai formáláselv esztétikai alaptörvényszerűséggé általánosítását és a többi művészeti ágra való (indokolatlan) extrapolációját értette, hanem éppen fordítva: az ember belső világának, a személyiség tartalmas éthoszának ábrázolását.

Ez a felfogás látszólag még a művészetek rangsorolásának elvét is magába foglalja, hiszen — szerinte — az alakok (mint a képzőművészet tárgyai) „*nem is képmásai az erkölcsi tulajdonságoknak*", pontosabban: „a változó formák és színek *inkább csak jelképei* a lelki életnek, melyek a különböző hangulatok folytán a testen is jelentkeznek", míg a dallam (mint a zeneművé-

[57] Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*. II. Bd. Luchterhand, 1963. Vierzehntes Kapitel: Grenzfragen der ästhetischen Mimesis. 330—402. o.

[58] *Poétika*. Fordította Sarkady János. Bp. 1963. 5—6. o.

[59] Vö. H. Koller: *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Bern 1954.

szet tárgya) — ahogyan az előző idézetekben olvastuk — *önmagában* hordja az erkölcs utánzását.[60] Ámde a művészetek túlhaladott platonikus rangsorolása mögött e ponton lehetetlen fel nem ismerni a művészi *ábrázolásmódok* közötti differenciálás máig is időszerű igényét. Az ábrázolásmódok arisztotelészi értékhierarchiája félreérthetetlenül a külső jelenség és a belső emberi tartalmasság egységének alapelvén nyugszik. A plasztika ezért nem elégedhet meg a külső alak térbeli megjelenítésével; a képzőművészeteknek ezért kell az alak arckifejezésével és testformáival emberi karaktereket ábrázolniok. Másrészt a zene, ez a jellegzetesen „múzsai" művészet, legsajátosabb lényegéből adódóan képes a különböző jellemvonások és érzülettípusok mimetikus megjelenítésére.

A művészet mimetikus jellegének — bár csak epizodikus — felismerésével Platón *Állam*ában is találkoztunk. A platonikus művészetszemlélet azonban a banauzikus technénél is alacsonyabb rendű tevékenységnek tartja a művészi utánzást, mivel ez az ideák világának fényében csak a másolatok másolatát állítja elő. Emellett az ideális állam kasztszerű osztálystruktúrája mereven tiltja a kaszthatárok átlépését, és eleve államellenesnek minősíti a más réteghez tartozók magatartás- és érzéstípusának utánzását is. Az osztálystruktúra és a kialakult munkamegosztás rögzítése ezért ellenséges viszonyba kerül a művészeti alkotással és befogadással: az őröknek éppenséggel tilos utánzásban részt venniök. Jellegzetes az indoklás: „csak az ilyen államban találunk olyan vargát, aki csupán varga, nem pedig egyúttal kormányos is a vargaság mellett; olyan földművest, aki csupán földműves, nem pedig egyúttal bíró is a földművesség mellett; olyan katonát, aki csupán katona, nem pedig egyúttal pénzember a katonaság mellett, és így tovább."[61] Az utánzás tehát azért esik állami tilalom alá, mert ébren tartja a személyiség sokoldalú fejlettségének vágyát, az állampolgári-közéleti aktivitás igényét. Az egyetlen művészeti hatás, amelynek az ideális államban helye van, a *közvetlen* harmóniaélmény, amely nem a különböző életsorsok, jellemek és érzések megjelenítéséből, nem az élet tényeinek mimetikus visszatükrözéséből áll elő, hanem a kozmikussá merevített világrend, a közvetlenül adott szociális valóság „összhangjával" való belső azonosulás terméke. Az életsorsok drámai megjelenítését, elsősorban a tragédiát a platóni elképzelés szerint államilag be kell tiltani. A szépség platóni szerelme ezért az örök rend és harmónia valóságfeletti ideájára irányul.

Az arisztotelészi mimezisz-elv a legélesebb ellentétben van az esztétikai hatékonyság ilyenfajta értelmezésével. A kozmikus harmóniaélmény gondolatának túlhaladása azonban – ismét ellentétben a modernista művészet szemléletek irracionalista koncepcióival — nem jelenti a művészet valóságos személyiségformáló hatalmának, nevelői hatásának tagadását. Ellenkezőleg. A mimezisz esztétikai törvényszerűségének felismerése tette lehetővé Arisztotelész számára, hogy tudatosítsa a művészet által kiváltott katharzis tényét. A művészetben feltáruló mozgalmas emberi világ, a jellemek és szenvedélyek megjelenített élete szerinte lelke legmélyéig megrázza a műalkotás befogadóját (a hallgatót, a nézőt), s ez az esztétikailag átélt tremendum a megtisztulás, az erkölcsi feljebbjutás, a *diszharmónia közvetítésével helyreállított harmónia* élményében oldódik fel.

A mimezisz által kiválasztott katharzis elméletét a *Poétika* fejti ki, a legszorosabb összefüggésben a tragédia és a tragikum közismert elemzésével.

[60] *Politika*. 1340. Id. kiad. 227. o.
[61] *Az állam*. II. könyv. 397. Id. kiad. 842—3. o.

A katharzis-kategória azonban fontos eleme a *Politika* zeneesztétikai fejtegetéseinek is. Ezt a tényt a modernista zeneesztétika sem tagadhatja ki a világból. A dekadencia zeneteoretikusai azonban vagy eleve tagadják a zene kathartikus hatásával kapcsolatos esztétikai törvényszerűség általános érvényét, vagy megkísérlik idealista és irracionalista alapállásuknak megfelelően átértelmezni az arisztotelészi koncepciót. Nietzsche — kiindulópontját tekintve nem helytelen — megkülönböztetése a görög művészet apollóni és dionüzoszi princípiuma között már megteremtette a módszertani mintát a katharzis-elv irracionalizálására: „a zene szelleméből született" tragédia kathartikus hatását a bacchusi mámoros elragadtatásból, a természettel való kollektív egybeolvadásból vezette le.[62] Ezt a modellt követi a Worringer-féle terminológiát alkalmazó[63] modernista interpretáció, mely szerint a zene (és a tragédia) a létezés megnevezhetetlen szorongását, a kozmikus félelmet (Weltangst) evokálja, hogy így a kiélés fizikai mechanizmusa révén könnyítsen a szorongó és szorongatott kreatura magányosságán. Valójában persze a kathartikus hatásnak Arisztotelész zseniális felfogásában az égvilágon semmi köze a kozmikus harmóniára rátalálás misztikus élményéhez, hanem éppúgy, mint az alapjául szolgáló mimézisz, mindvégig megőrzi hangsúlyozottan társadalmi jellegét. A zenei élmény esztétikai hatékonyságának elemzése a *Politiká*ban kifejezetten arra utal, hogy a megtisztulás a páthosz féktelenségének, szubjektivisztikus túlcsordulásának megszüntetésével, tehát az erkölcsi mérték újramegtalálásával egyértelmű: szenvedélyében a közösség életétől elkülönült egyén a maga partikuláris egyediségéből felemelkedik az általánosig, azonosul a közösség életével és törekvéseivel. Az éthosz-esztétika etikai irányultsága teljesedik ki e gondolatsorban. A katharzis arisztotelészi elmélete az antikvitásban lehetséges legmagasabb színvonalon fogalmazza meg esztétikum és erkölcsiség kölcsönhatásának törvényszerűségeit.

Ismételen hangsúlyozzuk: Arisztotelész a katharzisban korántsem csupán a tragikus hatás lényegét ismerte fel, hanem a zenei befogadás szükségszerű mozzanatát is. Mindamellett nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy a *Politika* idevágó fejtegetései inkább futólagosan érintik e problémakört; s nem tudni, hogy a részletes kifejtés a *Poétika* elveszett részeiben valóban megtörtént-e. Értelmetlenség lenne megfeledkezni arról, hogy a szövegromlás és -csonkulás ténye filológiai óvatosságra kötelez bennünket, amikor e jelenség okait kutatjuk. Ámde e bizonytalansági tényező elismerése mellett látnunk kell a kérdés tagadhatatlanul meglevő szociológiai oldalát. A katharzis evokációjához kétségkívül olyan szilárd közösségre volt szükség, amilyen csak az athéni demokrácia virágkorában létezett. Ebből a tényből rendkívül fontos következtetéseket von le Heller Ágnes az említett monográfiájában: Arisztotelész szerinte a katharzist csak *Poétiká*jában és nem etikai műveiben elemezhette, mert míg költészettana a klasszikus virágkor tragédiáival foglalkozik, addig etikájában a jelenkori, a polisz bomlásfolyamatának erkölcsi problémáit ragadja meg. Úgy tűnik, a tragédia-elmélet és a zeneesztétika viszonylatában is hasonló a helyzet. A kathartikus hatást a maga teljes intenzitásában az összművészet jellegét még megtartó muziké válthatta ki, mégpedig a nyilvánosság alapján és eredményeként; a tragédia is ilyen értelemben lehetett a félelem és a részvét felkeltése révén a szenvedélyek megtisztítója. Arisztotelész korá-

[62] Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.*
[63] W. Worringer: *Abstraktion und Einfühlung.* 1948.

nak egyre inkább önállósuló zeneművészete ezzel szemben már nem a demokratikus közélet nyilvánosságának talajából hajt ki, s ezért az általa kiválasztott katharzisban kezd elhalványulni a közösség éthosztartalmainak intenzíven élményszerű tudata. Arisztotelész helyzete ebben a vonatkozásban is történetileg egyedülálló. Az éthosz-hermeneutika tradíciói az ő korában még eléggé hatékonyak ahhoz, hogy alapul szolgáljanak a katharzis jelenségében rejlő törvényszerűség megfogalmazásához. Másrészt a tradíció által közvetített jelentésrendszer éthosz-értelmezései a társadalmi fejlődés hatására fokozatosan módosulnak és fokozatosan elveszítik eredeti funkciójukat. Arisztotelész mármost, miközben megtartja a hermeneutika magvát, a közösségi éthoszok és a velük kapcsolatos kathartikus hatás elismerése mellett felfedezi a zenei formák által evokált élettartalom eddig háttérbe hagyott oldalát, az affektusokat.

Az éthosz-elmélet történészei általában nem ismerik fel az arisztotelészi zenefelfogásnak ezt a vonását, vagy ha mégis szembekerülnek az affektusok antik problematikájával, értetlenül konstatálják „hirtelen" megjelenését. Számunkra azonban az elmondottak után az affektustartalom és -hatás nem tűnik idegen testnek, amely ex machina került az arisztotelészi rendszerbe. Egészen nyilvánvaló, hogy előtérbe kerülésük szubjektíve az arisztotelészi etika nagy felfedezésével, az erkölcs természeti alapjainak — köztük a pathosznak — feltárásával, objektíve a zenei gyakorlatban érvényesülő élvezetprincípium már többször említett térhódításával van kapcsolatban. Ebben az etikai és esztétikai összefüggésben egyszerre érthetővé válik, hogy miért lesz egyáltalán látható a zene egyes formamozzanatainak hermeneutikájában a páthoszok (indulatok, hangulatok) oldala is, s miért válik dominálóvá éppen az új zene filozófiai leírásában az affektustartalmak felmutatása. (Vö. „praktikus" és „enthuziasztikus" dallamok felvétele az „etikaiak" mellett; az aulosz féktelenségre csábító, orgiasztikus hangzáskarakterének elfogadása és kathartikusnak tekintése stb.)

Természetesen ez a folyamat visszahat magának az éthoszfogalomnak az értelmezésére is. A zenében kifejeződő éthoszok Damóntól Platónig *jellemvonásokat* tükröztek, *akarati* természetű személyiségjegyként funkcionáltak. Arisztotelésznél ez a jelentés az *erkölcsi érzelmek* fogalomkörével gazdagodik. A zeneművek jellege most már emocionálisan színezett, egyéni-hangulati töltésű karaktervonások utánzásában nyilvánul meg: „. . . a harmónia különböző formái között már alapjukban véve különbség van, úgyannyira, hogyha az ember hallja őket, mindegyikkel szemben nem egyforma, hanem megannyi más és más hangulatot érez, azaz némelyikkel szemben inkább siránkozó és szorongó hangulatot, amilyen például a mixolíd, másokkal szemben pedig elernyed az értelem, például a ledérebb dallamok hallatára; különösen nyugodtan és higgadtan viselkedünk aztán egy másik dallammal szemben, s ezt a hangulatot — úgy látszik — csak a dór harmónia kelti fel, míg szenvedélyre a frigiai dal gyújt; mindezt igen helyesen fejtik ki azok, akik a nevelésnek erről az ágáról bölcselkedtek; bizonyítékaikat tudniillik a tapasztalatból merítik . . ."[64]

Az éthoszok affektus-oldalának tudatosítása új oldalról világítja meg az arisztotelészi etika már ismert alapvonását: az élvezet jogosultságának elismerését. Amire a platóni idealizmus képtelennek bizonyult, azt most

[64] *Politika.* 1340. Id. kiad. 228. o.

lehetővé teszi a művészet alaptényeinek materialista jellegű szemlélete. Mindamellett Arisztotelész zenefilozófiájában az élvezet jogosultságának elismerése nem jelenti az esztétikai szféra abszolút autonómiáját; csupán egyik, az éthoszban megszüntetve-megtartott mozzanata az esztétikai hatékonyság elméletének. Ahogyan a zene affektív jellege az éthoszokban foglalt erkölcsi érzelmek típusaival függ össze, úgy a zenei élvezet sem jelent mást, mint közvetítőtagot az éthoszok mimézisze és az evokált kathartikus hatás között. Az arisztotelészi zenefelfogás ismeri a zene affektivitását, de nem ismeri el az *affettuosót.*

Ebben is korának és osztályának meggyőződését emeli a filozófiai tudatosság szintjére. Korábban már utaltunk arra, hogy Arisztotelész az esztétikai élvezet kontemplatív alapjellegét a „szabad ember", tehát az uralkodó rabszolgatartó osztály egyénének életmódjával hozza összefüggésbe: „. . . marad tehát a zene a nyugalomban eltöltött, magasabb rendű élet foglalkozásául, amire — úgy látszik — valóban szánták is: a zenét abba a magasabb rendű életmódba soroljuk, amelyet a szabad emberhez méltónak tartunk."[65]

Nem kétséges: ez az osztályhelyzet és az ebben fogant életeszmény Arisztotelész számára még lehetővé tette egy sor esztétikai törvényszerűség maradandó érvényű megfogalmazását. Ugyanakkor a rabszolgatartó arisztokrácia osztálytudatossága megvonja az arisztotelészi filozófia határait, kijelöli történeti értelemben vett korlátait is. Már az affektusok zeneesztétikai elismerésének szűk határt szab a bölcs ember antik eszménye, amely csak megfékezett, mérsékelt indulatokat, a *metriopathiát* tartja szabad emberhez méltónak, s az érzelmi világ végletes kiélésében olyan antihumánus, idegen és ellenséges életelvet lát, amely elsődlegesen az anyagi javak mértéktelen felhalmozásának, az önuralmat nem ismerű életélvezetnek következménye. Ezért maradt az arisztotelészi koncepcióban a zeneileg evokált affektusok problémája az éthoszrendszer egészének szempontjából alárendelt mozzanat.

Ez a *történeti* korlátozottság aztán bizonyos ponton átcsap az *elméleti* elfogultságba. Az önuralommal párosuló kontempláció életformája, mint láttuk, Arisztotelész felfogása szerint felnőtt korban már kizárja az aktív zenélés gyakorlatát; az érett férfinak meghatározott időpontban abba kell hagynia a zenei tanulmányokat. Ez az osztályszempontból még indokolható állásfoglalás azonban zeneesztétikailag a gyakorlat szerepének elsúlytalanításával jár együtt. Bármennyire is túlhaladja Arisztotelész Platón egyoldalú intellektualizmusát, a zenét hallgató publikum aktivitását ő is elítéli: „a faragatlan ízlésű hallgatóság rendszerint még a zene jellegét is megváltoztatja, a művészeket pedig, akik nekik játszanak, magukat is deformálja, még testüket is elcsúfítja az ízléstelen mozdulatokkal, melyeket tőlük követel."[66] Ilyen módon Arisztotelész sem képes arra, hogy méltányolja a kultúra tömegességében és nyilvánosságában rejlő esztétikai alakítóelvet. Ahogyan ontológiájában a forma végső soron anyagtalan ősalak, amely egyedüli forrása és hordozója minden mozgásnak és változásnak, úgy a zene formáit is végső soron ideális struktúrának tekinti, amelyek nem az alkotás és befogadás eleven kölcsönhatásában, a zenei gyakorlat valóságos folyamatában alakultak-csiszolódnak olyanná, amilyenek, hanem — mint aktív forma a passzív anyagot — maguk determinálják a gyakorlatot. Az esztétikum befogadása, élvezése tehát csupán

[65] Uo. 1338. 222. o.
[66] Uo. 1341. 230. o.

passzív mozzanat a zenei tevékenységben; a hallgatóság önálló aktivitása ezért bomlás és hanyatlás.

Természetesen Arisztotelész korának zenéje tényleg magába foglalja a dekadencia számos elemét; gondoljunk csupán az egyre inkább öncélúvá váló zenei versenyekre, a hangszervirtuozitás eluralkodására stb. Arisztotelész fellépéséből tehát nem hiányzott a relatív jogosultság eleme. Ámde az arisztokrata osztályálláspont áthatja az elméleti általánosítást is. A mimezisz koncepcióját, amely — mint láttuk — a különböző osztályokhoz és rétegekhez tartozó emberek tipikus éthoszainak esztétikai egyenjogúsításából nőtt ki, keresztezi és gyengíti az osztályelfogultság: „. . . kétféle nézőközönség van: az egyik szabad és művelt emberekből áll, a másik pedig kézművesekből, napszámosokból és más ilyenekből kikerülő durva ízlésű tömeg: ez utóbbiak számára is kell rendezni dalversenyeket és előadásokat pihenés és szórakozás céljából; s miként az ő lelkük a természetszerű állapotból ki van forgatva, akként az összhangzatnak és a dallamnak is vannak elferdült formái; s mivel mindenkinek az okoz gyönyörűséget, ami természetének megfelel: meg kell engednünk azoknak, akik ilyen nézőközönség előtt lépnek föl, hogy a zenének megfelelő válfaját mutathassák be neki . . ."[67]

Ezek a történeti és személyes-világnézeti korlátok azonban nem homályosíthatják el az arisztotelészi zenefilozófia történeti nagyságát, világnézeti jelentőségét. A „tudomány Nagy Sándora" (Marx) a zeneművészet vonatkozásában is új földrészeket hódított meg az emberi tudás számára. Nincs és nem lesz tudományos zeneesztétika, amely figyelmen kívül hagyhatná az ő alapvetését és kezdeményeit.

A hellenizmus kora: az éthosztan felbomlása

Az antik zeneesztétika fejlődése a mitikus zenefelfogástól Arisztotelész mimezisz-elvéig: egyetlen felfelé törő gondolatív. A hellenizmus korában az irányzatoknak eleddig tapasztalt, egymást korrigáló és továbbgondoló, szüntelenül magasabbra emelkedő mozgásvonala megtörik; a zenefilozófiai rendszerek szerves fejlődésének lenyűgöző képét felváltja a zsákutcába jutott gondolat riadt ide-odamozgásának látványa. Az elmélet válsága persze a művészeti gyakorlat krízisére utal vissza, s mindketten a társadalmi alap megrendülését jelzik.

Válságról beszélünk, de nem abban az értelemben, mintha az alexandroszi és az azt követő korszak csupán visszafejlődést jelentene a zenefilozófia történetében. A bomlás itt is ellentmondásos folyamat; ideiglenesen és részterületeken termékenyítő hatása is van, s a maga ellentmondásos egészében hozzájárul a zeneelmélet új korszakának előkészítéséhez. Ha például Arisztotelésznél felfigyeltünk az affektus-oldal előtérbe kerülésére, akkor a sztoikusoknál szemmel látható az affektustartalmak mélyebb kifejtésének és rendszerezésének igénye. Szeleukiai Diogenész a zene éthosztartalmaival kapcsolatban utal az egyén pszichológiájának összetettségére, s ezzel magyarázza, hogy egy zenemű nem mindenkire tesz ugyanolyan hatást; a zeneileg megjelenített éthoszok és affektusok esztétikai hatékonyságába mindenkor belejátszik a szubjektivitás is. Ilyesfajta — nem is lényegtelen — korrekciók mellett

[67] Uo. 1342. 232. o.

ugyancsak a továbbfejlődés tendenciáját képviselik az esztétika egyes részterületeinek — így a retorikának, a ritmikának és a metrikának — nagyszabású hellenisztikus rendszerezései. A klasszikus korszak teoretikusainak gondolatsoraiban megfigyelt hézagok kitöltése gyakran vezet jövőbe mutató felfedezésekhez. Ezek az előrelépések azonban nem változtatnak a hanyatlás összképén. A hellenizmus zeneesztétikájának történésze azért a klasszikus antik zenefelfogás felbomlásának krónikáját írja meg.

A bomlástendenciák jelentkezését legelőbb a klasszikusként elkönyvelt *Arisztoxenosz*nál érhetjük tetten. Ő még közvetlenül, első kézből ismeri a csúcsteljesítményt, az éthosz-esztétikát, s tudatosan kapcsolódik Arisztotelész filozófiájához. Igaz, világnézeti fejlődése éppenséggel nem arisztoteletikus pozícióból indul. Tarentumból származik, a kései püthagoreus iskola egyik középpontjából. Nem lehetetlen, hogy zenei érdeklődését szülővárosának nagyhatású filozófusa, a Platónnal is szoros kapcsolatot tartó Archütasz keltette fel. Ebben a vonatkozásban figyelemre méltó az a kései antik adat, mely szerint Püthagorasz és Archütasz első életrajzát éppen Arisztoxenosz írta meg. Fennmaradt ritmikai töredékeiben a filológiai elemzés könnyen feltárhatná a püthagoreus hatásról tanúskodó gondolatréteget; csak a kanonikusok és harmonikusok ellentétét szellemtörténeti elvontsággá merevítő esztétikatörténészek nem veszik észre a musica mundana-elképzelés felbukkanását műveiben (vö.: a ritmus „többféle természetéről", a nem-zenei jellegű idő-tagolások ritmustanáról szóló fejtegetéseket a ritmikai töredékek első könyvében).[68] További világnézeti fejlődésére nem maradhatott hatás nélkül a görög polisznak az a gazdasági-társadalmi válsága, amelyet Platón és Arisztotelész zeneesztétikája is tükröz. Archütasz — akivel Arisztoxenosz apja személyes ismeretségben volt — még egybekapcsolta a harmóniatan kategóriáit a csaknem platonikus módon idealizált vagyonegyenlőség filozófiai apologiájával: „Megszűnik a viszály, felderül az egyetértés, ha rátalálnak az ésszerű megfontolás útjára, mert ekkor szó sincs többé becsapásról és kizsákmányolásról, hanem egyenlőség uralkodik. Mert ezáltal megegyezésre jutunk kölcsönös kötelezettségeink tekintetében. Ilyen megegyezés értelmében a szegények elvesznek a tehetősek vagyonából, a gazdagok adnak a nélkülözőknek, mivel mindkét fél hisz abban, hogy ezáltal egyenlő vagyonnal fog rendelkezni. Ez a megegyezés zsinórmérték és fék, amely megakadályozza a méltánytalanságot . . ."[69] Arisztoxenosz korában a társadalmi harmóniának ez az aránytanra apelláló naiv utópizmusa már üres és értéktelen illúziónak bizonyult. A tarentumi polisz rabszolgatartó osztályának viszonylagos vagyonegyenlősége — jórészt a fejlett kereskedelem hatására — az i. e. IV. sz. végére felbomlott, a demosz vagyoni rétegződése és a demokrata-párt politikai széthullása Arisztoxenosz számára már befejezett tény. Világnézetét ez a felismerés alakítja át. Most csatlakozik Arisztotelészhez, most lesz eszmei iránytű számára a valóság objektivitásának akceptálása. Zenei érdeklődése továbbra is megszabja tudományos tevékenységének fő irányát, de az antikvitásban ő az első, aki a zeneelmélet „szaktudósa", aki kategorikusan hátat fordít a politikai elméletnek és gyakorlatnak.

Ebben — és csak ebben — az ellentmondásos értelemben tekinthetjük Arisztoxenoszt az antik zeneesztétika klasszikus alakjának. Nagyszabású rendszerező munkája egyszersmind beszűkülés is; az igazi klasszikusok tár-

[68] Vö. Schäfke: Id. mű. 80. o.
[69] Capelle: Id. mű. 485—6. o.

sadalmi összefüggésekben gondolkodó koncepciózussága az ő zeneelméletében nem létezik többé. Ami pedig nála az éthoszelméletből még megmaradt, azt áthatja a rezignáció, a mélyre süllyedt jelenkor zenéjének reményvesztett tudomásulvétele.

Pszeudo-Plutarchosz révén fennmaradt gondolataiból kitűnik, hogy éles különbséget tett a régiek etikus-archaikus stílusa és az újítók teátrális modora, az új dithürambosz által inaugurált formai szabadosság között. Damón „összehasonlító zenekritikájának" kései visszhangja ez, amelybe belejátszik a platóni rigorizmus, de — ezen a ponton Platóntól eltérően — mentesen bármiféle politikai orientációtól, purifikátori küldetéstudattól. A régi és új megkülönböztetése most már egyre inkább esztétikai jellegű differenciálás a régi zenében kiteljesedett szépség és az új zene formavilágában megfigyelt hanyatlás között. A szépség tökéletes megvalósulását dicséri Olümposz enharmonikus dallamaiban, a Terpandrosz-féle kütharajáték nemes egyszerűségében, Pindarosz és Aiszkhülosz klasszikus veretű méltóságában. Kora modern stílusát viszont zavarossága miatt tartja ízlésrontónak. A harmóniák és ritmusok metabóliája, a népszerűség utáni vágyból fakadó virtuozitás és teátrális közönségesség, az enharmonikus hangnemet kiszorító kromatika szerinte is — mint már Platónnál — a dekadencia kétségbevonhatatlan jele.

Az újítások elítélésében tehát Arisztoxenosz látszólag az éthosztan platonikus változatát újítja fel. De csak látszólag. Mivel az utópikus zenepolitika az ő számára már nem jelent kiutat a jelen romlottságából, azért az archaikus és a modern esztétikai megkülönböztetése végül egy történeti folyamat objektív menetének rajzává válik. Schäfke finom érzékkel figyelte meg, hogy ez az arisztoxenoszi megkülönböztetés pontosan megfelel annak a jellemzésnek, amelyet Arisztophanesz *Békái*ban Aiszkhülosz és Euripidész polárisan ellentétes stílusáról olvashatunk: az egyik a régi tragédia emelkedett páthoszát, a másik az új dráma hatásvadász jellemábrázolását szolgálja.[70] Schäfke analógiája azonban csak eddig a pontig érvényes. Arisztophanesz ugyanis a Szophoklész-féle dramaturgiában még felmutathatta a két szélső stílus magasrendű közvetítésének mintapéldáját. Arisztoxenosz előtt viszont a jövő távlata éppúgy elzárult, mint amilyen kilátástalannak tűnt a jelenkor.

Ámde éppen ez az orientáció tette képessé arra, hogy a zeneművészet vizsgálatában előkészítse a jellegzetesen hellenisztikus történetszemlélet meghonosodását. Dionüsziosz az ő jellemzését finomítja tovább, amikor három zenestílus egymásutánját fedi fel a görög zene történetében. (Alkaiosz és Szappho archaikusan nemes és egyszerű dallamvilága; Pindarosz mértéktartó gazdagsága, kifejlett szépsége; az új dithürambosz féktelenül metabolikus komponálásmódja.) Az i. e. I. században tetőződik ez az irányzat; a Plutarkhosznak tulajdonított nagy jelentőségű zenetörténeti mű a fejlődés egyes szakaszait (mitikus kor, a régi kitharódia, a régi aulódia, majd az énektől önállósult auletika kora, a muziké reformjainak kora) a tisztán stiláris jegyek, az egyes korokban uralkodó műfaji jellegek változásaival határolja el egymástól, hogy így adjon képet a zenetörténeti folyamat belső áramlatairól.

Miközben Arisztoxenosz elfordul a zeneművészet várható fejlődéstendenciáinak vizsgálatától, figyelmét az alkotás problematikájáról a befogadásra irányítja. Itt viszont tényleg zseniális klasszikussá magasodott. A „kopernikuszi tett", amelyet Schäfke joggal tulajdonít neki a melosz antik elméleté-

[70] Schäfke: Id. mű 109. o.

nek történetében, ezúttal esztétikatörténetileg is helyénvaló jellemzésnek bizonyul.

Kiindulópontja a platonizmus és a püthagoreizmus arisztotelészi bírálata. Itt kap arkhimédészi pontot, ahol megvetheti lábát. Arisztotelész követve az aiszthetiszben ismeri fel a zene esztétikai appercepciójának alapját. A kanonikusok elvont intellektualizmusával szemben hangsúlyozza, hogy a harmóniarend felismerése, a zenei hanganyag törvényszerűségeinek felfedezése csak hallási észlelés segítségével lehetséges, a hangminőség befogadására nem a matematikai spekuláció hivatott. Ezért a leghatározottabban különválasztja a húrtávolságok kvantitatív vizsgálatát a valóságos zene hangminőségeinek érzékelésétől. Ilyen módon következetesen végigviszi a püthagoreus zeneesztétikával való leszámolást.

Magának a hangminőségnek definiálásában ismét az arisztotelészi filozófia kategóriáit hívja segítségül. Szerinte az énekhang úgy viszonylik a beszédhanghoz, mint intervallikus diszkontinuitás a kontinuitáshoz. A dallam szükségképpen magasságilag tagolt, intervallikus sorozattá rendeződő diszkrét hangok zárt egysége. Innen aztán csak egy lépés a zenei tér fogalmának felvétele, ami lehetővé teszi, hogy a képzet számára lokalizálja a hangminőség magasságát és mélységét, a hangközök térbeli távolságát. A hangköz most már nem aritmetizált logoszokkal (arányokkal) végzett logikai műveletek eredményeként jön létre; „Egy hangköz nem más, mint két különböző magasságú hang által térbelileg meghatárolt távolság. Mert a hangköz alapjában véve hangmagasságok differenciája."[71] E hallásilag fixált hangközök teszik a zenei teret intervallikussá, és segítik elő az egységként funkcionáló dallam éneklését, a jellegzetes zenei tájékozódást.

Ez a tájékozódás mármost Arisztoxenosz zseniális felismerése szerint három mozzanat együtthatását előfeltételezi: az egyes hangmagasságok pontos appercepcióját, az időben végbemenő folyamat korábbi és későbbi részeinek szemléleti egybevetését és végül a melodikus folyamat összhangzó és nem összhangzó, lényeges és esetleges elemeinek viszonyító megkülönböztetését. Ehhez kevés a köznapi aiszthezisz. Ilyen komplex tájékozódásra csak az értelmes emlékezettől támogatott és iskolázott észlelés képes. Innen az epochális felismerés végső summázata: „Mert ebből a két dologból áll a zene befogadása: észlelésből és emlékezésből, minthogy a keletkezőt *észleljük* és a megtörténtre *emlékezünk*. Másként nem lehet a zenében eligazodni."[72] Ha Pfrogner „Arisztoxenosz első és vitathatatlanul nagy jelentőségű tettét" abban látja, hogy „megszabadította a bilinccsé vált számszerű vonatkozásoktól, s így *nagykorúsította* a zenét",[73] akkor téved; láttuk, hogy ezt a tettet Arisztotelésznek kell tulajdonítanunk. Még a hangrendszer térbeli elhelyezkedésének elve sem merőben új gondolat; hiszen a kánon felosztásával kapcsolatos kísérletek is a hangrendszer *ad oculos* szemléletessé tételéből indultak ki. Az viszont már valóban Arisztoxenosz múlhatatlan történeti érdeme, hogy a püthagoreus kanonizációt túlhaladva eljutott a katexochén zenei térképzetek felfedezéséig. Ezzel feltárta a zenei befogadás lényegét: a hallási appercepció útján megvalósuló tájékozódási tevékenységet.

A harmónia és a ritmika rendszerezésével kapcsolatos fejtegetései azonban nem mindenütt érik el az esztétikai tudatosságnak ezt a filozófiai szín-

[71] Vö. Pfrogner: *Die Zwölfordnung der Töne*. Id. kiad. 95. o.
[72] Uo. 95. o.
[73] Uo. 94. o.

vonalát. Az kétségtelen, hogy Arisztoxenosszal kezdődik a szó tulajdonképpeni értelmében vett zeneelmélet, vagyis a zene formai eszköztárának rendszeres és részletes leírása. Viszont e fenomenológiai összefoglalásért, úgy tűnik, maga a filozófiai zeneesztétika túlságosan is drága árat fizetett. A teljességre törő leírás mögött fokozatosan veszendőbe ment a legértékesebb zenefilozófiai tradíció: a formaelemek sajátosan etikai-világnézeti tartalmasságának tudata, a zenei forma kristályszerkezeteiben konfigurálódott társadalmi tartalmak hermeneutikája. Hangsúlyozzuk: *fokozatosan*. Arisztoxenosz még nem feledkezik meg arról, hogy a maga totalitásában felfogott zenemű megítélésében a legfőbb mozzanat az etikai belső tartalom tudatosítása. Itt azonban meg is áll, s lemond a zeneileg megjelenített tartalmak konkrét hermeneutikai elemzéséről, az éthoszesztétika hagyományos gondolati törzsanyagának átvételéről és továbbfejlesztéséről.

A „zeneelméleti" pozíciónak ez az ellentmondásossága *A harmóniatan elemei*ben és a ritmikai töredékekben egyaránt jelentkezik, de más jeleggel és más követelményekkel. A ritmuselmélet minden bizonnyal fiatalkori munka; láttuk, hogy a püthagoreus hatásokat itt még nem közömbösítette teljesen az arisztotelészi filozófia világnézeti alapjainak elfogadása. A ritmusrendszerek kvantitatív alapját keresi ebben a művében Arisztoxenosz, s így vezeti be a *chronosz protosz* fogalmát, azt az atomikus időegységet, amely mint legkisebb közös mérték, lehetővé teszi a különböző verslábak összehasonlító elemzését. Ezek az összehasonlító vizsgálódások eleinte még nem válnak csupán spekulatív lehetőségeket leltárba szedő, formállogikai észtornává. A valósághoz viszonyítás igényét jelzi pusztán az a körülmény is, hogy Arisztoxenosz az egyes ritmusszerkezetekben valóságos emberi tevékenységek absztrakcióját látja, s ritmikai szerkezetelemzéseiben figyelembe veszi a tánclépések meghatározó szerepét. Mindamellett híres ritmuselméleti alaptétele jelzi ez elkerülhetetlen esztétikai általánosítás világnézeti problematikusságát. Ez az alaptétel megítélésünk szerint sokkal inkább a platóni ideatan modelljét és nem — mint Westphal nyomán[74] mindmáig feltételezik — az aktualitás-potencialitás arisztotelészi koncepcióját követve választja külön a ritmust mint tiszta formáláselvet *(rhütmizon)* a ritmushordozó anyagi közegtől *(rhütmizomenon)*, tehát a szótól, a hang- és a testmozgástól.

Semmi kétség: e különválasztás indirekt behódolás az egykorú zenei gyakorlat ama tendenciái előtt, amelyeket Arisztoxenosz az általános esztétikai-stilisztikai orientáció síkján a hanyatlás tüneteiül kezelt és mélységesen megvetett. Ritmika és metrika egysége a Platón által kanonizált összművészeti muzikében még eleven volt, a későantik zenében viszont — Egert Phölman plauzibilis hipotézise szerint az önállósult auletika hatására[75] — fellazult, majd kettévált. Arisztoxenosz megkülönböztetése tehát nagyon is valóságos korproblémából indul ki. Ámde a ritmusképleteknek az önállóvá vált instrumentális zenében is volt mimetikus jelentésrendjük. Az arisztoxenoszi ritmika — a fennmaradt töredékek tanúsága szerint — e mélyebben fekvő, közvetettebb jelentéstartalom előtt megtorpan, s szabad utat hagy az autonóm ritmika később kibontakozó irányzata előtt, amely a ritmikus időosztás elvont formai ideáját — most már leplezetlenül platonikus merevséggel — radikálisan függet-

[74] R. Westphal: *Aristoxenos von Tarent, Melik und Rhytmik des classischen Hellenentums*. Leipzig 1883—1893.

[75] Egert Pöhlmann: *Griechische Musikfragmente. Ein Weg zur altgriechischen Musik*. Nürnberg 1960.

leníti a ritmus médiumától, s így a ritmikától megtagad bármiféle tartalmi, valóságtükröző funkciót. Igaz, ez a folyamat Arisztoxenosznál még csak csíra formájában jelentkezik. Ismételten hangsúlyozzuk: a ritmusképletek rendszerező leírásából nem hiányoznak a versláb és a tánckarakter összefüggéseire való utalások. Mégis a lehetőségek minél teljesebb számbavétele kezdi háttérbe szorítani a formaelemek mimetikus funkciójának tudatosítását, a materialista mimezisz-elv elsikkadása viszont — akarva, akaratlan — megkönnyíti a püthagoreus matematikai kombinatorika visszaszivárgását. A racionális és irracionális verslábakat megkülönböztető Arisztoxenosz még tudta, hogy az arzisz és thezisz irracionális viszonyának (pl. a 2 : 1½ viszonynak) felvétele nem spekulatív gondolatjáték, hanem egy sajátos kartánctípus, a *choreiosz alogosz* ritmusszerkezetét tükröző absztrakció. Amikor viszont a felsorolásban eljut a 25 (!) chronosz protosznak megfelelő szerkezetet mutató versláb felvételéhez, akkor már csak elméleti lehetőségekkel foglalkozik. Georgiades itt megjegyzi: nincs tudomásunk arról, hogy ilyen képlet a gyakorlatban valaha is létezett volna.[76]

A harmóniarendszer elemeit tárgyaló nagyszabású munka viszont — mint ezt már részletesen kimutattuk — elvi következetességgel végigviszi a spekulatív püthagoreus kombinatorikával való leszámolást. Láttuk, hogy a valóságos zenei tények alapulvétele összefügg a hallási észlelés arisztotelészi rehabilitációjával, a platóni ismeretelmélet kritikai túlhaladásával. Ezen a világnézeti alapon jöttek létre az arisztoxenoszi harmóniatan korszakos felfedezései: az élő dallamvilágból kiszűrt tetrachord szerkezetének feltárása (a két szélső hang — a *meze* és a *hüpate* — magassága rögzített, viszonyuk szimfon-jellegű; a két középső hang — a *lichanosz* és a *parchüpate* magassága hangnemenként változó, viszonyuk diafonikus jellegű; a kvart-hangköz két egész és egy fél hangközt foglal magában; az egészhang *hallási kritériumok alapján* felosztható két, három vagy négy *egyenlő* részre, s így jönnek létre a legkisebb felhasználható hangközök: a félhang, a kronomatikus és az enharmonikus *diezisz)*, az alaptetrachord gyakorlati okokból szükségessé vált alsó és felső kiegészítése (mégpedig a *sünaphe* pontján „egybekapcsolt" és a *diazeuxisszal* „megszakított" tetrachord transzponálása útján) stb. Nem lehet itt feladatunk az így kapott akusztikai, harmóniai és hangköztani eredmények elemzése és értékelése — ez a tulajdonképpeni zeneelmélet feladatkörébe tartozik. Csupán arra az esztétikai problematikára utalhatunk, amely a zenei térnek ebből a birtokbavételéből, a *szüsztema teleion*ná bővült hangsorkomplexum aiszthetiszen alapuló feltérképezéséből nő ki, vagy közvetlenül ehhez kapcsolódik. Az arisztoxenoszi harmóniatan alapja, mint láttuk, a zenei térben mozgó, a maga szerves egészében appercipiált dallam hangmagasságainak érzéki-szemléletes viszonyítása. Újfalussy József nem véletlenül éppen ehhez az alapelvhez kapcsolódik, amikor feltárja „a zenei kép jelentéstanát", azt az emberközpontú viszonyításrendszert, amelynek mozgásterében a társadalmi objektivitás és a zenei alkotás közötti közvetítések és összefüggések esztétikai tudatosítása létrejön.[77] Arisztoxenosz már most eljut a viszonyításrendszer „zeneelméleti" felfedezéséig, a zenei befogadás lényegét képező apperceptív tájékozódási tevékenység alapelveinek megfogalmazásáig. E *zeneelméleti* felfedezést azonban csakis

[76] Trasybulos Georgiades: *Musik und Rhytmus bei den Griechen.* Hamburg 1958. 116. o.

[77] Újfalussy: Id. mű. 61. o.

a mimezisz-elv alapján lehetne felemelni a *zeneesztétika* szintjére. Itt azonban Arisztoxenosz ismét elakad; az éthoszok mimézisze — a már ismert okok miatt — a számára már csak elvont általánosságban létezik, s ezért nem válhat a részletkérdéseket is átható esztétikai alapelvvé. Nagy felfedezése ezért marad zseniális nekifutás a zenei valóságtükrözés sajátos törvényszerűségeinek kidolgozásához — messzire világító kezdemény, amelyet nem követ (és nem követhet) ismeretelméletileg tudatos problémamegoldás.

Íme, az antik zeneesztétikai gondolat ellentmondásos fejlődése: a gazdagodás, amely beszűkülést involvál. A történeti zsákutca, amelybe a rabszolgatartó társadalmi rend került, nemcsak a művészeti gyakorlathoz való termékeny kapcsolódást sorvasztotta el, hanem kiúttalanná tette az elméleti végiggondolást, az alapkérdések filozófiai-esztétikai szintű tudományos megoldását is.

Az Arisztoxenosz utáni zeneesztétikában csak tovább fokozódik ez az ellentmondásosság. Mindenekelőtt figyelemre méltó tény, hogy a fejlődésnek ebben az új szakaszában már nem Athén a kor legmagasabb színvonalon álló zenefilozófiai kutatások centruma. A klasszikus hagyaték felbomlása egyben roppant méretű expanzió is: az antik zeneesztétikai gondolat szétsugárzik az alexandroszi világbirodalom keleti tartományaiba. Babilónia, Szíria, Egyiptom városai felé ágaznak szét a továbbfejlődés útjai. Ezek az új centrumok azonban — talán az egy Alexandria sem kivétel — már képtelenek egységes és tartós hatású iskolákat kialakítani. Az alexandroszi világbirodalom csak ideiglenes megoldás; maga is magasabb fokon reprodukálja a rabszolgatartó metropolis társadalmi ellentmondásait. S ugyanezen a belső fejlődés által feloldhatatlan ellentmondáson ment tönkre a hellenizmus válságát megoldó római világbirodalom is. A hellenisztikus zeneesztétika történetében e világtörténelmi krízis valamennyi szakasza tükröződik. Előbb a klasszikus attikai hagyaték szétszóródott a szélrózsa minden irányába, a babilóniai Szeleukia, a szíriai Gadara, majd az egyiptomi Alexandria adott otthont a zenefilozófiai gondolatnak. Azután Róma lett a vonzásközpont. Az antik zenefelfogás azonban már minden elemében átalakult. Végső bomlásából és lezülléséből a korai kereszténység szűrte ki a számára világnézetileg felhasználható gondolatelemeket.

Hogyan jelentkezik a szétbomlásnak ez a megállíthatatlan folyamata az Arisztoxenosz utáni zeneesztétikában? Az egyik oldalon tovább épül a rendszeres zeneelmélet. Kleoneidesz harmóniatana például törés nélkül kapcsolódik a zenei tér birtokbavételét célzó arisztoxenoszi törekvéshez, s mindhárom hangnemben leírja a két oktávra kiegészült hangsort, valamint az ún. transzpozíciós hangsorok zárt rendszerét. A tradicionális éthoszok nála azonban csupán üres nevek a transzpozíciós rendszer egyes tagjainak, a csupán formálstruktúrájuk szerint megkülönböztetett hangsoroknak megjelölésére. A másik oldalon, a filozófiai orientációjú zeneesztétika területén az elméleti vizsgálódások kulcskérdése most már magával az éthoszelmélettel kapcsolatos: mennyiben helytálló a régiek tradicionális meggyőződése az egyes formaelemek konkrét éthosz-tartalmáról?

Már utaltunk a sztoikus *Diogenes Babyloniusra*, aki i. e. 156—155-ben Rómában járt, s ott nagyszabású előadásokat tartott az éthoszértelmezés helyességéről. Gondolatmenetét epikureus ellenfelének, Philodemosznak referálása alapján pontosan rekonstruálták, s kiderült, hogy a szubjektivitás elemének felvételével igyekezett megmenteni a zenei formák etikai tartalmas-

ságának és hatékonyságának egyre több oldalról vitatott gondolatát.[78] Mit jelent ez az újtípusú megoldás? A probléma magva úgyszólván a kolonizációtól fogva ismeretes volt az antik esztétikában: az egyes éthoszok és a különböző törzskarakterek összekapcsolását egyre inkább problematikussá tette az egyes poliszok közötti sokoldalú gazdasági és kulturális érintkezés. Igen korán felismerték például, hogy a dór-centrikus éthoszértelmezés nem mindenben egyezik meg az ión-centrikussal. S még a dór-centrikus hermeneutika sem bizonyult egységesnek; Platón és Arisztotelész például nem egyformán ítélte meg a frig tetrachord éthosztartalmát. Az értékelésnek ez a relativizmusa a pelopponézoszi háború után tovább fokozódott ugyan, magát az éthoszelméletet azonban — az ismert okok miatt — mindaddig nem bomlasztotta fel, míg az elmélet a poliszközösség társadalmi-művészeti gyakorlatának bázisán épült fel. Alexandrosz makedón világbirodalma, s vele az antik Görögország „külső virágzása" (Marx) természetesen már lehetetlenné tette, hogy a tradicionális éthoszértelmezés consensus omnium maradjon Görögországban éppúgy, mint Szíriában, Egyiptomban éppúgy, mint Mezopotámiában. A poliszközösség zártsága, függetlensége és belső egysége már visszahozhatatlanul felbomlott, és illuzórikussá vált helyreállításának utópiája is.

Ennek a relativizálódásnak meggyőző dokumentuma az i. e. IV. századból származó, *egyiptomi* eredetű *Hibeh-papirusz*, amely egy ismeretlen athéni rhétor előadását őrizte meg számunkra. Az anonim szerző ironikusan emlegeti az éthoszelmélet hermeneutikus differenciációit; mintha bizony, úgymond, „egyes dallamok a babérral, mások meg a repkénnyel lennének rokonságban".[79] A babér, Apollón szent növénye, itt kétségkívül a *hellén* hangsorokra és hangszerekre, a repkény mint a Dionüzosz-kultusz szimbóluma viszont a *barbár* (frig, kisázsiai, keleti) zene alapjellegzetességeire utal; következésképpen a Hibeh-papirusz megítélésünk szerint a hellenizmus korában eluralkodó kozmopolitizmus álláspontját képviseli: elvileg elutasítja a görög és a barbár közötti differenciát, amely — mint láttuk — az éthoszelmélet egyik alappillére volt. A törzskarakter és a sajátos poliszéthoszok relativizálása, amelyben — ismételten hangsúlyozzuk — az alexandroszi korszak objektív társadalmi valósága tükröződik, mármost kétségessé teszi a zene és az erkölcs összefüggését egyáltalán. „Ők azonban (ti. az éthoszelmélet hívei) kijelentik,hogy egyes dallamok mértékletessé, mások értelmessé, megint mások igazságossá, megint mások bátorrá, megint mások félénkké tesznek, anélkül, hogy meggondolnák: a kromatika nem képes félénkséget, az enharmonika viszont férfiúi bátorságot kelteni. Mert ki ne tudná, hogy az aitolok és a dolopok és a Thermopülai mellett lakó valamennyi nép diatonikus zenét használnak, és mégis bátrabb emberek, mint a tragikus színészek, akik éppenséggel hozzászokhattak az enharmonikus dallamok énekléséhez? Így hát nem kelt a kromatika félénkséget, s az enharmonika sem tesz senkit bátorrá . . ."[80]

A *babilóniai* Szeleukiából származó Diogenész mármost ugyanúgy a hangnemek jelentésváltozásának tényéből indul ki, mint az egyiptomi Hibeh-papirusz szerzője. Kénytelen megállapítani, hogy az enharmonikus hangnemet egyesek ünnepélyesen egyszerűnek, mások szigorúnak és uraskodónak

[78] Vö. Annemarie Jeanette Neubecker: *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern. Eine Analyse von Philodems Schrift De musica.* Berlin 1956.

[79] Pfrogner: *Musik. Geschichte ihrer Deutung.* Id. kiad. 53. o.

[80] Uo. 53. o.

tartják, a kromatikusban egyesek a férfiatlanság és közönségesség éthoszát fedik fel, mások a szelíd gyengédségét. A Diogenes-féle megfogalmazásból úgy tűnik, hogy a hangnem-éthoszok jelentésének *alaptartalma* alig változott, mégis az alaptartalom etikai megítélését tekintve nyilvánvaló az *értelmezés* megváltozása. (E változás kezdetét egyébként már Arisztoxenosz észrevette: gondoljunk a régi enharmonika sorsával kapcsolatos megjegyzéseire.) Diogenes mármost ezt az átértelmezést a zenét befogadó szubjektum aiszthetiszének egyéni sajátosságaival, nevezetesen szubjektivitásával próbálja megindokolni. A zene etikai hatása szerinte az individuális jellemtől, a vérmérséklettől is függ. Hangsúlyozza azonban, hogy ez nem változtat az alaptényen: a zeneművészet — lévén éthoszok és affektusok utánzása — kétségbevonhatatlan etikai tartalommal hat a lélekre, megnemesíti a jellemet.

Ez eddig csupán az éthosztan pszichológiai finomításának tűnik, Diogenész azonban nem mehet el vakon saját korának társadalmi-világnézeti problematikája mellett. A klasszikus polisz közösségi erkölcse már a múlté. Sztoikus meggyőződésének megfelelően a zeneileg megjelenített éthoszokban és affektusokban mindenekelőtt az indulatok megfékezésének alapelvét állítja a figyelem középpontjába; a zene eszerint nem a szenvedélyek arisztotelészi metriopathiáját, hanem *apathikus* leküzdésüket szolgálja. Ezért a sztoicizmus az etikai hatást az egyéni-személyes létezés szférájában ragadja meg, s elsősorban a szubjektív hangulathullámzás visszafogásával és szelídítésével, az individuális szenvedélyek csillapításával hozza összefüggésbe. A zenei mű hatása tehát az egyéni vérmérséklet szabályozásában, a temperáló mértékben, a józan megfontoltság erényének előmozdításában rejlik; nevelő, személyiségalakító ereje is innen származik. Diogenésznél sem hiányzik ugyan az éthoszok alkalmi összekapcsolása a *közösségi* erkölcs egyes vonásaival; a közösségi jelleg hangsúlyozása azonban mindig csak visszautalás a régmúltra, mindig argumentum historicum.

A *szíriai* Gadarából származó *Philodémosz* tulajdonképpen csak az elkerülhetetlen végkövetkeztetéseket vonja le az éthoszelmélet individualizálódásából, szubjektivisztikus kiürüléséből. Diogenésszel folytatott polémiája ismeretelméletileg az aiszthezisz sztoikus felfogásának kritikájára épül. Mindenekelőtt megkérdőjelezi Diogenésznek azt az állítását, hogy a zene befogadása az „iskolázott", ízléskultúrával rendelkező és *értő* aiszthezisz útján történik. Hogyan lehet az esztétikai észlelés kulturált és értő, amikor a *szubjektivitás* nyomja rá bélyegét? Philodémosz — csakúgy, mint mestere Epikurosz — az aiszthezisztegyértelműen az *alogosz* szférájába utalja, és etikailag teljességgel közömbös pszichikai jelenségnek tartja. Ezért a zene sem más, mint önmagában haszontalan, neutrális érzéki élvezet; Philodémosz elismeri ugyan érzékiesen impresszionáló, gyönyört keltő erejét, de nyomatékosan hangsúlyozza, hogy erkölcsi értéke nem több és nem kevesebb, mint a szaglás érzékletét afficiáló szakácsművészeté. A zenének kizárólag a szavak par exellence gondolati közege kölcsönözhet ideiglenesen és esetlegesen etikai tartalmakat és hatékonyságot. „A melosz — amennyiben híjával van a logosznak (szavaknak — Z. D.) — nem ragadja ki a lelket a mozdulatlanság és ernyedtség állapotából, nem vezet a természetnek inkább megfelelő magatartáshoz, nem csillapítja le a felindult és felingerelt kedélyt, nem képes arra, hogy megváltoztassa a lélek hangulatát, hogy fokozza vagy csökkentse egy-egy hangulat feszültségét. A zene nem rendelkezik az utánzás képességével, jóllehet egyes szerzők ilyesmiről ábrándoznak, nem képes jellemvonásokat ábrázolni vagy lelki minőségeket létre-

hozni, jóllehet ez a szerző (ti. Diogenes — Z. D.) ezt állítja róla . . .''[81] Persze Philodemosz is inkább csak kijelent, mintsem bizonyít; érvelésének logikai színvonala nem valami magas. A döntő ponton, az aiszthezisz szubjektivitásának kérdésében azonban kétségkívül az ő oldalán van — ha nem a teljes igazság, de — a meggyőző erő; mivel az éthoszok a klasszikus felfogás szerint szükségképpen a *közösségi* erkölcs tartalmait közvetítik az egyénhez, az individuális létezés köreiből kitörni képtelen aiszthezisz valóban csak szubjektív jelentéseket projiciálhat a zeneművekbe. Philodemosz ezért tartja a hangnemek éthoszát szubjektív *doxá*nak, pusztán individuális véleménynek, amely nem a természeti objektivitás megismerésén alapul. Ez a zeneesztétikára vonatkozó agnosztikus határkijelölés a zene létjogát ugyan nem érinti, de a funkció értelmezését módosítja: mivel a sztoikus apáthia aszkézisével szemben az epikureizmus vezető életelvvé avatja az egyéni élvezetet, a Philodémosz-féle felfogás legalább megtűri az intenzív gyönyört és élvezetet keltő zenét az emberi életben.

Ezzel eljutottunk a későantik zeneesztétika talán legsajátosabb iskolájának kapujához, a zenei szkepszis esztétikai rendszerré kiépült irányzatához. Az éthoszelmélet feltartóztathatatlan bomlásának bizonyítéka, hogy még azok a filozófiai iskolák sem voltak képesek eredeti világnézeti tartalmainak megőrzésére, amelyek — mint az epikureizmus — ismeretelméletileg közelálltak a mimezisz-elv materialista alaptartalmához, vagy — mint a sztoicizmus — éppenséggel egyfajta tükröződésemléletet képviseltek. A hellénizmus korának kései szkepticizmusa viszont a legteljesebb tudatossággal felszámolta a miméziszelmélet utolsó maradványait is. *Sextus Empiricus* is individuális doxának, szubjektív projekciónak tartotta a dallamtípusok erkölcsi jelentéstartalmainak feltételezését, s ezért a zenének ugyanolyan tranzitórikus érzéki hatást tulajdonított, mint az álomnak és a bornak. Az aiszthezisz ismeretelméleti megítélésében azonban sokkal radikálisabban agnosztikus, mint Philodémosz. Az éthosztartalom diszkreditálásához felhasználja a szkeptikus trópák Aenisedemus-féle elméletét, s a zenei tartalom relativizálását logikailag következetesen végigviszi egészen a leplezetlen esztétikai nihilizmusig: a zenei befogadás szubjektivitásából, a zene keltette hatások ideiglenes és viszonylagos jellegéből arra következtet, hogy maga a zene sem rendelkezik objektív léttel, vagy ahogyan Ernst Bloch egy másik nagy válságkorszakban mondotta: csak önmagunkat halljuk.[82] Sextus Empiricusnál az érzéki megismerés szubjektivitásából, a relativitás szkeptikus trópájából nemcsak az esztétikai ítélettől való tartózkodás következik, hanem a zene realitásának, magának a zenének ontológiailag is végiggondolt tagadása. A hellenisztikus zeneesztétika ezzel megismétli azt a végszót, amely a püthagoreizmusból és a plantonizmusból kicsendül: megsemmisíti önnön tárgyát, a zenét.

Platonizmusnak és szkepticizmusnak ez az összekapcsolása korántsem holmi légből kapott történeti analógia, nem üres szellemtörténeti konstrukció. Már Platónnál feltárult előttünk az antik zeneesztétika fejlődésének egyik alaptörvényszerűsége: az éthoszelmélet és a zenei mimézisz-elv háttérbeszorulása szükségképpen a püthagoreizáló-spekulatív irányzat erősödéséhez vezet. A szellemtörténet éppen ezt az ellentmondásos viszonyt homályosítja el, amikor eltakarja a platóni esztétika belső ellentmondásait, s kínai falat

[81] Uo. 54. o.
[82] Bloch: *Geist der Utopie*. Berlin 1923. 47. o.

tételez fel az ún. zenei szkepszis és a vele egy időben felvirágzó neopüthagoreus-neoplatonista irányzat között. Schäfke az antik zenei szkepszisben valamiféle racionális felvilágosodást vél felfedezni, amit aztán „szükségszerűen" fel kell hogy váltson az „ellenhatás": az irracionalista misztika. Pfrogner ugyanilyen módszerrel állítja szembe a hanyatlásnak tekintett hellenisztikus szkepszissel az „új fellendülést", a zenei miszticizmus új korszakát. Valójában itt ugyanannak a fejlődésvonalnak két egymásba fonódó oldaláról van szó, s nem két világnézetileg-esztétikailag ellentétes tartalmakat hordozó korszakról. Az a későhellén neoplatonizmus, amelynek reprezentatív filozófusa Plotinosz, igazi Vico-féle *ricorsi*val kanyarodik vissza az idealistává vedlett püthagoreus zene-matematikához és az éthoszelmélet elemeitől „megtisztított" platóni zene-esztétikához, hogy végül is ott kössön ki, ahonnan a görög filozófiai és esztétikai gondolkodás már megjelenésének legelső pillanatában igyekezett kiemelkedni: a mítoszban, a mágia vallássá rendezett képzeletvilágában. Plotinosznál a művészet egyetlen funkciója az, hogy kifejezze a lélek kitörését a léthierarchia legalacsonyabb fokán álló anyagi világból, az ideális összépség utáni extatikus vágyakozást. Iamblichosz viszont ezzel a platonizáló misztikával sem elégszik meg, s visszatér a mágiához: a zene hangzataiban istenek és démonok tanyáznak. „Új fellendülés"? Sokkal inkább egy páratlan kulturális virágkor gondolati eredményeinek visszavétele. Az antik eszmevilág e visszájára fordulása azonban előfeltételezi azt a kiárusítást, amely a válságkorban végbement; a zenei miszticizmus előfeltételeit az esztétikai utánzás elvének feladása, az éthoszelmélet kiüresedése teremtette meg. Az előretörő szubjektivizmus nemcsak szkepticizmust és nihilizmust szült, hanem a zenei számmisztika, az érzékiségellenes irracionalizmus számára is előkészítette a talajt. Ilyen értelemben a hellenizmus zeneesztétikája a maga egészében, szkepticizmusával csakúgy, mint misztikájával, olyan művészetfelfogást képvisel, amely végső kicsengésében megegyezik a korai kereszténység vallásos világszemléletével.

Nem vehetjük itt szemügyre e későantik esztétika gondolatvegetációjának minden ágát-bogát; ismét csak a fő tendenciák jelzésére vállalkozhatunk. A zenei miszticizmus egyik jellegzetes vonása mindenekelőtt az, hogy elsorvasztja az Arisztoxenosz-féle „harmonikus" irányzatot, s úgyszólván egyeduralkodóvá teszi a kanonikusok matematikai spekulációit. Itt sem hiányoznak azonban az ellentmondásos fejlődésnek bizonyos elemei. Euklidész műve a kánon felosztásáról, Didümosz kutatásai a diatonikus, kromatikus és enharmonikus tetrachordhangközök aritmetikai alapjairól és az ún. szüntonikus kommáról tovább finomítják a korai kanonikusok által kidolgozott fizikai akusztikát. Klaudiosz Ptolemaiosz a nagyszabású harmóniatanában kísérletet tesz arra, hogy a harmonikus irányzat bizonyos elemeit beépítse a kanonikus rendszerbe, s elsőként deklarálja az 5 : 4 proporcióra visszavezetett nagy terc szimfon-voltát. Ilyesfajta közvetítési törekvéseket figyelhetünk meg Aristeides Quintilianusnál és az antik zeneesztétikai hagyatékot a keresztény felfogással egyeztető Boëthiusnál is. Esztétikailag jelentős előrelépést azonban sem ezek az eklektikus, félig matematikai, félig teológiai gondolatrendszerek, sem a nyomukban felvirágzó kommentárirodalom nem jelentett és nem jelenthetett; kapcsolatuk a korszak valóságos zenei gyakorlatával úgyszólván a semmivel egyenlő. A későantik korai keresztény filozófia ugyan kitüntetett szerepet juttat a zenének: az egyetlen művészet, amely helyet kap a septem artes liberales tudományelméleti rendszerében. A szabad művészetek egyikeként

felfogott zene azonban Martianus Capellától csaknem a reneszánszig: tudomány, egyfajta filozófiai propedeutika, s csillagtávolságok választják el a hangzó zene reális életfolyamataitól. A musica mundana—musica humana—musica instrumentalis sokat emlegetett triádjában Boëthius előadása szerint a zene lényegét legmakulátlanabbul megtestesítő alak a szférikus harmóniában kicsendülő világzene.

Innen a későantik zenefelfogásnak az az aszketikus alapkaraktere, amely a keresztény patrisztikában annyira hangsúlyos szerephez jut. Zenei és teológiai spekuláció már az alexandriai Philonnál az aszketikus önkorlátozás eszméjének jegyében olvadt egybe. A neoplatonizmusban rejlő aszkézis elvét azonban csak a korai keresztény pszalmódia kialakulása után, a II. és III. sz. fordulóján tudták magára a zenei gyakorlatra is vonatkoztatni. Tudomásunk szerint egy Ptolemaioszt kommentáló Plotinosz-tanítvány, Porphüriosz az első, aki az érzéki világ megtagadásának kriptoteológiai életeszményéből levonja a zeneesztétikai következtetést, és az ördögi principiumot képviselő profán zenét a legélesebben szembeállítja az istentiszteleti funkciót ellátó szakrálissal. Ami a profán zene elutasítását illeti, Porphüriosz látszólag a régi tradícióhoz kapcsolódik: elítéli az önálló instrumentális zenét, különösen a hangszeres virtuozitást. A zeneinstrumentum azonban nála csak egyik megjelenési formája a démonizmusnak. Az aszketikus erkölcsiséggel szembeállított élvezetprincipium szerinte elsősorban a népzenében testesül meg. A vallásos-kultikus ének feladata éppen az, hogy közömbösítse a népzene érzéki-felforgató hatását.

Ezen a ponton azután a neoplatonikus zenei miszticizmus közvetve utat talál a spekulatív számmisztikától visszafelé, a kor zenei gyakorlatához. Itt már nemcsak valami ténylegesen létezőnek elutasítása jelenti a zenei orientációt, hanem valami ténylegesen létezőnek az igenlése is. Az újplatonikus zeneesztétika ilyen módon az ókeresztény kultikus zene, mindenekelőtt a kialakuló pszalmódia apologetikájává válik. Az antik zenefilozófia végső felbomlásából megszületett az új zenefelfogás.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА АНТИЧНОСТИ

Денеш Золтаи

Первая крупная система античной философии музыки была создана школой Пифагора. В ней была сделана попытка преодоления основного представления магического восприятия музыки: кажущееся иррациональным качество звука было сведено к измеряемым, а, следовательно, рационально контролируемым естественным основам. Пифагорейкая концепция, хотя и сделала возможным обоснование физической акустики, стала чрезвычайно противоречивым исходным пунктом для музыкальной эстетики. Описывая основные гармонии, пифагорейцы столкнулись с проблемой существенной определенности гармонических пропорций. Здесь начинается разветвление античной музыкальной эстетики: основной принцип различения симфонов и диафонов заключается, по мнению *гармоников*, в слуховом восприятии, поддерживаемом разумной памятью, согласно же *каноникам*, — в математически-пропорциональной природе интервалов. В позднем пифагореизме доминирующим становится последнее направление. Гносеологически это ведет к дискредитации музыкального аистезиса, онтологически же — к безусловному отождествлению закономерностей космоса и музыки. Не принимающая во внимание общественную опосредованность, проектированная непосредственно в природу система звуков делает впоследствии негибкой и консервативной эстетическую ориентацию, опредмечивает общественную объективность системы музыкальных значений. Такое регрессивное развитие пифагорейской философии музыки связано с идеологией аристократических слоев, выступающих против демократии полисов.

Эпоха Перикла создает новую систему философии музыки, которая основывается главным образом на общественно-моральной содержательности мелодийных моделей (номосов), на осознании относительного различия номоса и физиса. Эта классическая система античной музыкальной эстетики, теория этоса, могла возникнуть только в атмосфере демократии полиса, только на почве публичности и моральной автономии, сделавших возможным беспримерный расцвет культурной жизни. Создатель — ее афинянин Дамон, впервые поднявший на уровень эстетической сознательности мысль специфического этоса мелодийных и ритмических формул, и заложивший принципиальную основу первого учения о музыкальных значениях. Античную музыкальную эстетику занимает, прежде всего, этосная содержательность тетрахордных структур. Герменевтика связывается с мыслью о музыкальной паидейе, нравственной действенности музыки. Великий систематик учения об этосе Платон анализирует содержательность формальных музыкальных элементов также в этом направлении. Однако у него теория этоса перекрещивается и отодвигается на задний план миром идей музыкального пифагореизма. Это противоречие происходит аристократических классовых симпатий Платона и глубокого переживания общественно-идеологического кризиса его времени. Последний теоретик учения об этосе, Аристотель, разрешил кризис теории, отразившийся в учении Платона, разработкой принципа эстетического мимезиса и катарзиса.

В эпоху эллинизма распадается эстетическое учение о значениях музыкальных этосов. Этот распад связан в одинаковой мере с историческим тупиком демократии полиса, а также с преобразованием музыкальной практики. Развитие и здесь противоречиво. С одной стороны, Аристоксен создает широкий синтез античной теории музыки, с другой стороны, эстетика музыкального скепсиса и музыкального мистицизма предвосхищает восприятие музыки раннего христианства.

THE MUSICAL AESTHETICS OF ANTIQUITY

by *D. Zoltai*

In attempting to overcome the basic ideas of the "magical" view, the Pythagorean School set up the first great system of ancient musical philosophy. The apparently irrational tonal quality was traced to measurable elements, to a rationally controllable natural basis. The Pythagorean conception — although providing a very contradictory starting point for the aesthetics of music — made the physical-acoustical foundation possible. In describing the basic harmonies, the Phytagoreans came upon the problem of the essential determinateness of harmonic proportions, and here we find the two great trends of ancient musical aesthetics. According to the canonic theory the distinction between the *symphon* and *diaphon* is based on the mathematical, proportional nature of the intervals, while those of the harmonic view held that such a distinction is inherent in auditory observation dependent on memory. The former trend becomes the important in late Pythagoreanism. Epistemology holds that this leads to the discrediting of musical aesthesis and ontologically to the unconditional identification of the laws of music and the cosmos. This system of sounds directly derived from nature eliminated the mediatory role of society, thus making the aesthetic orientation set and conservative, and it regards the social objectivity of the system of music merely as a relation of things. Such a regressive development of the Pythagorean musical philosophy is related to the ideology of the aristocratic group as opposed to the city democracy.

The Periclean period establishes a new system of musical philosophy founded on the excellent social and moral character of the *nomos* and on the ideation of the relative differences of the *nomos* and *physis*. The city democracy and the moral autonomy and publicity leading to the incomparable flourishing of cultural life was of basic importance in evolving this classical system of ancient musical aesthetics, the ethos theory. Its originator, the Athenian Damon, first introduced the specific ethos of melody and rhythm formulae for aesthetics, thus setting the foundations for the first semantics of music. Ancient musical aesthetics is mainly concerned with the ethos in the tetrachord structure. This hermeneutics is associated with musical *paideia*, the moral affect of music. Plato, the great systematizer of the ethos theory also analyzes the content of the formal elements of music in this same spirit, buth at him the ideology of musical Pythagoreanism clashes with the ethos theory and this must be forced back. This contradiction is due to Plato's

deep insight into the sociological ideological crisis of his age and to his class sympathies. The last great theoretician of the ethos theory is Aristotle who, by working out the principles of aesthetical mimesis and catharsis, settles the crisis of the theory as formulated by Plato.

In the age of Hellenism the aesthetical semantics of musical ethos disintegrates. This was related to the transformation of both the historical impasse od city democracy and to the musical practice of the period. Here the development is also contradictory. On one hand Aristoxenos produces the extensive summary of the ancient theory of music and on the other we find the aesthetics of musical skepticism and mysticism leading to the conception of music of early Christianity.

A tudomány mint közvetlen termelőerő

ERDŐDI JÓZSEF

A szocializmus és kommunizmus építése tudatos társadalmi folyamat, érthető tehát, ha a társadalmi fejlődés e szakaszán, amikor népünk a szocializmus teljes felépítésének korszakába lépett, s a Szovjetunió népei — az egész világon elsőként — már a kommunista társadalom építésén munkálkodnak, fokozódik a tudomány szerepe a társadalmi élet minden szférájában, így különösen az anyagi javak termelésében is. Ez kifejezésre jut azokban az elvi jellegű megállapításokban is, amelyek az SZKP új programjában, valamint pártunk VIII. kongresszusának határozatában olvashatók a tudomány és termelés kapcsolatáról: „A tudomány alkalmazása a társadalmi termelőerők hatalmas növekedésének döntő tényezőjévé válik."[1] „A tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé válik."[2] „A szocialista építőmunka előrehaladásával megnő a tudomány szerepe: a tudomány közvetlen termelőerővé válik."[3]

Ezek a tételek a termelés és a tudomány között fennálló viszony alakulásának egy meghatározott szakaszát, a kapitalizmusból a szocializmusba és kommunizmusba való átmenet időszakát tükrözik, ugyanakkor a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyát konkretizálják ezek szóban levő elemeire — a termelőerőkre és a tudományokra. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a termelőerők és tudományok viszonya, e viszony mozgása mozzanata, sajátos megnyilvánulása a társadalmi lét és társadalmi tudat kapcsolatának, illetve e kapcsolat alakulásának is.

A címben jelzett probléma vizsgálatánál az egyik feladat tehát a termelés és tudomány viszonyának megvilágítása a társadalmi lét és társadalmi tudat általános kapcsolatából kiindulva. Ebben a vonatkozásban is rendkívül fontos Lenin tétele: „Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét kétségtelenül viszonylagos".[4] Ezzel analóg a társadalmi lét és társadalmi tudat ellentéte. Sőt ezen ellentét viszonylagossága még hangsúlyozottabb, hiszen a társadalmi lét és változásai tudattal rendelkező lények, az emberek tevékenységének *produktumai.* A társadalmi lét és a társadalmi tudat mozgása szakadatlan — az emberi cselekvés által közvetített — kölcsönhatásuk eredménye, melyben az előbbi a meghatározó oldal. Ez a kölcsön-

[1] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth, 1962. 819. o.
[2] Uo. 773. o.
[3] Az MSZMP VIII. kongresszusának jegyzőkönyve. Kossuth, 1963. 455. o.
[4] Lenin Művei 14. köt. Szikra, 1954. 147. o.

hatás a történelem folyamatában egyre szorosabb, intenzívebb lesz, ellentétük viszonylagossága — a tudatos elem és szerepének növekedtével — egyre erőteljesebbé válik. Ellentétük, kölcsönhatásuk mozgásában gyökeres változás következik be a szocializmus és még inkább a kommunizmus építésének időszakában. A társadalmi élet minden szférájára kiterjedő, a társadalom minden csoportját, rétegét átható tudatosság nélkül a kommunista formáció nem teremthető meg. A társadalmi tudat meghatározott állapota közvetlen feltétele a társadalmi lét változásainak. Így pl. a kommunista elosztási elv — mindenkinek a szükséglete szerint — megvalósításához nem elegendő a technika magas színvonala, elengedhetetlen feltétel a kommunista tudat, a kommunista erkölcs uralkodóvá válása is.

A társadalmi lét és társadalmi tudat kapcsolatának szorosabbá, közvetlenebbé, ellentétük viszonylagosabbá válása persze nem jelenti a kettő azonosulását, egybeolvadását, a köztük fennálló ellentét megszűnését, a társadalmi lét továbbra is elsődleges, meghatározó pólus marad.

I. A tudomány és a termelés[5]

1. A tudomány és termelés kapcsolata általában

A tudomány és termelés kapcsolata egyike azoknak a társadalmi viszonyoknak, melyek a történelmi fejlődés meghatározott szakaszán jönnek létre és válnak a társadalmi mozgás hatótényezőjévé. Míg a termelés a társadalom keletkezésének pillanatától adott, és mint az ember alapvető tevékenysége jelen van az emberi együttélés minden szakaszán, addig a tudomány csak a fejlődés későbbi fokán, lényegében a rabszolgatartó társadalomban születik meg. A termelés tehát létében megelőzi a tudományt, így kapcsolatukról csak a tudományos gondolat keletkezésétől kezdve beszélhetünk.

A termelés a fejlődésnek valamennyi stádiumában megköveteli a természet ismeretét, hiszen mint a természet tárgyainak céltudatos formálása, átalakítása feltételezi azon természeti anyagok természetének, tulajdonságainak elsajátítását, melyeket az ember átalakít és amelyekkel ezt a formálást végzi. Végső soron ebben gyökeredzik a természet- és műszaki tudományok (a továbbiakban: természettudományok) kapcsolata a termeléssel. Abból adódóan, hogy a termelés minden korban csak társadalmi keretek között folyhat, szükséges e keretek, a termelés társadalmi oldalának ismerete is.

A tudomány és termelés viszonyáról szólva differenciálni kell egyrészt a különböző tudományok, elsősorban a természettudományok és a társadalomtudományok, másrészt a termelés technikai és társadalmi oldala között. E differenciálás nélkül ugyanis nem érthetjük meg a tudomány és termelés kapcsolatának konkrét tartalmát, e kapcsolat mozgását, változásait. A termelés technikai oldala az ember és természet viszonyát foglalja magában, ennek vizsgálata a különböző természettudományok feladata. A termelés társadalmi oldala pedig a termelésben részt vevők, azaz az emberek közötti viszonyokat tartalmazza, melyek vizsgálata a társadalomtudományok hatáskörébe tartozik.

[5] A termelés és tudomány kapcsolata bonyolult, sok összetevőt tartalmazó viszony. E kölcsönhatásnak a maga teljességében való tárgyalása itt nem okvetlenül szükséges, ezért csak azon vonatkozásait érintem, melyek témánk szempontjából lényegesek.

A tudomány és termelés kapcsolata a történelem különböző korszakaiban nem azonos. E kapcsolatra sokféle tényező gyakorol befolyást, de viszonyuk, kölcsönhatásuk alakulásának megértéséhez elengedhetetlenül szükséges annak figyelembevétele, hogy e viszony két pólusa — a tudomány és a termelés — között hatnak olyan általános összefüggések, melyek minden formációban érvényesülnek. Ezek elsősorban a termelés primátusa, valamint a tudomány növekvő visszahatása a termelésre.

A tudomány és termelés kapcsolata, a tudománynak a termelésben játszott szerepe lényegében három faktorra vezethető vissza: *a)* a tudományos ismeretek színvonalára, *b)* a termelőerők fejlettségi fokára és *c)* a termelési viszonyok jellegére. Mivel azonban a tudományok állapota elsősorban a termelési mód függvénye, azt mondhatjuk, hogy a tudomány és termelés viszonyát végső soron a termelési mód határozza meg. A termelési mód alkotórészeinek a tudomány és termelés kölcsönviszonyára gyakorolt hatása nem egyforma. Míg a természettudományok esetében elsősorban a termelőerők állapota, addig a társadalomtudományoknál különösen a termelési viszonyok szerepe emelendő ki. Természetesen a termelési mód egésze mint a két oldal — a termelőerők és termelési viszonyok — szerves egysége „szabályozza" ezt a kölcsönviszonyt, mind a természettudományok és termelés, mind a társadalomtudományok és termelés kapcsolatát.

A természettudományok termelésben játszott szerepét determinálja egyrészt a termelőerőktől való általános függésük. Ez közismert, ezt igazolja a termelés és a tudományok egész története. A termelőerők mozgása szakadatlanul újabb és újabb szükségleteket szül, ezek viszont objektíve felvetik a természetről szerzett ismeretek szélesítésének, mélyítésének szükségességét. Ezen túl a termelőerők fejlődése eredményezi azokat a technikai eszközöket, amelyek a tudományos kutatáshoz, kísérletezéshez elengedhetetlenek. A termelés és természettudományok viszonyának alakulása másrészt a termelőerők színvonalának függvénye. Minél bonyolultabbak ugyanis azok az eszközök, melyekkel hatnak a természet tárgyaira, minél mélyrehatóbbak az ezeket érintő átalakítások, annál inkább előtérbe lép a természeti törvények egyre adekvátabb ismeretének szükséglete, majd az a szükségszerűség, hogy az ember a természeti törvényeknek csak tudományos ismerete birtokában képes előállítani és működtetni a termelés eszközeit. A termelőerők fejlődésének meghatározott szintjén objektíve szükségszerű, hogy a tudományos ismeretek a termelési folyamat alkotórészévé váljanak.

A természettudományos ismeretek keletkezésének, fejlődésének, termelésben játszott szerepének ösztönző motívumai nemcsak a termelőerők adott színvonalából adódnak, hanem a termelési viszonyok természetéből is. A mindenkori termelési viszonyok befolyásolják a tudomány — s köztük a természettudomány — társadalmi szervezetét, a tudományos káderek képzését, elosztását, a természettudományos fejlődést, ennek irányait és az elért eredmények felhasználásának mértékét. Az antagonisztikus társadalomban pl. a termelőerők fejlődése által felvetett szükségleteknek a természettudomány fejlődésére gyakorolt hatását, a természettudományos vívmányok termelésben való alkalmazását az uralkodó osztály érdekei korlátozzák.[6]

[6] J. D. Bernal a „Tudomány és történelem" c. művében tudománytörténeti tények sokaságának elemzésével bizonyítja ezt. Egyet idézünk ezek közül: „A televízió lassan fejlődött ki. Nem mintha elvi megoldását már régóta nem ismerték volna (Campbell Swinton 1911-ben fejtette ki erre vonatkozó elgondolásait, amelyek lényegileg meg-

A fizikai és szellemi munka viszonya, mely részben a termelési mód alkotója, de ugyanakkor általa determinált is, ugyancsak befolyásolja a természettudományok kapcsolatát a termeléssel. (E hatásról a későbbiekben még szó lesz.)

Természetes, hogy jelentősen intenzívebb az a hatás, melyet a termelési viszonyok gyakorolnak a társadalomtudományok fejlődésére, termeléssel való kapcsolatára. A különböző társadalomtudományok a termelés társadalmi feltételeit tükrözik, érthető tehát, ha ez utóbbiak — elsősorban a termelési viszonyok — természete, változásai végső soron megszabják a társadalomtudományok tartalmát, fejlődését, a termeléssel való kapcsolatát. Nem véletlen, hogy a társadalmi forradalmak időszakaiban a feltörekvő, az új termelési viszonyokat hordozó osztályok képviselői vizsgálták felül, alakították át, gazdagították pozitív tartalmakkal a társadalomról szóló elméleteket. Mint ahogy az sem véletlen, hogy az antagonisztikus formációkban a társadalomtudományok fejlődésének egyik és lényeges gátja a mindenkori uralkodó osztálynak a gazdasági szerkezetben gyökeredző érdeke. Ez az alapvető oka annak is, hogy pl. a kapitalizmusban a társadalomtudományok fejlődése messze elmarad a természettudományoké mögött.

Bár a társadalomtudományok mozgása főként a termelési viszonyok függvénye, nem vonhatják ki magukat a termelőerők bizonyos hatása alól sem. Ez a hatás érvényesül a többi között a termelési viszonyok közvetítésével, és napjainkban oly módon is, hogy a termelőerők fejlődése létrehoz olyan technikai eszközöket, amelyek egyre nélkülözhetetlenebbek a társadalmi életet kutatók számára.

A termelési mód mindezeken túl más utakon is befolyást gyakorol a tudományok fejlődésére, termeléssel való kapcsolatára. A társadalom szellemi életének különböző szférái sok vonatkozásban közvetítik a hatását a tudományokhoz. Így pl. a filozófia, a politikai koncepciók — bár nem egyforma súllyal — éreztetik hatásukat mind a természet-, mind a társadalomtudományok mozgásában. A természettudományos tartalmak a termelőerők állapotát is közvetítik a társadalomtudományokra, mivel a természettudományok is — különösen napjainkban — befolyásolják a társadalomtudományok állapotát.

A termelési mód alkotóinak a tudományok említett két sorára gyakorolt hatásának megkülönböztetése relatív. Ez a — relatív — megkülönböztetés általánosan összefügg azzal, hogy a természettudományok a termelés technikai, a társadalomtudományok pedig a termelés társadalmi oldalához, társadalmi feltételeihez kapcsolódnak közvetlenebbül, az antagonisztikus alakulatokban pedig különösen azzal, hogy elvileg más a természettudományok kapcsolata az osztályokkal, létérdekeikkel, és más a társadalomtudományoké.

Az a megállapítás, hogy a tudományok — köztük a természettudományok — konkrét tartalma, e tartalom változása, a termeléssel való kapcsolata végső soron a termelési mód függvénye, nem jelenti egyben azt is, hogy

---

feleltek a televízió mai megvalósult formájának), s az sem áll, hogy a letapogatás vagy a széles sávú rövidhullám átvitel különös technikai nehézségekbe ütközött volna. A késedelem oka inkább abban rejlett, hogy a nagy elektrotechnikai vállalatok, köztük azok a cégek, amelyeket éppen a rádiózás tett naggyá, azonnali profitszerzésre irányuló mohóságuk miatt sajnálták a pénzt a drága fejlesztési munkákra. Így hát a lelkes amatőrökre—a többek között John Logie Bairdre (1888—1946) — várt a feladat, hogy primitív felszerelés segítségével megtegyék a döntő lépéseket, s meggyőzzék a kereskedelmi világot a nagy üzleti lehetőségről." (Tudomány és történelem. Gondolat, 1963. 496. o.)

— mint sokan állítják — a természettudományok (ebben az összefüggésben a műszaki tudományok nélkül értendők) a társadalmi tudat szférájába tartoznak. Ennek érintésére itt azért van szükség, mert annak bizonyítékaként, hogy a természettudományok is a társadalmi tudat alkotórészét képezik, egyéb érvek között a természettudományoknak a termeléstől való függését is hangsúlyozzák. A tévedés egyik forrása, hogy a „tükrözés" fogalma a tudatszférákat tekintve különböző, egymástól eltérő értelemben használatos, és az adott esetben ezt szem elől tévesztik. A „tükrözés" fogalma a tudattal és ennek különböző formáival kapcsolatban használatos a tudatelemek és formák tartalmára, mely tartalmakat a tükrözés objektuma szab meg. Általában szólva a tudat a lét, az anyag tükröződése, az határozza meg tartalmát. Használatos másrészt abban az értelemben, hogy a konkrét tudattartalmak létrejötte és változása valaminek a függvénye, hogy bennük kifejeződnek, sajátos módon visszaverődnek a társadalmi mozgás más faktorainak állapotai változásai. Ezzel találkozunk a természettudomány és termelés viszonyánál, vagy a filozófia és a társadalom gazdasági és osztályszerkezete közötti kapcsolatnál. A természettudomány tartalma, ennek változása függ a termelés állapotától, mozgásától, de nem ezeket tükrözi. A természettudományok esetében a tükrözés objektuma nem a termelési mód, nem a társadalmi lét más alkotórészei, hanem a természet tárgyai, folyamatai, törvényszerűségei. Hasonló a kép a filozófiánál, amely a gazdasági és osztályszerkezet prizmáján keresztül tükrözi a valóság egészét. Ilyen értelemben beszélhetünk arról, hogy a filozófia a gazdasági struktúrát „tükrözi", de a filozófia tárgya nem a gazdasági viszonyok, hanem a valóság egészének legáltalánosabb összefüggései, törvényei. Persze ebben a vonatkozásban is lényegesen eltér a természettudománytól, mert tárgya magában foglalja a társadalmi valóságot is. A társadalmi tudat ezzel szemben nemcsak függ a társadalmi léttől, hanem a társadalmi lét mint a társadalmi tudat objektuma megszabja ennek tartalmát is.

A tudatot mint a valóság lényeges és rendkívül bonyolult jelenségét különböző tudományok különböző aspektusokból vizsgálják. A dialektikus materializmus a keletkezése, az agyhoz való kapcsolata stb., a történelmi materializmus pedig a társadalmi mozgás aspektusából (mint társadalmi terméket, az egyéni és csoporttudathoz való viszonyában stb.) kutatja.

A két tudományos diszciplínának azonban van egy alapvetően közös aspektusa: a tudatot mindkettő az objektív valóság tükröződésének fogja fel. Ebből válik világossá, hogy *a* tudat *a* lét,[7] a *társadalmi* tudat pedig „csak" a *társadalmi* lét tükröződése. „A tudat általában a létet *tükrözi*, ez *minden* materializmus közös tétele. Lehetetlen nem látni, hogy ez a tétel közvetlen és *elválaszthatatlan* összefüggésben van a történelmi materializmusnak azzal a tételével, hogy a társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi*."[8]

Ha tehát a természettudományokat is a társadalmi tudatba sorolnánk, akkor az utóbbit azonosítanánk *a* tudattal, ez pedig implicite a *társadalmi* lét és *a* lét azonosítását is jelentené. A lét mint a tudat objektuma, mint a tudattartalmak meghatározója a természeti és a társadalmi anyagot egyaránt magában foglalja, vagyis a létnek ebben az értelemben két fő megjelenési formája van: a „természeti lét" és a társadalmi lét. A társadalmi lét tehát csak „része", megjelenési formája *a* létnek. Ennek megfelelően a társadalmi

[7] A „lét" fogalmát nem a „létező", hanem az „anyag" fogalmával azonos értelemben használom.

[8] Lenin Művei 14. köt. I. kiad. 335—336. o.

tudat — mint a társadalmi lét tükröződése — is csak „része", megjelenési formája *a* tudatnak. A tudatnak, tartalmát tekintve, három fő megjelenési formája van: 1. a „természet tudata", azaz a „természeti lét" tükröződése, ide sorolhatók a természettudományok, 2. a társadalmi tudat, vagyis a társadalmi lét tükröződése, ide tartozik a társadalomtudományok egy része és a műszaki tudományok, 3. a tudatnak az a formája, amely különböző aspektusokból ugyan, de a lét mindkét formáját tükrözi, ide sorolható pl. a filozófia, a művészetek.[9]

Arról természetesen nem szabad megfeledkezni, hogy a tudat társadalmi termék, együtt keletkezett az emberrel, a társadalommal, nem létezik a társadalmon kívül. Ebben az összefüggésben a tudat minden megnyilvánulása, konkrét formája „társadalmi tudat", a társadalom tudatához tartozik, beleértve a természettudományokat is. Ezt figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy a tudat a lét társadalmi tükröződése, a társadalmi tudat pedig a társadalmi lét (társadalmi) tükröződése.

2. A tudomány és termelés kapcsolatának főbb szakaszai

A tudomány és termelés kapcsolatának történeti alakulását vizsgálva is differenciálni kell a természettudományok és a társadalomtudományok között. A természettudományok és termelés viszonyának mozgása három nagy szakaszra, s e szakaszokon — főleg a másodikon — belül pedig történelmileg rövidebb, de szintén lényegesen különböző periódusokra osztható.

Az első nagy szakasz a tudomány kezdeteitől a gépi nagyipar kialakulásáig terjed. E szakasz általános jellemzője, hogy a termelés alapvetően az empirikus ismereteken nyugszik, a tudomány nem szükségszerű feltétele és tényezője a termelésnek, a termelőerők fejlődésének.

E szakaszt megelőzi egy egész történelmi korszak, amikor még nem létezett semmiféle tudomány. Természeti törvényeket persze már ebben a korszakban is felhasználtak az emberek a termelőtevékenységük során, de nem ismerték őket tudományosan, és ezért nem is alkalmazhatták őket tudatosan. A természeti törvények felhasználására nem tudományos ismeretek, hanem közvetlen tapasztalatok alapján került sor. E korszak embere készített és felhasznált kőszerszámokat, íjat, felhasználta a tüzet, de nem ismerte a szilárd testek mechanikáját, a mechanika és a hőjelenségek törvényeit. Készített és felhasznált különböző alkalmatosságokat a vízben való közlekedésre, kivonta a vasat az ércből, a vasból szerszámokat állított elő, de nem ismerte a folyadékok mozgástörvényeit, az elemek és vegyületek kapcsolódásának, bomlásának törvényszerűségeit.

Az e korszakban felhalmozott empirikus tapasztalatok alapján, a fejlődő termelőerők és a termelés növekvő szükségletei nyomán a rabszolgatartó formációban megkezdődik a természettudományok kialakulása, pontosabban: megszületnek a természettudományos ismeretek elemei a matematika, a geometria, a mechanika stb. területén.

Ettől az időtől kezdve az ismeretek felhalmozódása már nemcsak empirikus, hanem növekvő mértékben tudományos ismeretek halmozódása is.

[9] A probléma precíz kifejtéséhez szükséges pontos terminológia még kidolgozásra váró feladat.

Ez utóbbi folyamat különösen meggyorsult a természettudományban végbement forradalom (Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton) alatt és után, de a termelés, a termelőerők fejlődése még a kapitalizmus kialakulásának idején sem a természettudományok tudatos alkalmazásának, hanem lényegében a termelés folyamatában szerzett gyakorlati tapasztalatok talaján létrejött felfedezések, technikai vívmányok felhasználásának eredménye.

A természettudományos ismeretek születésétől a gépi nagyipar megteremtéséig terjedő időszakban egyre gyakrabban és szélesebb körben alkalmazzák a természettudomány egyes felismeréseit a termelésben, de a tudomány még nem gyakorol jelentős befolyást a termelőerők működésére és fejlődésére. A társadalmi fejlődés ezen évszázadaiban a tudomány és a termelés a történelmi mozgás két összefüggő, kölcsönhatásban levő, de lényegében különálló összetevője volt.

A természettudományok és termelés kapcsolata történelmi alakulásának második nagy szakasza a gépi nagyipar kialakulásával kezdődik és a termelés teljes automatizálásáig — tehát napjainkban is — tart. Ennek a szakasznak általános jellemzője, hogy a természettudományok közvetlen termelőerővé válnak.

Az ipari forradalom eredményeként gyökeres változás következik be a természettudományok és termelés viszonyában. E lényegbevágó változás anyagi alapja elsősorban a gépi nagyipar létrejötte. A gépi nagyipar ugyanis minőségi változást jelentett a termelőerők fejlődésében, az ember és természet viszonyában, ami megfelelő változást követelt és idézett elő a természettudományos ismeretek termelésben játszott szerepét tekintve is: objektíve szükségszerűvé tette a természettudományok alkalmazását, felhasználását a termelésben. A gépi nagyipar termelőerőinek működéséhez, a gépi termelés fejlődéséhez ugyanis már elégtelennek bizonyultak a teremlőtevékenység közben szerzett, felhalmozódott tapasztalatok, empirikus ismeretek. Objektíve elengedhetetlenné vált a természet tárgyainak és folyamatainak mély, elméleti szintű megismerése, a természeti törvények ismerete. „A munkaeszköz — írja Marx — mint gépi berendezés, olyan anyagi létezési módra tesz szert, amely az emberi erőnek természeti erőkkel, a tapasztalatszerű gyakorlottságnak pedig a természettudomány tudatos alkalmazásával való helyettesítését feltételezi."[10]

A természettudomány és a termelés kölcsönviszonya alakulásának ez a második nagy szakasza is több kisebb periódusra bontható. Míg azonban az első nagy szakasznál eltekintettünk a termelés társadalmi oldalának, a termelési viszonyoknak hatásától, és e szakasznak ezen az alapon történő periodizálásától, addig most, a második szakasznál ezt nem tehetjük meg. Itt már nem elégséges a termelőerők számbavétele, hanem a termelési mód egészét, tehát a termelési viszonyokat és hatásukat is figyelembe kell venni.

Csak a termelőerők állapotát, fejlődését alapul véve nagyjából két periódust állapíthatnánk meg: 1. a gépi nagyipar kialakulásától a napjainkban zajló tudományos-technikai forradalom kezdetéig, 2. a tudományos-technikai forradalom kezdetétől a termelés társadalmi méretű automatizálásáig (azaz a kommunizmus teljes felépítéséig). Ezt a sémát azonban a termelési viszonyoknak a természettudomány és termelés kapcsolatára gyakorolt lényeges befolyása módosítja. Módosítja közelebbről az a tény, hogy századunk elején

[10] Marx: A tőke I. köt. Bp. 1961. 359. o.

megkezdődik és kemény harcok árán győzelemre jut az orosz proletariátus vezette forradalom, felépül a szocializmus egy országban, majd a második világháború után kialakul a szocialista világrendszer. Ennek következtében már nemcsak elméleti síkon, hanem valóságos társadalmi gyakorlat alapján állíthatjuk, hogy bár a tudományos-technikai forradalom a tőkés társadalmi feltételek közepette is lényeges változásokat eredményez a természettudományok és termelés viszonyában, de az új minőségi fordulat kibontakozása, teljes megvalósulása e keretek között nem történhet meg. A természettudományok és termelés kapcsolatában új periódusokat hoz a szocialista, majd a kommunista társadalom megteremtése. Ennek megfelelően a második nagy szakasz — az előző felosztás periódusaitól időben is részben eltérő — következő periódusokra oszlik: 1. a tőkés társadalom időszaka a gépi nagyipar létrejöttétől, 2. a szocialista társadalom; ez a periódus magában foglalja a szocializmus építésének szakaszát is, melynek során fokozatosan alakulnak ki és erősödnek meg ez időszak jellemzői.

A természettudományok és termelés kapcsolatának harmadik nagy szakasza a teljes mértékben automatizált termelés – azaz a felépült kommunista társadalom — korszaka. Általános jellemzője, hogy a természettudomány teljes mértékben közvetlen termelőerő.

A termelőerők aspektusában vizsgálva: a természettudományok és termelés kölcsönviszonyában az első fordulópont a gépi nagyipar megteremtése, a második a napjainkban folyó tudományos-technikai forradalom. Az elnevezés — tudományos-technikai forradalom — pontosan tükrözi a tudomány és termelés kapcsolatában beálló gyökeres változást s ennek lényegét, azt, hogy a tudományos és a technikai forradalom egyazon folyamat két, egymástól elszakíthatatlan, egymást átható oldala.

A tudományos-technikai forradalomnak az anyagi termeléssel közvetlenül összefüggő funkciói, fő irányai: új energiafajták feltárása (atomenergia), a komplex gépesítés és az automatizálás, valamint a szintetikus anyagok előállítása. Ez a forradalom gyökeres változásokat idéz elő a termelés olyan lényeges tényezőiben, mint az energia, a munkaeszközök és a munkatárgyak. Egyúttal megteremti azokat az ismereteket, melyek e tényezők funkcionálásához szükségesek. A természettudományok napjainkban a termelőerők minden elemére forradalmasítóan hatnak. A termelés, a technika fejlődésének főbb irányai közvetlen kapcsolatban vannak a tudomány eredményeivel. Ma már egyre jellemzőbb, hogy olyan új iparágak jönnek létre és indulnak gyors fejlődésnek, melyek már kialakulásukat is közvetlenül a tudomány fejlődésének, új vívmányainak köszönhetik. A technika legkorszerűbb termékei — automaták, rakéták, „gondolkodó" gépek stb. — éppen úgy a tudósok, mint a közvetlen termelők[11] termékei. A termelés további fejlődése is új energia- és anyagfajták feltárását, felhasználási módozataik és feltételeik kimunkálását követeli meg. Mindez elképzelhetetlen a tudományos kutatás, a tudomány fejlődése nélkül. A technikai forradalom főbb irányainak további kibontakozásában döntő szerepe van és lesz a tudomány különböző ágainak (atomfizika, elektronika, kibernetika, kémia stb.).

A tudományos-technikai forradalom folyamatában és eredményeként, nemcsak a tudomány hatol egyre mélyebben és szélesebben a termelésbe

[11] Közvetlen termelők a termelési folyamat azon résztvevői, akik tevékenységük során közvetlen kapcsolatban vannak a munkaeszközökkel és munkatárgyakkal.

hanem fordítva is: a technika, az ipar behatol a tudományba. A természettudományok, tevékenységük és fejlődésük mai szakaszán, egyre hatalmasabb technikai eszközöket, bonyolult berendezéseket használnak. A tudományos tevékenység a termelés, az ipar külön ágazatává válik, az iparnak is kialakul egy külön szektora, amelynek feladata a tudományos kutatás szükségleteinek kielégítése. Új termelési ág alakul ki, melynek feladata a tudományos ismeretek, felfedezések termelése. Laboratóriumokban, kísérleti üzemekben tudósok légiói dolgoznak együtt — a tudósok száma a statisztika adatai szerint nagyobb ütemben gyarapszik, mint bármely más termelési ág dolgozóié.

A természettudomány és termelés egymásbahatolása a termelőerők fejlődésének objektív követelménye. Ebből adódóan ez a tendencia mind a modern kapitalizmus, mind a szocializmus feltételei között érvényesül. A termelési viszonyok azonban — mint már említettük — jelentős mértékben befolyásolják a tudomány és termelés kapcsolatát. Ennek következtében ez a kapcsolat nem egyformán alakul a tőkés és a szocialista tulajdon talaján.

A tőkés formáció fejlődésének első szakaszán — a klasszikus kapitalizmus időszakában — az uralkodó termelési viszonyok tág teret nyitottak a termelőerők és a természettudományok fejlődésének. Azt a folyamatot, amely elvezetett a gépi nagyipar kialakulásához és gyors fejlődéséhez, valamint a természettudományok viharos kibontakozásához, a termelés tőkés viszonyai ösztönözték. A tudomány és termelés kölcsönhatása azonban a tőkés termelési viszonyok talaján ellentmondásokkal terhes, és ezek az ellentmondások különösen éles formákban jelentkeznek a kapitalizmus fejlődésének második szakaszán, az imperializmus korszakában, napjainkban.

Az imperializmus kialakulása és fejlődése természetesen nem vezetett a termelőerők és a természettudomány stagnálásához, ezek fejlődése még napjaink tőkés viszonyai között is igen gyors. A monopolkapitalizmus ugyanis nem változtat azon, hogy a tőkés termelés célja a profit, nem szünteti meg a konkurrenciát, a nagy monopóliumok között nemzeti és nemzetközi méretekben éles küzdelem folyik a piacokért, a nagyobb profitért. Ilyen körülmények között a monopóliumok kényszerülnek a tudomány, a termelőerők fejlesztésére, a tudomány alkalmazására a termelésben. A tudományos kutatás a lehető legmagasabb profit megszerzésének, a konkurrenciaharc eredményes megvívásának elengedhetetlen feltételévé vált, és a monopóliumok ennek megfelelően mint e harc egyik legfontosabb eszközét, mint a siker döntő előfeltételét kezelik. A nagy monopóliumok igen nagy anyagi eszközöket fordítanak a termeléssel összefüggő tudományos kutatómunkára, koncentrálják a kutatómunka lényeges területeit, mind több tudóst foglalkoztatnak. A fejlett tőkés országokban a monopóliumoknak domináns szerepük van az ipari kutatásokban, a tudományos kutatómunka a nagy vállalatok laboratóriumaiban, intézeteiben összpontosul.

Ugyanakkor a tőkés termelési-társadalmi viszonyok talaján egyre erőteljesebben hatnak azok a tendenciák, melyek gátolják, fékezik a természettudományok és termelés közeledésének, egymásbahatolásának, a tudomány technológiai alkalmazásának folyamatát. A tudomány és termelés kapcsolata itt feloldhatatlan ellentmondást rejt magában. A termelőerők, a termelés fejlődése objektíve megköveteli a tudományok sokoldalú, kiterjedt alkalmazását, behatolását a termelésbe, a termelés uralkodó feltételei pedig ezzel ellentétes hatásokat szülnek. A tőkés termelési viszonyok fékezik a technika fejlődését, és ezzel korlátokat szabnak a modern tudomány haladásának,

befolyásolják mozgásának, felhasználásának irányait, területeit. A termelés tőkés formái közvetlenül is gátolják a tudományos haladást, a tudomány széles körű behatolását a termelésbe, a monopóliumok igyekeznek meggátolni konkurrenseiket a tudományos eredmények felhasználásában, akadályozzák, megtiltják az intézeteikben elért felfedezések publikálását stb. Ezért szögezi le az SZKP programja: „Az emberiség az egyik leghatalmasabb tudományos és technikai forradalom időszakába lép, amely az atomenergia hasznosításában, a világűr meghódításában, a kémiának, a termelés automatizálásának fejlődésében, a tudomány és a technika sok más nagyszerű vívmányában fejeződik ki. A kapitalizmus termelési viszonyai azonban túlságos szűkek a tudományos és technikai forradalom számára. Csak a szocializmus képes ezt a forradalmat véghezvinni és gyümölcseit a társadalom érdekében hasznosítani."[12]

A szocializmus, majd a kommunizmus építésének folyamatában minőségileg új viszony teljesedik ki a természettudomány és a termelés között. A termelési eszközök társadalmi tulajdona talaján elhárulnak a technika és a tudomány haladását gátló akadályok, szabadon bontakozik ki a tudomány és termelés kölcsönhatása, közeledése, egymásbahatolása. A termelés és tudomány különbsége mind viszonylagosabbá lesz, áthatják egymást, bizonyos értelemben átmennek egymásba. A kialakuló új viszony két, egymástól elválaszthatatlan oldala: egyrészt a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé válik, másrészt a termelés tudomány, pontosabban szólva a tudomány alkalmazása lesz. E folyamat eredményeként a tudomány a szóban levő összefüggésben megszűnik a termelésen kívül álló, önálló faktorként működni — a munka- és termelési folyamat szerves alkotórészévé válik, a tudományos gyakorlat a termelés egyik válfaja lesz. Ebben a vonatkozásban már képtelenség a termelés és tudomány viszonyáról beszélni, a tudományos elmélet és termelés kapcsolata lényegében úgy jelentkezik, mint a termelési folyamat két, elválaszthatatlan oldala — az anyagi és a tudati oldala — közötti viszony.

A szocializmus és kommunizmus építésének időszakában tehát gyökeres változás következik be a termelés és természettudományok kapcsolatában. Ez a változás azonban nem érinti a tudományos elmélet és a termelés viszonyának ismeretelméleti oldalát, mert ebben a viszonyban a tudományos elmélet továbbra is tükrözés, tudati oldal, és ennyiben másodlagos, meghatározott marad.

Nincs-e valamiféle ellentmondás a fenti két megállapítás között, hogy ti. a tudomány egyrészt tükrözés, tudati oldal, másrészt a termelési folyamat, a termelőerők alkotórésze? Elöljáróban hangsúlyozni kell, hogy a tudomány *nemcsak a tudat* szférájába tartozik. Hasonlóan ahhoz, ahogyan az utóbbi években az erkölcs, a vallás jellemzésénél árnyaltabb, a valóságot precízebben tükröző definíciókat alkalmazunk, amennyiben mint a tudati és gyakorlati oldalak együttesét, egységét magyarázzuk őket, úgy a tudomány esetében is ezt kell tennünk. A tudomány ugyanis a maga egészében szintén nem sorolható a tudathoz, hiszen magában foglalja a kísérletezést, a tudományos gyakorlatot is. A tudomány ugyancsak tudati és gyakorlati oldalak egysége, és ebből az egységből csak az előbbi oldal, a tudományos nézetek, elméletek a tudat tartozékai. Ennek alapján a jelzett problémát így fogalmazhatnánk meg: hogyan lehetséges az, hogy a tudományos elméletek, tételek egyrészt a tudat

[12] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 732. o.

szférájához tartoznak, másrészt a termelési folyamat, a termelőerők szerves alkotórészei? Leszögezhetjük, hogy e két megállapítás nem mond ellent egymásnak, hanem a szóban levő társadalmi folyamatok valóságos dialektikáját tükrözi. A termelési folyamatok minden társadalmi formációban csak mint — az egymással ellentétes — anyagi és tudati oldalak egysége, kölcsönhatása jelentkeznek. Éppúgy, mint a társadalmi élet többi jelenségei, a termelési folyamatok sem lehetségesek, nem mehetnek végbe a tudat közreműködése nélkül, hiszen mindig céltudatos tevékenység eredményei. A tudomány közvetlen termelőerővé válása ebben az összefüggésben a termelési folyamatok tudatos folyamatokká válásának processzusa, hiszen az ember egyre inkább tudományos ismeretek birtokában, felhasználásával végzi termelő tevékenységét. A termeléshez elengedhetetlenül szükséges tudattartalomban az empirikus elemeket felváltják az általánosított, elméleti alkotók.

A tudomány és termelés kapcsolatának vizsgálatánál nem elégséges a természettudományok és termelés összefüggésének elemzése, szükséges az utóbbi és a társadalomtudomány közötti kölcsönviszony alakulásának tanulmányozása is. Erre utal, hogy amikor az SZKP programja leszögezi, hogy a kommunizmus építésének folyamatában a tudományok teljes mértékben közvetlen termelőerővé válnak, a tudományok köréből nem zárja ki a társadalomtudományokat sem.

A termelőerők, a technika fejlődése a modern kapitalizmusban érik el azt a szintet, amikor objektíve feltételezik mozgásuk új formáit és ezek közvetítésével a társadalomtudomány alkalmazását a termelésben. A tőkés termelési viszonyok ellenben — mint a termelőerők valóságos mozgásformái — ezt nem követelik meg, sőt alapjában kizárják a társadalomtudományok termelőerővé válását. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy tőkés viszonyok között a társadalomtudományok egyetlen eleme se kerülne közvetlen kapcsolatba a termelőerőkkel. Valami ahhoz hasonlóról van szó, mint amit a természettudományok és termelés kapcsolatában a gépi nagyipar kialakulása előtt láthattunk: a társadalomtudományok egyes elemei (pl. az esztétika, a szociológia és közgazdaságtan egyes elemei) felhasználásra kerülnek a termelésben, de széles körű alkalmazásuk még nem vált a társadalmi termelés szükségszerű feltételévé.

A társadalomtudományok a szocializmus építésének időszakától kezdve egyre szélesedően a termelés folytatásának és fejlődésének szükségszerű feltételeivé válnak. Ennek alapja a termelőerők haladása mellett főként az elvileg új termelési-társadalmi viszonyok térhódítása, uralkodóvá válása és szakadatlan tökéletesedése. A társadalomtudományok és termelés kapcsolatában tehát az első ugrás a szocializmus építésével következik be, a kommunista társadalom felépítésével e kapcsolat teljesedik ki újabb minőségi változást eredményezve.

II. A fizikai és szellemi munka viszonya és a tudomány termelőerővé válása

A tudományok közvetlen termelőerővé válását a fizikai és szellemi munka kapcsolata is befolyásolja.

A fizikai és szellemi munka kölcsönviszonya nem párhuzamosan fejlődik a termelés és tudomány kapcsolatával. Míg a termelés és a tudomány egyre közelebb kerül egymáshoz, és a gépi nagyipar létrejöttével már a tőkés formá-

cióban megindul kapcsolatuk gyökeres változása, addig a fizikai és szellemi munka között fennálló szakadék — amely az első antagonisztikus társadalom, a rabszolgatartó társadalmi-gazdasági alakulat szülötte — a tőkés viszonyok közepette nem csökken, sőt a termelőtevékenységben még mélyebbé válik. A tudomány teljes mértékű termelőerővé válásának egyik feltétele a fizikai és szellemi munka antagonizmusának megszűnése, a munka jellegének megváltozása, a munka e két formájának szerves egysége.

A munka, a termelés minden formációban feltételezi az ember fizikai és szellemi képességei kifejtésének egységét. Marx a munkafolyamatot jellemezve írja: „A munka mindenekelőtt olyan folyamat, amely ember és természet között megy végbe, amelyben az ember saját tettével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét. A természeti anyaggal szemben az ember maga is mint természeti hatalom lép fel. A testi mivoltához tartozó természeti erőket, karját és lábát, fejét és kezét mozgásba hozza, hogy a természeti anyagot saját élete szempontjából használható alakban elsajátítsa."[13] A fizikai és szellemi erők — „a kéz és a fej" — kifejtésének egysége a termelés formáinak megfelelően különböző alakban realizálódik, azaz a termelési mód függvénye. A fizikai és szellemi munka viszonyát s ennek alakulását egyrészt a termelőerők, elsősorban a munkaeszközök színvonala, másrészt a termelési viszonyok természete határozza meg.

A munkaeszközök fejlődéstörténete lényegében négy fő szakaszra osztható: 1. a kézi munka eszközei, 2. a gépek, 3. a komplex gépesítés, 4. az automatizálás. A munkaeszközök fejlődésének e négy szakasza kifejezi az emberi munka fejlődésének lényeges korszakait is.

Az első korszakot az jellemzi, hogy a termékek előállításához szükséges munkatevékenység összességét közvetlenül az ember végzi, ő hajtja végre a szükséges munkamozdulatokat, közvetlenül irányítja és ellenőrzi az általa megvalósuló munkafolyamatokat és ő a fő energiaforrás.

A gépek megjelenése minőségileg új szakaszt jelent a munkaeszközök és ezzel a munka fejlődésében is. A gép ugyanis átveszi az embertől a munkatárgyak közvetlen megmunkálását, vagyis minősége a kézi mesterség helyettesítése. A gépnek mint munkaeszköznek ezt a sajátosságát hangsúlyozza Marx *A tőké*ben. Vitatkozva a korabeli nézetekkel, melyek a gépet összetett szerszámnak vagy nem emberi energia által mozgatott szerszámnak definiálták, a következőket írja: „Amidőn *John Wyatt* 1735-ben bejelentette fonógépét és vele a XVIII. század ipari forradalmát, egy szóval sem említette hogy ember helyett szamár hajtja a gépet, és mégis e szerep a szamárnak jutott. Egy gép, amellyel *»ujjak nélkül lehet fonni«* — így hangzott programja."[14] Máshol: „A mechanizmusnak e két része (a mozgatógép és az átviteli mechanizmus — E. J.) csak arra való, hogy a mozgatást közölje a szerszámgéppel, ami által ez a munkatárgyat megragadja és célirányosan megváltoztatja."[15] A gépi termelésben az ember feladata a gépek kiszolgálása, valamint a munkafolyamat közvetlen irányítása és ellenőrzése.

A munkaeszközök fejlődésének következő ugrópontja a termelés komplex gépesítése. A komplex gépesítés megvalósításával az ember feladata már csak a termelési folyamat közvetlen irányítására és ellenőrzésére korlátozódik.

[13] Marx; A tőke I. köt. I. kiad. 170. o.
[14] Uo. 347. o.
[15] Uo. 348. o.

Végül az automatizálással — melynek bevezetése időben nem válik el élesen a komplex gépesítésétől — a gép bizonyos szellemi funkciókat is átvesz az embertől, amennyiben a termelési folyamat közvetlen irányítását és ellenőrzését is elvégzi. Az automatizálással a termelési folyamat felszabadul az ember fizikai és szellemi adottságainak bizonyos korlátaitól.

A munkaeszközök fejlődésével szerves összefüggésben bővülnek és mélyülnek a termeléshez szükséges ismeretek. Ez a termelőerők fejlődésének általános, az emberiség egész történelmén végigvonuló tendenciája. A termelőerők anyagi elemeinek, különösen a munkaeszközöknek fejlődése ugyanis objektíve megköveteli a termelők ismereteinek gyarapodását. A munkaeszközök fejlődésének meghatározott szakaszán, a gépi nagyipar kialakulásával a munkaeszközök készítése, a társadalmi termelésben való felhasználása és tökéletesítése már tudományos ismereteket feltételez. A termelőerők anyagi elemeinek, kiváltképpen a munkaeszközöknek további fejlődése és a tudomány szerepének ezzel összefüggő fokozódása következtében növekszik a tudatos tevékenység szerepe a termelésben. Ez kifejezésre jut abban is, hogy megnő a tudományos-technikai dolgozók száma és jelentősége, változik, fejlődik a termeléshez szükséges ismeretek, gyakorlottság tartalma. A munkaeszközök a fejlődésük mai periódusában egyre nagyobb szerephez juttatják a szellemi tevékenységet. A termelőerők anyagi elemeinek fejlődése szükségszerűen a szellemi és fizikai munka egyesítéséhez, a munka jellegének megváltozásához vezet.

Az ősközösségi társadalomra, a munkaeszközei színvonalának megfelelően, a fizikai és szellemi munka közvetlen egysége a jellemző. A közösség minden tagja tevékenysége során a maga személyében testesíti meg a fizikai és szellemi munka egységét.

A termelőerők fejlődése az antik társadalommal együtt létrehozza az első tudományos ismereteket, ugyanakkor azonban olyan termelési viszonyokat, olyan munkamegosztást is, melyek egyik jellemző sajátossága a fizikai és szellemi munka szétválása.

A magántulajdonra épülő formációkban a fizikai és a szellemi munka különválik, viszonyukra az antagonizmus nyomja bélyegét. A gépek, a gépi nagyipar megszületéséig azonban a termelőtevékenységben még nem különül el élesen a fizikai és a szellemi erők kifejtése, hiszen a gépi termelést megelőző egész történelmi korszakban a termeléshez szükséges ismeretek túlnyomóan a közvetlen termelő — a rabszolga, a kézműves, a paraszt, a manufaktúra munkása — ismeretei, tapasztalatai. Vagyis ebben az időszakban a termeléshez szükséges fizikai és szellemi erőket a közvetlen termelő még a maga munkatevékenységében egyesíti.

A tőkés társadalmi-gazdasági alakulatban, a gépi nagyipar korszakának beköszöntével ebben a vonatkozásban is lényeges változás történik. A fizikai és szellemi munka antagonizmusa tovább mélyül, mert a közvetlen termelő már nem egyesíti tevékenységében a termelési folyamathoz szükséges fizikai és szellemi erőket. „A munka manufaktúraszerű megosztásának egyik eredménye az, hogy az anyagi termelési folyamat *szellemi potenciáit* mint *idegen tulajdont* és mint rajtuk *uralkodó hatalmat* szembeállítja a részmunkásokkal. Ez az *elválási folyamat* elkezdődik az egyszerű kooperációban, ahol a tőkés az egyes munkásokkal szemben a társadalmi munkaszervezet egységét és akaratát képviseli. Kifejlődik a manufaktúrában, amely a munkást részmunkássá csonkítja. Kiteljesedik a nagyiparban, amely a *tudományt* mint önálló termelési potenciát a munkától elválasztja, és a tőke szolgálatába

hajtja."[16] A gépi nagyipar és fejlődése objektíve szükségszerűvé teszi a tudomány bevitelét a termelésbe, ugyanakkor azonban a termelési folyamathoz szükséges tudomány művelése a termelésen belül lesz a munkamegosztás önálló területe, egy külön társadalmi réteg funkciója. A fejlődés tendenciája: szakadatlanul növekszik, szélesedik a termelési folyamathoz szükséges tudományos ismeretek köre, a közvetlen termelő pedig egyre nagyobb mértékben el van zárva a szellemi tevékenységtől. A munkás a gép „alkotórészévé" válik, termelőtevékenysége mechanikus, fizikai erőkifejtésre korlátozódik, alkotó szellemi munkát nem követel. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a modern munkás termeléshez szükséges ismeretei ne állnának magasan a rabszolga, a kézműves, a paraszt, a manufaktúramunkás felett, hiszen ez elengedhetetlen feltétele annak, hogy a gép „alkatrészévé" válhassék, és nem zárja ki azt sem, hogy a tőkés termelés azon szférájában és konkrét helyein, ahol a komplex gépesítés, automatizálás megvalósul, a közvetlen termelő már tudományos ismeretekkel rendelkező mérnök, technikus. Ez a modern munkaeszközök követelménye, de a tőkés viszonyok közepette nem válhat általánossá.

A szocializmus és kommunizmus építésének folyamatában eltűnik a fizikai és szellemi munka antagonizmusa, és a munka jellegének megváltozásával a közöttük fennálló lényeges különbség is. A szocializmusban a fizikai és szellemi munka már nem osztályokhoz kapcsolódik, de fennmarad még a különbség a munka jellegében, és ebből adódóan a szellemi és fizikai dolgozók technikai-tudományos ismereteiben.

Nem érdektelen itt röviden utalni arra, hogy Sztálin helytelenül jelöli meg a fizikai és szellemi munka lényeges különbségét, és ebből adódóan a megszüntetésének útját is. Sztálin felfogása szerint ugyanis a fizikai és a szellemi munka közti lényeges különbség a fizikai és a szellemi dolgozók kulturális-technikai színvonalában meglevő jelentős eltérés: „Ugyanezt kell mondanunk a szellemi munka és a fizikai munka közötti különbségről is. A köztük levő lényeges különbség — értve rajta a kulturális és technikai színvonalban mutatkozó szakadékot — feltétlenül eltűnik."[17] Ebből következik: „Nem tagadható tehát, hogy a szellemi és a fizikai munka közti lényeges különbség megszüntetése a munkások kulturális és technikai színvonalának a műszaki személyzet színvonalára való felemelése útján számunkra feltétlenül elsőrendű jelentőségű."[18] A valóságban a fizikai és szellemi munka lényeges különbsége elsősorban a kétféle munka jellegének különbsége. Az ismeretek színvonalában meglevő eltérés a lényeges különbségnek csak alkotórésze, ugyanakkor — és főként — a jellegbeli különbségnek a következménye. A fizikai és szellemi munka lényeges különbségének megszüntetéséhez tehát elsősorban a munka jellegét kell megváltoztatni. Ehhez mindenekelőtt a munkaeszközök tökéletesítésére, a termelés automatizálására, valamint ezzel kölcsönhatásban a fizikai dolgozók tudományos-technikai ismereteinek jelentős növelésére van szükség.

Mindez a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakában megy végbe. A kommunizmus építésével, a termelőerők fejlődésével eltűnik a nehéz fizikai munka, növekszik a fizikai munka végzéséhez elengedhetetlen szellemi munka terjedelme, szerepe és ezzel a termelés résztvevőinek tudo-

[16] Uo. 339. o.

[17] Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, 1952. 30. o.

[18] Uo.

mányos-technikai ismerete. Az automatizálás előrehaladtával, társadalmi méretű alkalmazásával, azaz a termelés teljes automatizálásával megváltozik a munka jellege, megvalósul a fizikai és szellemi munka egysége, a termelőtevékenység — lényegét, fő tartalmát tekintve — szellemi munka lesz. A társadalom tagjai a munkatevékenységük során ismét a saját személyükben testesítik meg — természetesen összehasonlíthatatlanul magasabb szinten — a termeléshez szükséges fizikai és szellemi potenciált, a fizikai és szellemi munka egységét.

III. A tudomány közvetlen termelőerővé válása

Vizsgáljuk meg — az eddigiek számbavételével — most már közelebbről problémánk lényegét, a tudomány közvetlen termelőerővé válását.

1. A tudomány termelőerővé válásának tartalma

Az a megállapítás, hogy a tudomány közvetlen termelőerő, nincs ellentétben a termelőerők marxista fogalmával. Mégis, mivel a termelőerők értelmezése, alkotóelemeinek elismerése körül, különösen az SZKP XXII. kongresszusa után, bizonyos problémák jelentkeztek, megkísérlem a nézetem szerint helyes felfogás vázlatos kifejezését azzal a megjegyzéssel, hogy a most következő gondolatok csak felvetni és megközelíteni igyekeznek a problémák tartalmát.

A termelőerők a termelés folyamatában részt vevő azon tényezők komplexuma, szerves egysége, melyek együttes működése hozza létre az ember számára szükséges termékeket. E tényezők közül a termelőerők alkotórészeiként ma már általánosan elismertek a munkaeszközök, a munka tárgya és az ember a maga termelési tapasztalataival, a termelésben való jártasságával. Az SZKP XXII. kongresszusa hívta fel a figyelmet arra, hogy a termelőerők alkotóelemeinek ez a felsorolása nem kielégítő, részben bővítésre, részben pontosabb megfogalmazásra szorul.

A termelőerők alkotórészei közé kell sorolnunk a fentieken túl a termelés műszaki-technikai szervezetét, a termelés technológiáját és a munkamegosztás technikai oldalát is.

Ami a termelés műszaki-technikai szervezetét illeti, előfordul, hogy ezt azonosítják a munkamegosztással, holott a kettő között lényeges különbség van. A munkamegosztás — mint a termelési viszonyok alkotórésze — emberek, embercsoportok kapcsolata, míg a termelés technikai szervezete — felfogásom szerint — nem emberek, hanem a termelőerők alkotó elemei közötti egyfajta kapcsolatok, viszonyok: gépek, géprendszerek, műhely- és üzemrészek egymás közötti és emberekhez való tér- és időbeli viszonya.

A termelés technológiája nem más, mint a termelőerők elemei működésének, funkcionálásának módja, miként tje a termelés folyamatában. A termelés technikai szervezete és technológiája alapjában a munkaeszközök függvénye, de ezek jellege, színvonala nem szabja meg egyértelműen az előbbieket. Mind a termelés technikai szervezete, mind a termelés technológiája rendelkezik egy bizonyos viszonylagos önállósággal, azonos munkaeszközök mellett bizonyos — a munkaeszközök által megszabott — határok között különbözők lehetnek, és befolyásolják a munka termelőerejét, termelékenységét. A termelés technikai szervezete és technológiája a társadalmi termelés minden fokán a termelés

folyamatának, a termékek előállításának objektíve szükségszerű faktorai. Az anyagi javak előállításának minden fokán kifejezik — mint a termelőerők más elemei is — az ember és természet viszonyát, az ember uralmának fokát a természet erői felett. Természetesen a termelés korai szakaszain, a primitív munkaeszközök mellett távolról sem lehetett olyan szerepük, jelentőségük, mint a gépi nagyipar létrejötte után, különösen pedig napjainkban.

A termelés technikai szervezete és technológiája tehát a termelőerők alkotórészei. Változásaik, tökéletesbedésük a termelőerők változása, fejlődése. A munkaeszközök fejlődésének mai színvonalán különös jelentősége van annak, hogy az e szintnek legjobban megfelelő, legoptimálisabb technikai szervezetet és technológiát valósítsák meg a termelésben.

A munkamegosztás a termelés társadalmi oldalához, a termelési viszonyokhoz tartozik, ezek egyik alkotója. De már Marx rámutatott arra, hogy a munkamegosztás bizonyos vonatkozásban a munka termelőerejének egyik összetevője is: „*A munkának azt a formáját*, amikor *ugyanabban* a termelési folyamatban *sok ember* tervszerűen együtt dolgozik és együttműködik, *kooperációnak* hívják."[19] „Elszigetelt egyéni munkanapok ugyanakkora összegével összehasonlítva, a kombinált munkanap nagyobb tömegű használati értéket termel, és ezért csökkenti az egy meghatározott hasznos hatás eléréséhez szükséges munkaidőt . . . E termelőerő magából a kooperációból fakad. A másokkal való tervszerű együttműködésben a munkás levetkezi egyéni korlátait és kifejleszti fajtája képességét."[20] Ez arra utal, hogy a munkamegosztás mint a termelés társadalmi oldalának eleme, mint emberek közötti kapcsolatok a termelésben rendelkezik olyan mozzanattal is, melynek hatásában az ember és természet viszonya fejeződik ki. A munkamegosztásnak ez az oldala, mozzanata a termelőerők egyik alkotórésze.

A tudomány mint közvetlen termelőerő megvilágítása szempontjából lényeges pontosabban megfogalmazni egyik elemét, az ember „termelési tapasztalatát és jártasságát". Főként Sztálin alapján még napjaink marxista irodalmában és az oktatásban is általánosnak mondható, hogy az ember termelési tapasztalatairól és a munkában való gyakorlottságáról mint a termelőerők részéről beszélnek. De már a tudomány és termelés kapcsolatának vázlatos leírásából is kitűnik, és napjainkban egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a „termelési tapasztalat" kategória ilyen használata nem pontos. Egyrészt a „tapasztalat" az empirikus ismeretekkel analóg, nem — vagy csak erőszakoltan — fér bele a tudományos, elméleti szintű és igényű ismeret, másrészt a termeléshez szükséges, a termelőerők elemeként szereplő „tapasztalat" nem egyszerűen csak a termelés folyamatában pusztán a termelésről szerzett „tapasztalat", hanem a természet ismerete is. Ezzel függ össze, hogy a termelés fejlődésének bizonyos fokán a természettudományok a termelés szükségszerű feltételeivé válnak. Persze a termelésről és a természetről megszerzett ismeretek nem választhatók el mereven, összefüggnek, de nem azonosak. Végül egyoldalú, szűk az a felfogás is, amely szerint a „termelési tapasztalat" egyenlő a munkaeszközök és a munkatárgyak ismeretével, mert hiszen megfeledkezik arról, hogy az ember a termelés menetében szert tesz pl. a termelés szervezésével összefüggő ismeretekre is.

A termelőerők alkotóelemeit úgy helyes definiálni, hogy a meghatározás a termelés, a termelőerők fejlődésének minden stádiumára kifejezze a lénye-

[19] Marx: A tőke I. köt. I. kiad. 306. o.
[20] Uo. 309. o.

güket. Ezt a közös, általános lényeget, tartalmat kell azután konkretizálni fejlődési szakaszonként, társadalmi formációként, rámutatva az egyes szakaszokat, alakulatokat jellemző specifikumokra. A „termelési tapasztalat" eddig használt terminusa azonban ezt nem tette lehetővé, ugyanis maga is már lényegében csak a gépi nagyipart megelőző korszakokra érvényes, amikor a termeléshez szükséges ismeretek szükségszerűen és túlnyomóan a közvetlen termelők empirikus tapasztalatait tartalmazták, amikor a tudományos ismeretek felhasználása a termelésben még rendkívül korlátozott volt, csak véletlen mozzanatként jelentkezett. De tulajdonképpen erre a szakaszra sem vonatkozik teljes precizitással, mert hiszen elméleti, tudományos szintű ismeretek — pontosabban: a termelési folyamatban való, még ha nem is szükségszerű alkalmazásuk — a „termelési tapasztalat" tartalmi elemeként már itt is megjelentek.

A gépi nagyipar létrejöttével és fejlődésével a termeléshez szükséges ismeretek már nemcsak empirikusak, hanem — gyorsan növekvő mértékben — tudományosak is, a termelés teljes automatizálásával pedig szükségszerűen és túlnyomóan tudományosakká válnak. Természetesen „csak" túlnyomóan, nem pedig kizárólagosan, mert a termelés résztvevői mindig is rendelkezni fognak empirikus ismeretekkel, a termelési folyamathoz szükséges ismeretek a fejlődés legmagasabb csúcsain is tartalmazni fognak empirikus elemeket.

Mindezek alapján úgy gondolom, hogy a termelőerők szóban forgó alkotórészének az eddiginél pontosabb definíciója a következő: a termeléshez szükséges ismeretek és gyakorlottság.

A termelés és tudomány kapcsolatáról elmondottak és a fent vázoltak alapján nyilvánvaló — ami természetesen eddig is igaz volt —, hogy a termelőerők egészét nem sorolhatjuk a társadalmi lét fogalmába. A termeléshez szükséges ismeretek — akár empirikus, akár elméleti szinten — az objektív lét tükröződései az emberek fejében, tudatában, tehát másodlagosak, nem lehetnek alkotórészei annak, amit tükröznek.

Akadhatnak, akik ezt az álláspontot metafizikusnak, antidialektikusnak tarthatják, mondván, hogy a termelőtevékenység is céltudatos, sőt növekvő mértékben tudatos tevékenység, elképzelhetetlen tehát szubjektív oldal nélkül. Az természetesen nem vitatható, hogy mivel a társadalom nem más, mint emberek kölcsönös tevékenysége, az ember pedig gondolkodó lény, a társadalmi jelenségek, folyamatok mint az objektív és szubjektív oldal egysége egzisztálnak. Ez azonban nem zárja ki annak lehetőségét, sőt szükségességét, hogy elvileg megkülönböztessük a társadalmi mozgás objektív, anyagi elemeit mint társadalmi létet és az ezt tükröző elemeket mint társadalmi tudatot. Nem véletlenül hangsúlyozza Lenin, jellemezve és elemezve Marx és Engels társadalomfelfogását, a materialista történetfelfogást: „Az ő alapeszméjük . . . az volt, hogy a társadalmi jelenségek anyagi és ideológiai jelenségekre oszlanak. Ez utóbbiak csupán felépítményét jelentik az előbbieknek, amelyek az ember akaratán és tudtán kívül az ember létfenntartásra irányuló tevékenységnek formájaként (eredményeként) állnak elő."[21] Említésre méltó ezzel összefüggésben az is, hogy annak idején Bogdanov ugyancsak a fenti gondolatmenet útján jutott el ehhez az azonosításhoz: „Az emberek a létért való küzdelemben csak a *tudat* segítségével egyesülhetnek: tudat nélkül nincs érintkezés. Ezért *a társadalmi élet minden megnyilvánulása tudatos és pszichikai* . . . A társadalmiság

[21] Lenin Művei I. köt. Szikra, 1951. 149. o.

elválaszthatatlan a tudatosságtól. *A társadalmi lét és a társadalmi tudat e szavak pontos értelmében azonos.*"[22]

Lenin, összhangban az előbb idézett álláspontjával, vitába száll Bogdanovval, és kifejti az egyetlen helyes, marxista nézőpontot: „A társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi* — ez Marx tanítása. A tükrözés lehet megközelítően hű másolata annak, amit tükröz, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában a létet *tükrözi*, — ez *minden* materializmus közös tétele. Lehetetlen nem látni, hogy ez a tétel közvetlen és *elválaszthatatlan* összefüggésben van a történelmi materializmusnak azzal a tételével, hogy a társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi*."[23] Lenin rámutat, hogy a társadalmi lét és társadalmi tudat azonosítása „a *materialista* alapelveknek *idealista* szellemben való kiforgatása",[24] hogy Bogdanov felfogása megegyezik az empiriokriticista Bazarov, valamint az idealista és szolipszista Schubert-Soldern álláspontjával.[25] Ennek hangsúlyozása azért is lényeges és aktuális, mivel a tudomány növekvő szerepére hivatkozva szaporodnak Nyugaton a tudomány társadalmi szerepét és ezzel együtt a tudománnyal foglalkozók szerepét, jelentőségét hamisan abszolutizáló szubjektivista, idealista elméletek.

A társadalmi lét és társadalmi tudat megkülönböztetése, a határvonal meghúzása természetesen nem jelenti elválasztásukat, a köztük fennálló dialektikus kapcsolat, egység negligálását. A lét és tudat, a társadalmi lét és társadalmi tudat dialektikus kapcsolatának, egységének elismerése azonban nem egyenlő azonosításukkal.

Végül a tudomány közvetlen termelőerővé válásának, a folyamat következményeinek elemzése megköveteli annak megvilágítását is, hogy a társadalmat alkotó emberek, rétegek, csoportok közül mely kategóriák sorolhatók a termelőerők fogalmába. Úgy gondolom, hogy a termelőerőkhöz — minden történelmi korszakban — a társadalom azon tagjai tartoznak, akik a marxi összmunkást alkotják. Az összmunkás konkrét tartalma természetesen történelmileg változik. Ezt a tartalmat és változásait a termelőerők anyagi elemei, elsősorban a munkaeszközök, a termelési-gazdasági viszonyok, valamint a termeléshez szükséges ismeretek köre és színvonala határozzák meg. Napjainkban a változás tendenciája az, hogy szélesedik, bővül az összmunkáshoz tartozók köre. A tudomány termelőerővé válásának folyamata ebben a relációban azt is magában foglalja, hogy a tudósok bizonyos kategóriái a termelési folyamat elengedhetetlen résztvevőivé, az összmunkás alkotóelemévé lesznek.

Ezek után röviden jellemezhetjük a tudomány termelőerővé válásának tartalmát. Mint fentebb fejtegettük: a termelőerők egyik eleme a termeléshez szükséges ismeretek, melyek nemcsak empirikus, hanem tudományos szinten is léteznek, sőt utóbbiak a fejlődés egy meghatározott fokán a termelés szükségszerű feltételévé válnak. Szükséges azt is hangsúlyozni, hogy a „teljes mértékben" nem fogható fel a szó szoros értelmében, azaz nem azt jelenti, hogy minden tudományág és a maga teljes tartalmával közvetlen termelőerővé válik. Az, hogy a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerő, annyit jelent, hogy a termeléshez szükséges ismeretek, fő tartalmukat tekintve,

[22] Idézi Lenin Művei 14. köt. I. kiad. 335. o.
[23] Uo. 335—336. o.
[24] Uo. 336. o.
[25] Uo.

tudományos ismeretek. A tudomány akkor lesz teljes mértékben közvetlen termelőerővé, ha a termelés a maga totalitásában a kor tudományának ismeretében és alkalmazásával történik, ha a termelés minden résztvevője a kor tudományának színvonalán végzi a maga termelőtevékenységét. Természetesen nem abban az értelemben, hogy a termelés résztvevői a tudományok enciklopédistái lesznek, mert ez lehetetlen. A termelők tudományos ismereteinek köre, színvonala különböző lesz, de a termelésben való résztvétel elengedhetetlen feltétele a termelőtevékenységhez objektíve szükséges tudományok aktív birtoklása.

Találkozhatunk olyan felfogással, amely a tudományok termelőerővé válását megkülönbözteti a tudományok termelésben való alkalmazásától. Ennek alapján úgy tűnik, hogy a tudományok termelőerővé válásának folyamata csak napjainkban, tulajdonképpen azzal indult meg, hogy az alapkutatások is a termelési folyamat részévé váltak. E nézetben két dolog keveredik össze: a tudomány közvetlen termelőerővé válásának tartalma és az, hogy a termelőerővé válás folyamatában a tudományos-technikai forradalom eredményeként lényeges változás történik.

A tudomány közvetlen termelőerővé válása nem az alapkutatások, az alapvető elméleti felismerések termelésbe hatolásával kezdődik, hanem már az alkalmazott tudományok, sőt már a fejlesztési tevékenység eredményeinek felhasználásával. A termelőerővé válásnak ugyanis az a lényege, hogy a kutatások eredményei elengedhetetlen, szükségszerű részei legyenek a termelési folyamatnak, olyan alkotórészei, melyek hiányában a termelési folyamat nem mehet végbe. A kutatás eredményei a termelőerők különböző elemeiben és különböző formákban realizálódhatnak: a munkaeszközökben és munkatárgyakban, a termelés technikai szervezetében és technológiájában, a legfőbb termelőerő, az ember ismereteiben. A tudomány abban a mértékben közvetlen termelőerő, amilyen mértékben az eredményei a termelőerők bármely elemében mint a termelési folyamat szükségszerű, nélkülözhetetlen mozzanatai megjelennek.

Természetesen hiba lenne, ha nem látnók azt a lényeges változást, amelyet a napjainkban zajló tudományos-technikai forradalom hoz a termelőerővé válás folyamatában, és amely abban áll, hogy az alapkutatások és eredményeik, azaz az alapvető elméleti felismerések is a termelési folyamat elengedhetetlen részévé válnak. Ez a változás új szakasz kezdete a tudományok közvetlen termelőerővé válásának menetében, ez a szakasz különbözik az előzőtől, a technika és a tudomány új fejlődési fázisával függ össze és veszi kezdetét.

Ahhoz, hogy a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé legyen, a következő feltételek szükségesek: a munkaeszközök olyan színvonala, amely megköveteli, hogy a termelés minden résztvevője birtokában legyen az említett tudományos ismereteknek. A munkaeszközöknek ez a fejlettségi szintje a termelés társadalmi méretű automatizálása. Ezzel összefüggésben fontos tényező a munka jellegének megváltozása, a fizikai és szellemi munka szerves egységbe fonódása. A másik feltétel: olyan termelési-társadalmi viszonyok, amelyek biztosítják a polgárok teljes társadalmi egyenlőségét, s ez magában foglalja a termelési eszközökhöz való viszony, az elosztás és az életkörülmények (lakásviszonyok, kulturális feltételek, szabad idő stb.) egyenlőségét. Végül a következő feltétel a tudomány és az emberek tudatának megfelelő szintje; ki kell formálni a kommunista gondolkodást és magatartást

a társadalom tagjaiban, a munkának életszükségletükké kell válnia. Ezek a feltételek a kommunizmus építésének folyamatában együtt, egymásra hatva, egymást segítve jöhetnek és jönnek létre.

2. A társadalomtudományok mint közvetlen termelőerő

Már a tudomány és termelés kapcsolatáról szólva érintettük, hogy amikor a tudományok termelőerővé válásáról beszélünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a társadalomtudományokat, különösen nem a szocializmus építésének időszakától kezdve, amikor lényegében megkezdődik a társadalomtudományok termelőerővé válása is. Természetesen e kérdésnek akárcsak körvonalazása is komoly kutatómunkát igényel, ezért itt csak néhány gondolatot vetnék fel.

Mi lehet a legáltalánosabb alapja annak, hogy — adott feltételek fennállása esetén — a társadalomtudományok is termelőerővé válhatnak? Az, hogy a társadalomtudományok a termelőerők leglényegesebb elemével, az emberrel foglalkoznak a legkülönbözőbb aspektusban. A szocializmus és különösen a kommunizmus építésének időszakában a személyiség sokoldalú fejlődésével az emberi tevékenység olyan oldalai is közel kerülnek a termeléshez, amelyek valaha távol álltak tőle, sőt még napjainkban sincsenek közel hozzá. Ez az alapja annak, hogy a kommunizmus építésének folyamatában a társadalomtudományok egyre szélesedő köre mind nagyobb mértékben és mind szélesebb területen termelőerővé válik.

A szocializmus építésével kezdődően először azok a társadalomtudományok alakulnak át termelőerővé, melyek közvetlenebb kapcsolatban vannak a termeléssel, azaz tárgyuk a termelőtevékenység köréből való vagy szorosabban ehhez kapcsolódik. Ilyen társadalomtudomány a közgazdaságtan, különösen alapvető ága, a politikai gazdaságtan, amely a termelési viszonyok konkrét formáival foglalkozik. A társadalmi tulajdon keretei között a termelés, a technika fejlődése csak tudatos, tervszerű irányítás útján mehet végbe. Ezért a szocializmus politikai gazdaságtana már a szocializmus és a kommunizmus építésének folyamatában termelőerővé válik, hiszen pl. a termelőerők tudatos fejlesztése feltételezi a tervszerű, arányos fejlődés törvényének ismeretét. De termelőerővé válnak a közgazdaságtan olyan ágai is, mint pl. az üzemgazdaságtan, amely nélkül napjainkban lehetetlen a termelőerők hatékony működésének felmérése, elemzése, növelése. A közgazdaságtannak a termelés, a technikai haladás problémáinak megoldásában együtt kell működnie a természettudomány egyes ágazataival. Az SZKP programja, kijelölve a közgazdaságtudomány feladatait, a következőket írja: „A közgazdaságtudománynak az a feladata, hogy általánosítsa a társadalom gazdasági életének új jelenségeit, feltárja azokat a népgazdasági problémákat, amelyeknek megoldása elősegíti a kommunizmus sikeres építését. A közgazdászok figyelmét arra kell irányítani, hogy derítsék fel az anyagi erőforrások és a munkaerőtartalékok leghatékonyabb hasznosításának útjait a népgazdaságban, dolgozzák ki az ipari és mezőgazdasági termelés tervezésének és szervezésének legjobb módszereit, a termelőerők ésszerű területi elhelyezésének elveit és a kommunizmus építésének műszaki-gazdasági problémáit."[26]

A marxista szociológia egyes ágazatai — mint pl. az üzemszociológia — is termelőerővé válnak majd a szocializmus és a kommunizmus építésének

[26] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 821—822. o.

szakaszán. Még a termeléstől látszólag olyan távol álló tudománynak, mint az esztétikának is van közvetlen szerepe a termelésben, a termékek — köztük a munkaeszközök — formáinak kialakításában, az üzemek, műhelyek berendezésében stb., amivel elősegíti a termelőerők hatékonyabb működését, maga is mint termelőerő funkcionál.

Természetesen ez a gondolatmenet nem kíván ahhoz a következtetéshez vezetni, hogy a társadalomtudomány minden ága termelőerővé válik, legalábbis nehéz elképzelni ezt pl. a történelemtudományról.

*

Az SZKP programjának és pártunk VIII. kongresszusának idézett megállapításai nemcsak tükrözik a valóságos folyamatot — ti. a tudományok közvetlen termelőerővé válását —, hanem mint tudományos felismerések, aktívan szolgálják is. E tételek sokoldalú elemzése, alkalmazása és felhasználása meggyorsítja a tudományok termelőerővé válását, mert elősegíti a termelés és tudomány kapcsolatának fejlődését, azoknak a formáknak, szervezeti kereteknek kialakítását, melyek a legjobban megfelelnek a tudomány és termelés közeledésének, egymásbahatolásának. Nem véletlen, hogy az SZKP programja külön pontot szentel a tudomány és termelés összekapcsolásának. „A gazdasági és kulturális fejlődés követelményeinek megfelelően bővíteni és tökéletesíteni kell a tudományos intézmények hálózatát, egyebek közt a gazdasági építés központi irányító szervei és a népgazdasági tanácsok mellett, továbbá a tudományos laboratóriumok és intézetek hálózatát az ipari nagyüzemek mellett és a mezőgazdasági körzetekben; fejleszteni kell a tudományos kutatómunkát a felsőfokú tanintézetekben; javítani kell a tudományos intézmények és felsőfokú tanintézetek területi elhelyezését, biztosítani kell a tudomány további fejlődését valamennyi szövetségi köztársaságban és a nagy gazdasági körzetekben."[27]

НАУКА КАК НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ ПРОИЗВОДИТЕЛЬНАЯ СИЛА

Йожеф Эрдеди

Проблема превращения науки в непосредственную производительную силу представляет собой чрезвычайно существенную и актуальную теоретическую и практическую проблему. Автор анализирует эту проблему с точки зрения отношения общественного бытия и общественного сознания. Исходя из того, что отношение науки и производства в конечном счете определяется способом производства, автор дает обзор исторического складывания этой связи, его главных этапов. В анализе проводится дифференциация, с одной стороны, естественных и технических наук и общественных наук, с другой, а также поднимается вопрос об отношении общественного сознания и естественных наук.

В статье указывается на то, как влияет на внедрение науки в производство историческое складывание отношения физического и умственного труда, и подчеркивается, что одно из условий полного превращения науки в непосредственную производительную силу — ликвидация антагонизма физического и умственного труда, изменение характера труда, единство двух его форм. В статье автор полемизирует с представителями тех точек зрения, в которых проявляется ошибочное осмысление существенных различий между мустенным и физическим трудом.

При анализе содержания процесса превращения науки в производительную силу автор делает попытку полного и адэкватного приближения понятия производительных

[27] Uo. 822. o.

сил, заключая, что необходимые для производства знания, представляющие собой составную часть производительных сил, не являются составными элементами общественного бытия.

Статья касается, наконец, вопроса о превращении в производительную силу общественных наук, дает обзор процесса превращения наук в непосредственную производительную силу, в заключение устанавливая, что процесс превращения в производительную силу начинается по существу при капитализме, с созданием крупной машинной промышленности, но станет полным только с построением коммунизма, в результате чего производство в своей тотальности будет происходить при знании и с применением всех достижений науки эпохи.

SCIENCE AS AN IMMEDIATE PRODUCTIVE FORCE

by *J. Erdődi*

This constitutes an extremely important contemporary theoretical and practical problem. How science becomes a productive force is analyzed through social existence and social consciousness. From this aspect and in light of the relation of science and production being ultimately determined by the mode of production, he surveys the historical development and important stages of this interconnection. The various disciplines are distinguished as engineering and the natural sciences and the social sciences; he also speaks about the relation of social consciousness and the natural sciences.

The article points out the manner in which science, due to the historical formation of the relation of physical and intellectual work, penetrates production. The author emphasizes that a prerequisite of its fully becoming a productive force is the elimination of the antagonism between physical and intellectual work, changing the nature of work and the unity of these two forms. He criticizes the faulty interpretation of the essential differences between physical and intellectual work.

In analyzing how sciences become a productive force he attempts to provide a fuller, more adequate description of the concept of productive forces, concluding that social existence is not comprised of the knowledge necessary to production and belonging to productive forces.

The article finally treats how social sciences become productive forces and surveys the process in which they develop into a direct force. He asserts that this process essentially started in capitalism at the rise of large industry and reached its full development during the building of communism. This results in all production taking place by knowing and applying the contemporary science.

A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichológia perspektívája

GARAI LÁSZLÓ

Az egyes szaktudományok fejlődésének nehéz meghatározni a történelmi kezdőpontját. Az emberek tulajdonképpen egyszerre kezdték tanulmányozni az eget és a földet, az anyagot és a mozgást, a teret és az időt, az élettelen és az élő természetet.

Az *önálló* szaktudományok kialakulásának történetében mégis sajátos sorrendet figyelhetünk meg az egyszerűbb objektumokat tanulmányozó tudományok felől a bonyolultabb, összetettebb tárgyakkal és jelenségekkel foglalkozó tudományok felé. Így a *geometria*, amelynek kezdetei még az ókori Egyiptomba és Babilóniába nyúlnak vissza, klasszikus formájában már i.e. 300 körül kialakult Euklidész axiomatikus rendszerében. Az euklidészi geometria távolról sem jelentette ugyan e tudomány fejlődésének lezárulását, de a mindennapi gyakorlat során felhalmozott tapasztalati anyagnak olyan általános elméleti összefoglalását adta, amelyhez a legegyszerűbb mozgásformát vizsgáló *mechanika* már csak 2000 évvel később jutott el a XVII. sz. végére kiépült newtoni rendszerben. A fizikának bonyolultabb mozgásformákat tanulmányozó egyébb ágai közül a hőtan kialakulása a XVIII. sz.-ra tehető, a kinetikus gázelmélet kidolgozásának idejére, az akusztikáé a XVIII—XIX. sz. fordulójára, az elektromosság, a mágnesség és az elektromagnetikus hullám tudományos elméletei a XIX. század folyamán jöttek létre, az atomfizika pedig már századunk tudománya. A *kémia*, amely még a XVIII. sz.-ban, Lomonoszov és Lavoisier kutatásai nyomán vált önálló szaktudománnyá, csak az atomfizika alapján nyert a vegyülés jelenségeit átfogóan értelmezni képes elvet. A biológia két alapvető jelentőségű elméletét, a sejtelméletet és a darwinizmust még a XIX. században fogalmazták meg, de a legmagasabbrendű életműködés, az agyfiziológiai folyamatok törvényszerűségeinek feltárására irányuló pavlovi kutatások csak hatvan éve, hogy megindultak.

A legbonyolultabb, legösszetettebb természeti jelenségkört a *pszichológia* tanulmányozza: a természet öntükrözésének jelenségkörét. A pszichológia objektumának bonyolultsága onnan adódik, hogy a természet e tudomány vizsgálati területén megkettőződik: egy anyagi tárgyra — az agyra —, amely visszatükröz, és olyan anyagi tárgyakra, jelenségekre, amelyek az érzékszervek által felfogott ingerek közvetítésével visszatükröződnek. A lelki jelenségeket az utóbbi tárgyak determinálják, de mindig az agyban korábban kiépült feltétlen és feltételes idegi kapcsolatok közvetítésével, amelyek igen bonyolultak lehetnek. A lelki jelenségek a maguk részéről a külső viselkedést determinálják, ez utóbbi azonban vissza is hat rájuk. Az összefüggéseket tovább bonyolítja, hogy az agyban a szervezet belsejéből is érkeznek ingerek, amelyek révén az agy tükrözi a szervezet belső állapotát is. A szervezet ugyanakkor nemcsak

visszatükrözés objektumaként áll szemben az aggyal, hanem az agy a szervezet része, és mint ilyennek működését, a visszatükrözés alapját képező fiziológiai folyamatokat a más szervekkel az idegi és humorális úton megvalósuló kölcsönhatás befolyásolja, míg e szervek működését alapvetően az idegrendszer különböző szintjei szabályozzák (közvetlenül vagy humorális közvetítéssel). E bonyolult jelenségkörön belül is a legbonyolultabb az emberi pszichikum, amelynél az említett determináló tényezők mellett uralkodó determinánsként fellép a társadalom is: *az egyén lelki tevékenységét alapvetően a társadalmi lét és társadalmi tudat határozza meg.* Ráadásul e két társadalmi determináns jelentősen el is térhet egymástól, ellentétes tendenciát is képviselhet: pl. az egyénre hathat más osztály tudata, mint amelyikhez ő maga léténél fogva hozzá tartozik.

Mindezek figyelembevételével tökéletesen megérthető, hogy a hallatlanul bonyolult jelenségkör önálló szaktudományos tanulmányozása egészen rövid, mindössze százéves múltra tekinthet vissza. Az igazán tudományos, a szűk jelenségcsoportokon belüli részösszefüggések vizsgálatán túlmenő, a lényeges összefüggések feltárásáig hatoló pszichológia kialakulásának az elmondottakból következőleg három elengedhetetlen feltétele van: 1. a visszatükrözés dialektikus materialista ismeretelmélete, 2. az agyfiziológiai működés törvényszerüségeinek, valamint az agy és a szervezet egésze közötti fiziológiai kölcsönhatás törvényszerűségeinek ismerete, 3. a társadalmi lét és társadalmi tudat kölcsönhatásának történelmi materialista elmélete. Természetesen a tudományos pszichológiához nem elég e három elmélet kidolgozása, hanem negyedik, elengedhetetlen feltételnek kell tekinteni, hogy a pszichológia ezen elméleteket magáévá tegye, saját problematikájára megfelelően interpretálni tudja. A marxi-lenini ismeretelmélet és a pavlovi agyfiziológiai elmélet pszichológiai interpretációjára számos sikeres és kevésbé sikerült kísérlet történt; a sikeres interpretációk közül említésre méltó pl. Rubinstein „Lét és tudat" (Kossuth, 1962.), ill. Kardos Lajos „A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások" (Akadémiai Kiadó, 1957.) c. munkája. A történelmi materializmus pszichológiai interpretációjával már jelentősen rosszabb a helyzet. Ezen a területen a vizsgálódások eddig szinte kizárólag arra a kérdésre korlátozódnak, hogy a társadalmi *tudat* és a különböző társadalmi *intézmények* (család, iskola stb.) hogyan hatnak az egyén tudatára, a társadalmi *lét* pszichikai hatását pedig csupán a társadalmi és az egyéni tudat közvetítésével vették figyelembe.[1] Figyelmen kívül maradt így a pszichológiában mindeddig az a hatás,

[1] „Olyan szerzők, mint E. Durkheim, M. Halbwachs stb., szociológiai nézeteikkel összhangban úgy képzelik el (az individuum szocializálásának — *G. L.*) . . . folyamatát, mint az ember és a környező emberek közötti szellemi, verbális érintkezésnek az eredményét, mint társadalmi ‚concept'-ek vagy ‚kollektív képzetek' általa történő elsajátításának eredményét; ily módon a társadalom ezen és hozzájuk közelálló szerzők munkáiban a társadalom *tudataként* jelentkezik, az emberi individuum pedig inkább ‚kommunikálódóként' (общающийся), mint gyakorlatilag tevékenykedő társadalmi lényként." (A. N. Leontyjev Az emberi pszichikum tanulmányozásának történelmi megközelítéséről. „Психологическая наука в СССР" I köt. 11. o.

Hogy az emberi pszichikum társadalmiságának és történetiségének ilyen megközelítése nemcsak a polgári pszichológiára volt jellemző, ezt egyértelműen leszögezi Leontyjev következő fejtegetése

„. . .annak a jelentőségnek az aláhúzása, amellyel a pszichológiára nézve a magasabbrendű idegműködésnek I. P. Pavlov által létrehozott fiziológiája bírt, az emberi pszichikum társadalmi-történelmi természetével kapcsolatos problémának a kidolgozását nagyon komoly nehézségek elé állította. . . a marxista pszichológiának ez az alap-

amelyet a társadalmi lét — a társadalom gazdasági alapja, az anyagi javak termelési módja, a termelőerők és a termelési viszonyok — az „egyéni létre", az egyes emberek tevékenységén keresztül a szükségleti-érzelmi világukra közvetlenül gyakorol. Az emberi pszichikumnak ez utóbbi összetevőjét illetően a lélektan ezért vagy egy intellektualista ignorálás álláspontjára helyezkedett, vagy biológizáló álláspontra. Az utóbbin belül elkülönül egy metafizikus racionalista irány, amely az emberi érzelmeket az állati létfenntartási szükségletekből próbálja a feltételes reflex vagy az asszociáció elve alapján levezetni, ill. egy irracionalista irány, amely az emberi érzelmek tapasztalati vizsgálatának tényei mögé egy specifikusan „emberi" ösztönvilágot posztulál anélkül, hogy megkísérelné ezt az állati ösztönökből és az ember differencia specifikájából levezetni.

*

A pszichológiának is, mint minden természettudománynak, az a végső rendeltetése, hogy alkalmazott tudományként elősegítse a természet célszerű megváltoztatását. A sajátszerű itt csupán az, hogy a célszerű megváltoztatás tárgya maga az ember.

A természet célszerű megváltoztatásának valamilyen kezdetleges gyakorlata minden területen megelőzi a megfelelő tudományos elmélet kialakulását. A tudomány eredetileg csupán ennek a valóságos gyakorlatnak a tapasztalatait dolgozza fel, és csak egy későbbi szakaszban, már valamilyen elméleti koncepció, hipotézis birtokában alakítja ki saját specifikus tapasztalatszerző gyakorlatát, a kísérletet. Az egyes szaktudományok elméleteinek kidolgozásával, majd a továbbiakban az elmélet minden magasabb fokra emelésével minőségileg megváltozik az illető szakterületen folytatott természetformáló gyakorlat is: míg a tudomány kialakulása előtt folytatott kezdetleges gyakorlat próbálkozások sorozata volt, amely több-kevesebb kudarc után vezetett el bizonyos sikeres formák rutinná rögződéséhez, addig a tudományos elmélet lehetőséget nyújtott a gyakorlat körültekintőbb megtervezéséhez (persze bizonyos fokú előzetes tervezés a legprimitívebb emberi gyakorlatra is jellemző, és bizonyos fokú próbálkozás-jelleget a legtudományosabb gyakorlat is megtart, de a két elem aránya a tudomány kialakulásától a további fejlődés során fokozatosan vagy ugrásszerűen eltolódik a tervszerűség irányába).

Az elmondottak fokozottan érvényesek a pszichológiára, tekintettel e tudomány különösen késői kialakulására. Természetes, hogy az ember a pszichikum célszerű befolyásolására irányuló tevékenységével nem várt 1860-ig, az önálló lélektan első megnyilvánulásáig (ekkor jelent meg Fechner első alapvető munkája az érzékelési különbségi küszöbökről).

A másik ember célszerű befolyásolására irányuló legősibb tevékenységi forma a *beszéd*. A beszéd, amely az állatok kölcsönös szignalizációjából fejlődött ki, először — ehhez hasonlóan — csupán a társ *viselkedésének* befolyásolását célozta, csak az emberré fejlődés magasabb fokán kezdett a viselkedés belső determinánsának, a *pszichikumnak* a befolyásolására is irányulni. Az ember a beszéd segítségével különböző tényeket közölt társával, amelyeket az

problémája mintegy háttérbe szorult. Kidolgozását túlnyomóan a beszéd (a második jelzőrendszer) viselkedésben játszott szerepének tanulmányozására korlátozták. Emellett persze az általános tételt a historizmusról, az embernek és tudatának társadalmi lényegéről megtartották, de csupán deklaratíve. . ." (Uo. 15—16. o.)

addig nem ismert, így formálta annak tudatát. Később a filozófia kialakította az érvekkel való meggyőzés logikai módszereit, s egyidejűleg kidolgozták a retorikát, amely az emberek befolyásolásának logikai eszközei mellett más, szugesztív eszközökkel is dolgozik.

A pszichikum befolyásolásának technikája a középkorban ezen az irracionális vonalon fejlődött tovább, és emelkedett igen magas színvonalra (katolikus vallási szertartások pszichikus hatása).

Az újkorban, a tőkés termelési mód és a polgári demokrácia korában az ember célszerű befolyásolása a racionális, meggyőző módszerek irányába tolódott el. A befolyásolás alapelvévé klasszikus formájában a francia felvilágosodás által megfogalmazott *értelmes önzés* elve vált. Ezen elv értelmében ahhoz, hogy a másik embert meghatározott viselkedésre késztessük, a) több vagy kevesebb közvetettséggel objektíve anyagilag érdekeltté kell tenni őt a kérdéses viselkedésben, b) logikus felvilágosító érveléssel el kell érni, hogy szubjektíve fel is ismerje, értelmesen belássa a szóbanforgó viselkedés és a saját anyagi érdeke közötti közelebbi vagy távolabbi összefüggést.

A múlt század hatvanas éveiben, a pszichológia önálló tudománnyá alakulásakor a tudományos megalapozás nélkül, spontán módon kifejlődött pszichotechnikát — a másik ember befolyásolásának céltudatos gyakorlatát — ilyen intellektualista attitüd, az az uralkodó törekvés jellemezte, hogy a másik ember értelmi belátására gyakoroljon kizárólag racionális eszközökkel hatást. Ennek az intellektualista jellegű módszernek a fogyatékosságai lépten-nyomon megmutatkoztak, pl. a gyermeknevelés és az oktatás nagy selejtszázalékában. Kitűnt, hogy a gyerekek viselkedésére nem lehet pusztán az értelmi belátásukon keresztül hatni: először is ehhez előzetesen ki kell fejleszteni az értelmi belátás képességét a gyermekben, másodszor az anyagi érdek, amelynek motíváló hatására az ilyen racionális pszichotechnika épül, a gyermeknél még alig bír jelentőséggel, mivel a gyermek anyagi ellátását a szülők biztosítják, mindehhozzá alapvetően a gyermek ilyen vagy olyan viselkedésétől függetlenül (ill. azoknak a gyerekeknek a vonatkozásában, akiket a nyomor munkára kényszerített, egyáltalán nem beszélhetünk tulajdonképpeni oktató és nevelő tevékenységről).

Ezért az értelmes önzés elvére épülő céltudatosan alkalmazott pszichotechnikát különféle spontán utakon kiegészítették. Kiegészítették ötletszerű próbálkozásokkal. Pl. míg a pedagógusok egy része következetesen ragaszkodott a nevelő ráhatásnak a liberális felvilágosultság által megkövetelt, de igen sokszor hatástalan verbális módszereihez, addig más pedagógusok a testi fenyítés hatásosabb, de középkori, embertelen módszerének a fenntartásával, ill. felújításával kísérleteztek. Az intellektualista pszichotechnika fogásait kiegészítették az emberekre való ráhatás mindennapi gyakorlatában adódó véletlen ráhibázások is. Pl. a felnőtt emberek tudatának befolyásolását célzó propagandatevékenység folytatói észrevették, hogy ugyanannak az ismeretközlésnek, ugyanannak a logikus érvelésnek egészen más hatása lehet olyan látszólag teljesen jelentéktelen, külsődleges, formális feltételektől függően, mint pl. hogy milyen nagyságú, formájú és színű betűvel írják, az újság vagy a plakát mely részén helyezik el, milyen szöveg vagy milyen ábrák közvetlen szomszédságában stb. A sajtó- és különösen a reklámpropaganda hibázott rá arra a felismerésre is, hogy olyan tényezőkön kívül, amelyek az egyes emberek anyagi érdekével értelmesen belátható kapcsolatban vannak, jelentős, sőt olykor ezeknél jelentősebb viselkedésdeterminálló hatása lehet egészen más

motívumoknak: erotikus vagy esztétikai jellegű ösztönzőknek, az ember olyan törekvéseinek, hogy kitűzött céljaival kapcsolatban sikert érjen el, kivívja más emberek elismerését, vagy hasonlítson olyan emberekre, akik nagy sikereket, elismerést élveznek stb. Végül az intellektualista jellegű pszichotechnikai fogások kiegészültek az emberek közötti érintkezés évezredes tapasztalatai által kialakított megérzésre, intuicióra épülő, ösztönösen alkalmazott érzelmi jellegű fogásokkal. Mindezek a kiegészítő fogások nem csupán kiegészítették az értelmes önzés elvére épülő pszichotechnikát, hanem túl is léptek az egyoldalú intellektualizmusán, amennyiben olyan eszközökhöz folyamodtak, amelyek hatásosságát nem lehetett a felvilágosodás metafizikus racionalista emberfelfogása alapján megérteni.

*

A társadalmi gyakorlatban a múlt század második felére kialakult igényt, amely az ember befolyásolásának célravezetőbb, hatásosabb pszichotechnikai fogásaira irányult, azonban már csak tudományosan, kísérleti úton kialakított pszichológiai elmélet alapján lehetett kielégíteni. Hogy ilyen igény latensen létezett, azt bizonyítja az a tény, hogy amint a pszichológia elszakadt a filozófiától, és spekulatív jellegét elvesztve önálló kísérleti tudománnyá vált, az igény azonnal manifesztálódott, a társadalmi gyakorlat legkülönbözőbb területein kezdték felismerni.

A garantált pszichotechnikai fogások igénye kifejezésre jutott az ipar és a közlekedés területén. A technikai fejlődés egyre precízebben és egyre nagyobb sebességgel működő ipari berendezéseket és közlekedési eszközöket hozott létre. Ennek megfelelően precízebbé és gyorsabbá kellett tenni e gépek „élő alkatrészeinek" — a gépeket kezelő embereknek — a „működését" is. Enélkül vagy korlátozni kellett volna az emberi képességek adott és spontánul csak viszonylag lassan fejlődő szintjének megfelelően a technika fejlődését, vagy pedig a tárgyak és az emberek pontossága, gyorsasága közötti eltérések állandó baleseti veszélyt, mind a tárgyak, mind az emberek megsérülésének vagy pusztulásának állandó veszélyét hordozták volna magukban.

Nem kisebb igényekkel lépett fel az újonnan kialakuló pszichológiával szemben a kereskedelem. A kapitalista konkurrenciaharc sikeres folytatásához is nagy segítséget tudott nyújtani a pszichológia olyan elnevezést találva, olyan színű és formájú csomagolást kidolgozva, olyan fény- és hangeffektusokat alkalmazó reklámot szerkesztve, olyan vásárlási formákat kialakítva az egyes árucikkekhez, amelyek garantáltan felhívják a figyelmet, felkeltik a vásárlóközönség érdeklődését, vágyat ébresztenek a birtokbavételére.

Elgondolkoztató tény, hogy a kapitalista társadalomban az újonnan kialakult pszichológiai tudomány az első megrendeléseit az ipartól, a közlekedéstől és a kereskedelemtől kapta, s hogy e gazdasági tevékenységek célszerű megszervezésében a tőkés vállalatok — elsősorban az Egyesült Államokban — egyre népesebb pszichológusgárdát vonnak be. Mindez arra enged következtetni, hogy a pszichológiai tudomány alkalmazása már keletkezésének pillanatában kifizetődő volt.

Még nagyobb fokú igény nyilvánult meg az önálló tudománnyá vált pszichológia iránt a társadalmi tevékenység két másik jelentős területén: az oktatónevelő és gyógyító tevékenységben (amely utóbbin belül egyre nagyobb súlyt nyert a pszichoterápia). E területeken az emberformáló tevékenység súlya eltolódott a viselkedésre való közvetlenebb ráhatás felől a pszichikum céltuda-

tos befolyásolása felé, ezen belül is a pszichikum mélyebb rétegei, olyan állandóbb pszichofiziológiai képződmények felé, amelyek, miután külső hatásra kialakulnak, ezután aktuális külső determinációtól függetlenül is (jóllehet mindig a külső feltételekkel összhangban), viszonylag önálló belső determinánsként kiváltják a megfelelő viselkedést, megindítanak bizonyos pszichikus folyamatokat, biztosítják az idegrendszer normális működését és a többi szerv normális idegi regulációját, valamint mindezzel összhangban egy kellemes közérzetet és általában harmonikus emócionális életet. E területen viszonylag öncélúbb jelleget visel az emberformáló tevékenység, mint a pszichológiának ipari, közlekedési, kereskedelmi alkalmazási területein, jóllehet végső soron a pszichikum oktató-nevelő vagy gyógyító alakítása is nagyobb produktívitásban, a társadalom számára hasznosabb élettevékenységben gyümölcsözik. Öncélúbb jellege, a viselkedés-determinációtól való viszonylagos önállósága miatt kapitalista társadalomban az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenység sohasem nyilváníthatta a tudományos pszichológiával szembeni igényeit olyan mértékben „fizetőképes keresletként", mint a korábban érintett tevékenységi területek.

Ezzel a ténnyel is kapcsolatos, hogy a pszichológia ez utóbbi igényeket sokkal csekélyebb mértékben tudta eddig kielégíteni, mint azokat, amelyek a gazdasági élet különböző területein nyilvánultak meg. De e fogyatékosság fő okát elsősorban mégis másutt kell keresnünk.

*

A bevezetőben felvázoltuk az önálló szaktudományok kialakulásának történetében megnyilvánuló azon tendenciát, hogy minél bonyolultabb objektumot tanulmányoz e tudomány, történelmileg annál később halad át önállósulási útjának különböző szakaszain. Továbbá kimutattuk, hogy valamennyi természettudományé közül a pszichológia objektuma a legbonyolultabb. Mindebből következik, hogy a pszichológia, amely mindössze száz évvel ezelőtt, valamennyi természettudománynál később kezdett önállósulni a filozófiától, ma még önállóvá fejlődésének olyan szakaszában van, amelyen a többi szaktudomány már bizonyos fokig túlhaladt: az egy-egy elszigetelt, szűk részproblémával kapcsolatos kísérletek, a bizonyos mértékig olykor öncélúvá váló adatgyűjtés szakaszában.

A tudomány fejlődése is ellentétekben megy végbe. Így szükségszerűen váltotta fel minden szaktudomány történetében a filozófiától elválást közvetlenül követő időben az egyoldalú spekulációt, amellyel a filozófia az egyes szakterületeken legáltalánosabb összefüggéseit próbálta deduktíve megragadni, a tények megismerésére való éppolyan egyoldalú törekvés, amely a tényektől csak a legpartikulárisabb összefüggések feltárásáig jut el induktíve. Hasonlóan szükségszerű azonban, hogy a tudomány ezen az egyoldalúságon is túljusson, és kialakítsa a maga elméletét, amely a feltárt tényekre épül, de túl is megy rajtuk az átfogóbb, mélyebb összefüggések gondolati megismeréséig.

A két ellentétes egyoldalúság után a dialektikus szintézishez való szukcesszív eljutást nem csupán az emberi megismerésnek ezen immanens fejlődéstörvénye követeli meg, amelynek értelmében a fejlődés e területen a „tagadás tagadása" jó lismert spirálisán megy végbe. Hasonló követelményt támaszt minden egyes tudománnyal szemben az alkalmazására irányuló társadalmi igény is.

A tudomány alkalmazásának ugyanis szintén megvannak a maga objektív törvényszerűségei. A tudomány alkalmazásának törvényszerű útja megegyezik azzal, amelyet Lenin a megismerés dialektikus útjaként vázolt fel: az eleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és onnan a gyakorlathoz. A harmadik szakasz szükségszerűen feltételezi mindkét megelőzőt, nem lehet az elsőről a második kihagyásával egyenesen a harmadikra átugrani. Pontosabban: ebben az esetben a tudomány állítólagos alkalmazása semmiben sem különböznék a tudomány kialakulása előtt folytatott, véletlenszerű próbálkozások során keresztül kibontakozó gyakorlattól. Az anyagi valóságot céltudatosan, tudományos tervszerűséggel megváltoztató gyakorlathoz nem elégséges a valóság tényeinek, a megváltoztatandó jelen állapotnak az ismerete, amelyet a megismerés dialektikus útjának első szakasza nyújt, hanem ismerni kell a tények közötti lényeges összefüggéseket, a valóság mozgástörvényeit, amelyek ismeretéhez a második szakaszban jutunk: az ember céltudatos tevékenysége nem más, mint a kitűzött cél irányába mutató objektív mozgástörvények érvényrejuttatása.

A tudomány alkalmazásának ezen törvényszerűsége alól nem kivétel természetesen a pszichológia sem, amennyiben a pszichikus jelenségek között — minden látszat és a látszatokon alapuló téves laikus közfelfogás ellenére — szintén objektív összefüggések állnak fenn, e jelenségek változásai szintén objektív törvényszerűségek szerint mennek végbe. Az ember céltudatos befolyásolása tehát szintén feltételezi a lényeges összefüggéseknek, a pszichikum mozgástörvényeinek az ismeretét.

Ebben a vonatkozásban azonban jelentős különbség mutatkozik aközött a pszichotechnikai gyakorlat között, amelyet a gazdasági élet és még néhány más ehhez hasonló terület igényel, és aközött, amely az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenységgel, tehát az „öncélú" emberformálással kapcsolatos.

Az ipar, a közlekedés és a kereskedelem területén folytatott pszichotechnikai gyakorlat alapvetően azoknak a determinációs összefüggéseknek az ismeretét feltételezi, amelyek meghatározott külső ingerek, ill. ingerkomplexumok és a nyomukban bekövetkező viselkedés között állnak fenn. Maguk a lelki jelenségek közül csak azok érdekesek, amelyek a legrövidebb úton közvetítik a külső ingerek viselkedésdeterminálő hatását: elsősorban a megismerő tevékenységek (érzékelés, észlelés, asszociáció, reproduktív képzelet és gondolkodás) az ezeket kísérő figyelem, valamint a mozgást közvetlenül determináló akarati tevékenység, végül az akaraton kívüli, maga a mozgásérzékelés által végzett mozgásdetermináció — mindezek egyfelől a környezeti ingerekkel, másfelől a viselkedési aktusokkal való determinációs összefüggéseikben vizsgálva. Mivel e lelki jelenségeknek a tevékenység szóban forgó területén egytől-egyig van objektív eszközökkel regisztrálható többé-kevésbé adekvát külső megnyilvánulásuk — legalábbis a vizsgálati személyek szóbeli közlései tudatosan végbemenő lelki tevékenységükről —, ezért általánosan leszögezhető, hogy a szóban forgó összefüggések egytől-egyig vizsgálhatók mint *külső hatótényezők és külső reakciók determinációs összefüggései.*

Az ilyen összefüggések viszonylag könnyen feltárhatók megfelelő feltételek között végzett kísérletekben, amelyekben, szándékosan előidézik a vizsgálandó hatótényezőt, és regisztrálják a reakciót, amely ilymódon vele determinációs összefüggésben levőnek mutatkozik. A kísérlet ugyan már a megismerés dialektikus útjának harmadik gyakorlati szakaszába tartozik, és így maga

is előfeltételezi az absztrakt gondolkodás szakaszát, előfeltételez valamilyen elméletet a vizsgálandó összefüggésekre vonatkozóan — de ez az elmélet a legtöbb kísérletnél csak egy-egy partikuláris összefüggést érintő „mikroelmélet", amely lényegénél fogva csupán hipotétikus jellegű, és amely, ha tévesnek bizonyul, úgy — a kísérlet „steril" jellegénél fogva — semmilyen végzetes következményt nem von maga után; ezért a kísérlet akár teljesen nélkülözheti is az előzetes hipotézist, és lehet teljesen próbálkozás jellegű. Jóllehet a külső inger és a külső reakció kapcsolatát vizsgáló kísérlet is csak akkor juthat el mélyebb, átfogóbb, lényeges, a tudomány számára jelentős összefüggések feltárásához, ha mély, átfogó, tudományos hipotézis képezi az alapját (mint ezt Pavlov kísérletei mutatják), de *a gazdasági élet vázolt igényeit mindenesetre túlnyomóan ki tudja elégíteni a kísérleti tudománnyá fejlődött pszichológia, még mielőtt elméleti tudománnyá fejlődnék tovább.*

Az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenység, a viszonylag „öncélú" emberformálás igényeit azonban már nem. E tevékenység tudományos megszervezéséhez távolról sem elegendő a külső ingerek és külső reakciók viszonylatának ismerete. Itt a pszichológiai megismerésnek a relációk három bonyolult, szerteágazó és egymással szoros kölcsönhatásban levő hálózatára kell kiterjednie:

1. Társadalmi és természeti jellegű, környezeti és szervi, de az idegrendszerhez viszonyítva egyaránt külső, térben és időben erősen tagolt, bonyolult determinánsok és általuk kialakított viszonylag állandó pszichofiziológiai képződmények (pl. normális vagy patologikus idegi kapcsolatok és gátlások, az ezek rendszerére épülő jellemvonások, képességek, szükségletek stb.) közötti összefüggésekre.

2. E pszichofiziológiai képződmények és bonyolult, térben és időben erősen tagolt, az idegrendszerhez viszonyítva külső, a társadalmi és a természeti környezet felé vagy a belső szervek felé irányuló megnyilvánulásaik közötti összefüggésekre.

3. Az egyes belső tényezők között fellépő kölcsönhatásokra.

Az összefüggések e hármas hálózata felöleli a pszichikumnak jelen cikk bevezetőjében említett valamennyi lényeges relációját. Egyes részösszefüggések itt is feltárhatók kísérletileg, jóllehet a kísérletek itt fokozott, ma még olykor leküzdhetetlen akadályokba ütköznek a viszonylag állandóbb pszichofiziológiai képződményeknek részint megbízható objektív regisztrálásával, főképpen pedig szándékos előidézésével kapcsolatban (a kísérletnek, mint ismeretes, mindkettő elengedhetetlen előfeltétele). Az egész összefüggés-hálózat valamennyire is átfogó és mély feltárására azonban csak a pszichológia tudományos elmélete lesz képes. *Az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenység tehát, megkövetelvén a pszichológiától az összefüggések e bonyolult hármas hálózatának feltárását, megköveteli a pszichológia általános elméletének kidolgozását — enélkül a felismert partikuláris összefüggések alapján nagyszerű további részeredményeket érhetne el (leginkább az ismeretközlő oktatás — legkevésbé a jellemfejlesztő nevelés terén), de egészében megtartaná félig rutin-, félig próbálkozás-jellegét, így továbbra is nagy selejtszázalék jellemezné.*

*

Első tekintetre mintha indokolatlan lenne a pszichológia önálló történetének eddigi száz évét az egyoldalú kísérletezés szakaszának tekinteni, és szembe-

állítani azzal az eljövendő szakasszal, amelyben — egyrészt a tudomány immanens tendenciájából, másrészt a társadalom gyakorlati igényeiből adódóan — kialakul a gazdag kísérleti adatok alapján a pszichológia tudományos elmélete. Hiszen az egyes kísérletek és megfigyelések adatait olykor szinte az adatgyűjtéssel egyidőben fogták össze gondolatilag, kialakítva olyan pszichológiai elméleteket, mint pl. az asszociációs elmélet és az alaklélektan, a behaviorizmus és a freudizmus.

Ezen elméletek azonban már maguk kimutatták — kölcsönösen — egymás egyoldalúságát, tehát semmiképpen sem tekinthető egyikük sem annak az elméletnek, amely a pszichikum lényeges összefüggéseit valamennyire is átfogóan feltárná. Ezen elméletek tudománytörténeti jelentősége abban áll, hogy bizonyos tapasztalati adatok között helyesen ismerték fel az összefüggést, és ezáltal a jelenségek meghatározott körét értelmezni tudták, amivel alapot nyújtottak bizonyos fokú céltudatos befolyásolásukhoz is. Az így feltárt összefüggések azonban partikuláris jellegűek voltak, úgy hogy a szóbanforgó elméleti konstrukciók valóságos értéküket tekintve semmiképpen sem lépték túl a tudomány történetének kísérleti szakaszát, amelyben tapasztalati alapon ilyen részösszefüggések sora válik ismertté. De a helyesen felismert összefüggéseket sokszor abszolutizálták, kiterjesztették a lelki jelenségek olyan körére vagy olyan oldalára, amelyre vonatkozóan már nem érvényesek — így állt elő az a látszat, hogy az egyik vagy a másik konstrukció képében általános pszichológiai elmélet jelent meg. Valójában *ami ezekben az irányzatokban „általános elméleti", az tarthatatlan kiagyalás, ami pedig helytálló, az nem mutat túl a kísérleti pszichológia fokán.*

Pl. Siegmund Freud helyesen ismerte fel, hogy azon lelki jelenségek mellett, amelyekben aktuálisan ható környezeti vagy szervi ingerek, ill. múltbeli ingerek emléknyomai tudatosulnak, kiterjedt tartománya létezik azoknak a pszichikus képződményeknek, amelyek az ember tudatától függetlenül léteznek, és éppúgy megnyilvánulhatnak az ember viselkedésében mint tudatos szándékai, továbbá kihatással lehetnek a lelki élet tudatos jelenségeire és az egyes szervek, sőt az egész szervezet működésére. Ezt a helyes részfelismerést azonban, amely lehetőséget nyújtott volna a polgári liberalizmus pszichológiai vetületének, az intellektualista pszichológiának a meghaladására, a jogosulatlan, spekulatív abszolutizálások egész során keresztül fejlesztette Freud azzá az általános elméletté, amelyet freudizmus néven szoktak emlegetni, és jogosan bírálni (az abszolutizálás egyes momentumaira vonatkozóan részletesebben l. „A tudat és tudattalan dialektikus materialista fogalmához" c. vitacikkünket a Magyar Pszichológiai Szemle 1961/2. számában).

Létezik, és az ötvenes évek első felében hivatalos álláspontnak számított egy olyan téves felfogás, amely a pavlovizmust tekintette a pszichológia általános, minden lényeges összefüggést mélyen átfogó elméletének. Valójában I. P. Pavlov feltételes reflex elmélete nem pszichológiai, hanem fiziológiai elmélet. Kidolgozása, mint korábban említettük, elengedhetetlen feltétele volt a tudományos pszichológiai elméletek kidolgozásának — de nem volt azonos vele. Amikor a feltételes reflex elméletet Pavlov tanítványai továbbfejlesztették, számításba véve az exteroceptív ingerek mellett az interoceptív ingereket és az idegi folyamatokat befolyásoló humorális hatást is, a viselkedés és az exkréciós működés szabályozása mellett pedig a belső szervek, a többi között a belső elválasztású mirigyek regulációját, akkor lehetőség nyílt arra, hogy ezt a továbbfejlesztett teóriát a pszichológia kísérleti és megfigyelési anyagára

és az ezen adatok között eddig feltárt összefüggésekre alkalmazva kidolgozzák a pszichológia tudományos elméletének egyik lényeges aspektusát. Utóbbi kidolgozása jelentősen előrelendíti a pszichikum céltudatos alakítására irányuló tevékenységet, különösen a pszichoterápiát. Mégsem tekinthető azonban az e tevékenység által igényelt pszichológiai elmélet teljes kidolgozásának.

Jelen cikk a bevezetőjében érintette, hogy a kérdéses elmélet kidolgozásának előfeltétele a pavlovi idegfiziológián kívül a dialektikus materialista ismeretelmélet is, amelyet szintén interpretálni kell a pszichológia kísérleti és megfigyelési anyagára. Miután pedig a pszichológia elméletének kiépítése ebben az irányban is jelentősen előrehaladt, ami a céltudatos emberformáló tevékenységek közül elsősorban az oktatás sikerére van kedvező hatással, ezért az *e tevékenységek által támasztott társadalmi igény a pszichológiai teória kialakítására ma legégetőbben a történelmi materializmus interpretálását követeli.* E feladat megoldatlansága ma leginkább a jellemformáló tevékenységet, az erkölcsi világnézeti nevelést kárhoztatja arra, hogy ne tudjon elmozdulni a nagy százalékban eredménytelen próbálkozások szintjéről (a szocialista nevelés sikerét itt még a rutin is csak minimálisan segítheti elő, hiszen a marxista—leninista meggyőződés kialakítására aligha lehetnek alkalmasak azok a rutinná merevült módszerek, amelyekkel korábban polgári, vallási, esetleg fasiszta eszmei tartalmakat tettek több-kevesebb sikerrel meggyőződéssé).

*

Az eddigi részkutatások eredményein, valamint a megnevezett három előfeltétel megfelelő interpretálásán alapuló tudományos pszichológiai elmélet kidolgozása természetesen éppúgy nem jelenti a pszichológia fejlődéstörténetének lezárulását, ahogyan a többi természettudomány fejlődésének sem szakadt vége az elmélet kidolgozásával. Épp ellenkezőleg: a pszichológiai elmélet ilyen kidolgozása — ami maga sem egyetlen aktus, hanem hosszabb folyamat — *kiinduló pontját képezi a fejlődés láncreakciószerű felgyorsulásának a lélektan tudományában és gyakorlati alkalmazásában.*

A tapasztalati tényeken, a kísérleti részkutatásokon túlmenő elmélet mindig tartalmaz hipotétikus elemet. Ennek igazolása, módosítása vagy elvetése további kísérleteknek válik feladatává. Az elmélet tehát megszabja ezeknek a kísérleteknek az irányát, koordinálja a különböző részproblémák kutatóinak kísérleteit, segíti elejét venni mind az egymást átfedő kutatásoknak, mind az olyan — ma még gyakori — kísérletezgetéseknek, amelyek nélkülözik az egésszel való összefüggés tudatából, az előzetes hipotézisből adódó határozott tendenciát, világos célt és lényegüket tekintve csupán esetleges, véletlenszerű próbálkozásokat képeznek — tehát a mainál lényegesen produktívabbá teszi a kísérleti kutatómunkát. Az elméleti koordináció mellett halmozódó új tapasztalatok között mindig lesznek olyanok, amelyek ellentmondásba kerülnek a teória egyik vagy másik tételével: a pszichikum dialektikus természetű, a legkülönfélébb ellentétpárok — ellentétes oldalak és tendenciák — végtelenjét foglalja magába, így mindig maradnak olyan ellentétek, amelyeknek az elmélet — fejlődésének adott pontján — csak az egyik aspektusát tükrözi vissza, az új tapasztalati adatokban pedig feltárulhat a másik aspektus. Ilyenkor a tapasztalatok megdöntik a régi tételt, és olyannal váltják fel, amelyben ez a másik aspektus tükröződik. Később újabb elméleti „mikroforradalom" alakítja majd ki azt a tételt, amely mindkét ellentétes aspektusnak egyszerre,

dialektikusan nyújtja tükörképét. Ugyanez a folyamat az elmélet más tételeivel is megismétlődik, miközben az új tapasztalatok új tételeket is kialakíthatnak a régiek által kifejezett összefüggések finomabb differenciálása útján. Az egész vázolt fejlődés azonban már a tudományos pszichológiai elmélet keretein belül fog végbemenni, és így minőségileg különbözni fog attól a tudományos fejlődéstől, amelynek folyamán a pszichológia kísérleti alapokon nyugvó elméleti tudománnyá alakult.

Az elméletet továbbfejlesztő tapasztalatnak természetesen nem a kísérlet lesz az egyetlen forrása, hanem a céltudatos emberformáló tevékenység is, amely a lélektan területén végbemenő fejlődés láncreakciószerű felgyorsulásának fő motorja lesz.

Magától értetődik, hogy a pszichológia lényeges összefüggéseinek egész hálózatát átfogó teória, amelynek kialakítását a viszonylag öncélú emberformálás társadalmi igénye sürgeti, már kialakulásakor forradalmi lökést ad az ilyen emberformálást végző oktató-nevelő és pszichoterápiás tevékenységnek. Mivel a pszichikum „öncélú" formálásának tevékenységétől a közvetlenebb viselkedésdetermináció csak igen feltételes határvonalakkal különíthető el — hiszen az előbbi is megfelelő viselkedésben gyümölcsözik, és az utóbbit is befolyásolják az olyan állandóbb pszichikus képződmények, mint a képességek, a szükségletek, a jellem, az öntudat stb. —, ezért az elmélet kialakulása érezteti forradalmosító hatását az utóbbira is.

Pl. az ipari és a közlekedési pszichotechnikában egyre hatékonyabbá válik az a felismerés, hogy a munkateljesítmény mennyiségi és minőségi mutatóira egyaránt igen jelentős befolyással van a dolgozó öntudatosabb vagy kevésbé öntudatos érzelmi viszonya a saját munkatevékenységéhez, a közvetlen és a tágabb munkakollektívájához, a társadalomhoz, ezen belül meghatározólag a különböző társadalmi osztályokhoz, közvetlen munkatársaihoz, főnökeihez és beosztottjaihoz, végül azokhoz a dolgokhoz, amelyek munkájának tárgyát, ill. eszközét képezik, továbbá közvetlen munkakörnyezetét kialakítják. Ezen érzelmi viszonyok már viszonylag állandóbb képződményeket jelentenek, amelyek alakulására jelentős kihatással vannak az embernek a szabadidejében folytatott tevékenységei, a családja és azok az egyéb közvagy magánjellegű állandóbb kollektívák, amelyekben a szabadidejét eltölti, azok a személyek, akikkel szabadidejében közvetlenebb kapcsolatba kerül, valamint mindazok a dolgok, amelyek szabadidejében folytatott tevékenységéhez tárgyul, eszközül, ill. háttérül szolgálnak. Mindezek szintén sajátos, öntudatosabb vagy kevésbé öntudatos érzelmi viszonyokat alakítanak ki önmaguk iránt, amelyek jelentősen befolyásolják a munkával kapcsolatos érzelmi viszonyokat és ezek áttételén keresztül a munka teljesítményét. A munkateljesítmény ezen érzelmi jellegű befolyásoló tényezői magától értetődően különösen nagy fontosságot nyernek a szellemi munkában, ill. mind a fizikai, mind a szellemi munkán belül az alkotó természetű, a kevésbé rutinos tevékenységben. Mármost a korábban elmondottakból egyértelműen kitűnik, hogy e tényezőknek mint viszonylag állandóbb pszichikus képződményeknek a céltudatos alakítása a munkatevékenység kedvező befolyásolása céljából szintén csak a pszichológia tudományos elmélete alapján válik lehetségessé.

Amint megnyilvánul a pszichológiai elmélet forradalmasító hatása az emberformáló társadalmi tevékenységekre, valamint a másfajta tevékenységek sikerét előmozdító viselkedésdeterminációs pszichotechnikára, egy csapásra jelentősen kitágul azoknak a köre, akik előtt nyilvánvalóvá lett a pszicho-

lógia hatalmas jelentőségű társadalmi funkciója. Ez pedig a pszichológia iránti társadalmi igények ugrásszerű megnövekedését eredményezi. Miután a pszichológia jelentőségét általánosságban felismerték, egymásután ismerik fel a jelentőségét konkréten a társadalmi tevékenységek egyre újabb területeire vonatkozóan. Az ipar után felismerik a mezőgazdaságban is, ahol a pszichológia iránti érdeklődés feltehetően belső lökést is fog kapni a rohamosan fokozódó gépesedés oldaláról, amelynek egy ponton majd éppúgy, mint egykor az iparban, fel kell vetnie azt a feladatot, hogy a személyi tényezőket teljesítmény tekintetében összhangba hozzák a tárgyi tényezőkkel. Felismerik majd a pszichológia ma még felbecsülhetetlen jelentőségét a gazdasági és a politikai vezetők emberekkel foglalkozó tevékenységében, ahol olyan társadalmi tényezők teszik e felismerést egyre égetőbbé, amelyekre futólag még kitérünk. Hatalmas igényekkel fognak jelentkezni hatásos pszichotechnikai módszerek kidolgozása iránt a hírközlő, az ismeretterjesztő és a propagandatevékenység legkülönbözőbb formái, elsősorban a mélyebb érzelmi rétegeket, állandóbb pszichikus képződményeket — meggyőződést, hitet — érintő politikai, világnézeti, ateista propaganda. A művészi ízlés fejlesztésére, szélesítésére irányuló tevékenység is a pszichológiához fog fordulni hatásos eszközökért. Végül — anélkül, hogy a felsorolás teljességére csak távolról is törekedhetnénk — rá kell mutatni még egy igényre, amelynek intenzív jelentkezése feltétlen bizonyossággal várható: olyan pszichotechnikai fogások igényére, amelyek minden egyes ember számára biztosítanák annak a lehetőségét, hogy mielőtt bármilyen tevékenységhez fog, optimális gyorsasággal kialakítsa hozzá az adekvát diszpozíciót, érzelmi és értelmi beállítottságot, figyelemkoncentrációt, a képességek mobilizálását, amely fogások révén az ember hatalmat szerezhetne a saját pszichikuma felett is.

*

Valamennyi természettudomány történetében megfigyelhető a vele szemben támasztott gyakorlati igények hirtelen megnövekedése az elméletük kialakulását követően. Ez az igénynövekedés természetesen mindig gyorsítóan hatott vissza az elmélet továbbfejlesztésének tempójára. A leglényegesebb eredménye azonban az volt, hogy forradalmat hozott létre az illető tudomány alkalmazása terén.

Az egyes tudományok alkalmazásában bekövetkező forradalmak ugyanabban a történelmi sorrendben követték egymást, amilyen sorrendben az egyes tudományok kialakultak: objektumuk bonyolultsági fokának növekedése sorrendjében. A mechanika alkalmazásában a XVIII. sz. közepén kezdődött a forradalom, amely ipari forradalom néven vonult be a történelembe. Az ipari forradalom, mint ismeretes, létrehozta a gépi nagyüzemet — ezáltal az a gyakorlati tevékenység, amely a mechanika által feltárt lényeges összefüggésekre épült, néhány ügyeskezű ezermester ügyéből össztársadalmi üggyé vált, nagyüzemi méreteket öltött. Rövidesen, még mindig az ipari forradalom keretein belül, a gőzgép felfedezésével követte a mechanikát a hőtan. A XIX. sz. második felében, anélkül, hogy az említett tudományok alkalmazása veszített volna társadalmi jelentőségéből, a fizika bonyolultabb objektumokat tanulmányozó ágainak alkalmazása került forradalmi fellendülése után a természetformáló társadalmi tevékenység homlokterébe: az elektromosság és a mágnesség, majd a századfordulótól az elektromágneses hullámok tudományos elméleteié. Miután a XX. sz. első felének természetformáló gyakorlata uralkodóan e tudományok nagyüzemi méreteket öltött alkalmazásának jegyében zajlott,

a napjainkban kibontakozó technikai és tudományos forradalomban három, még bonyolultabb objektumot tükröző tudomány alkalmazása kerül ugrásszerű gyorsasággal előtérbe: az atomfizikáé, a kémiáé (ezen belül növekvő mértékben a szerves kémiáé) és a kibernetikáé, amelynél talán a legevidensebben jelentkezik az elmélet kidolgozásának és a gyakorlati alkalmazásnak egymást láncreakciószerűen gyorsító egysége).

Anélkül, hogy szem elől tévesztenénk, hogy jelen cikk a tudomány fejlődésének csupán fő tendenciáját tudta felvázolni, teljesen elvonatkoztatva attól a számtalan mellékténye zőtől, amely e tendencia érvényesülését befolyásolja, elősegíti, ill. ideiglenesen ellensúlyozza — anélkül, hogy ezt szem elől tévesztenénk, igen fontos következtetést vonhatunk le az eddigi fejlődés menetéből a további fejlődés perspektíváira vonatkozóan. Így a kémia és ezen belül a szerves kémia alkalmazásának növekvő előtérbe kerülése és nagyüzemi méretűvé válása az egyre bonyolultabb fehérjék szintézisén keresztül az élő anyag mesterséges előállítása, ill. mesterséges célszerű befolyásolására a mainál lényegesen hatásosabb biokémiai eszközök előállításának irányába, a biokémián keresztül pedig a biológia felé mutatnak. Ez azt jelenti, hogy az eddigi fejlődésben érvényesülő főtendenciát gondolatban meghosszabbítva igen nagy valószínűséggel arra következtethetünk, hogy a biológia elmélete és gyakorlati alkalmazása épp olyan forradalmi fellendülésen fog keresztülmenni, hogy az életjelenségek céltudatos befolyásolása a társadalom természetformáló tevékenységének éppúgy homlokterébe fog kerülni, mint előtte egymást követve a korábban említett, az egyszerűbb objektumokkal foglalkozó tudományok (ez az eltolódás magától értetődően szintén nem fogja csökkenteni a többi tudomány alkalmazásának abszolút társadalmi jelentőségét). Ebbe az irányba mutat (a biofizika közvetítésével) az atomfizika fejlődése is, tekintettel az általa vizsgált jelenségeknek az életjelenségekkel való lényeges determinációs összefüggéseire, amelyek e fejlődés során egyre intenzívebben tárulnak fel. Végül a jelzett irányba mutat a kibernetika fejlődése is, amelynek törvényei minden önszabályozó rendszerre, így megfelelő áttétellel az élő organizmusokra is vonatkoznak.

Interpretálhatók e törvények a lelki jelenségek közötti bizonyos összefüggésekre is, mivel a pszichikum még fokozottabb mértékben rendelkezik önszabályozó jelleggel. A biológia fejlődésének forradalmi fellendülése pedig — amely természetesen a fiziológiának, ezen belül pedig az idegfiziológiának a fellendülését is jelenti — a továbbiakban szintén e legbonyolultabb természeti jelenségekkel foglalkozó tudomány, a pszichológia felé mutat. Nincs ok annak feltételezésére, hogy a lélektan kivételt jelentene a tudományok fejlődésében megnyilvánuló általános főtendencia érvényessége alól. E tendencia értelmében pedig a *pszichológia általános elméletének kialakulását követően e tudomány alkalmazásának éppúgy tömegméreteket kell öltenie, mint a fejlődés megfelelő korábbi pontjain az egyszerűbb objektumokkal foglalkozó tudományoknak, a pszichikum céltudatos alakításának a természetformáló társadalmi tevékenység homlokterébe kell kerülni, ahogy a többi természettudomány alkalmazása is egymást követve magára koncentrálta egy időre a társadalom figyelmét.*

*

A többi természettudomány alkalmazásától a pszichiológiáé csupán egyetlen vonatkozásban tér el: az utóbbi esetben nem puszta természeti jelen-

ségeknek, hanem *társadalmilag determinált természeti jelenségeknek* a megváltoztatásáról, céltudatos befolyásolásáról van szó. Így a pszichológia alkalmazásának a vázolt tudománytörténeti előfeltételek mellett társadalmi előfeltétele is van: *maguknak a társadalmi determinánsoknak — méghozzá nem csupán a társadalmi tudatnak, hanem a társadalmi létnek is — céltudatos befolyásolása, tervszerű alakítása.*

Mint ismeretes, a szocializmust megelőző társadalmi formációkban az egyes társadalmi tényezők ilyen tervszerű alakítására csak igen korlátozott lehetőségek álltak fenn. A változtatások, amelyek legtöbbször a felépítmény egy-egy elemét érintették, vagy teljesen elszigeteltek és így jelentéktelenek maradtak, vagy olyan messzemenő következményeket vontak maguk után, amelyeket a változtatás „tervezői" nem láttak előre, részint mert nem ismerték a megváltoztatott társadalmi tényező szükségszerű összefüggéseit a gazdasági alappal és a felépítmény más elemeivel (sőt a történelmi materializmus előtt az ilyen objektív, szükségszerű társadalmi összefüggéseknek magáról a létezéséről sem tudtak), részint pedig azért, mert a tervezett társadalmi változtatással szemben ellenséges érdekű osztályerők (esetleg csoportok, személyek) léptek fel, és ezzel keresztülhúzhatták az előzetes számításokat vagy egy részüket. Emellett, magától értetődően, a tervezett változtatásoknak maguknak sem az volt a fő céljuk, hogy általuk az egyes emberek pszichikumát meghatározott módon befolyásolják, tervszerűen megváltoztassák. *Az osztálytársadalmakban az állandóbb pszichikus képződmények — a jellem, a képességek, a különböző tevékenységekhez, közösségekhez, személyekhez és dolgokhoz való szükségleti-érzelmi viszonyok — alapvetően nagyrészt előreláthatatlan társadalmi változások véletlenszerű melléktermékeiként, spontán módon alakulnak ki az egyes emberekben.* A viselkedés belső determinánsaival kapcsolatban számottevőbb vállalkozások többnyire csak az öntudat szándékos alakítására történtek. Az egyes emberek szándékos befolyásolásában azonban az osztálytársadalom lényegéből adódóan mindig a viselkedésdetermináció volt a domináns oldal, ennek főeszköze pedig a verbális parancs volt, amelynek az „inadekvát" viselkedést folytatók fizikai megkínzásáig, sőt fizikai megsemmisítéséig elmenő politikai kényszer, vagy az éhezésre, sőt éhhalálra kárhoztatásig elmenő gazdasági kényszer adott nyomatékot.

Mindez az osztálytársadalmak lényegéből adódó szükségszerűség. Ez szabja meg azokat az igen szűk kereteket, amelyek között a pszichológia alkalmazása az osztálytársadalmakban mozoghat. E kereteken belül természetesen kevesebbet tehet a pszichikum célszerű alakítása érdekében a fejlődésnek kezdetlegesebb fokán álló pszichológia, mint az a pszichológiai tudomány, amely majd a lelki jelenségek lényeges összefüggésének egész hálózatát átfogó elmélettel fog rendelkezni. De a jelzett kereteket a legfejlettebb pszichológiai elmélet sem lépheti át önerejéből: amint kimutatja pl. a kapitalista termelési viszonyok nyilvánvaló deformáló hatását a jellemre, a képességekre és az emberek valamennyi lényeges szükségleti-érzelmi viszonyára, amint feltárja a determinációs összefüggést a kapitalizmus termelési viszonyai és a tőkés társadalomban élő emberek pszichofiziológiai működéseiben mutatkozó patologikus elváltozások között — alkalmazására a jelzett kereteken belül már nem kerülhet sor.

A pszichológia fejlődésében várható forradalomnak tehát előfeltétele a társadalmi forradalom, amely megdönti magát az osztálytársadalmat, és ezzel felszámolja az említett kereteket is. Ismeretes, hogy a szocialista világforrada-

lom csak viszonylag hosszú történelmi fejlődés során, több lépésben hajtja végre ezt a feladatot. A teljes végrehajtásig — az osztálynélküli, kommunista társadalom létrehozásáig — fennmaradnak, csupán fokról-fokra tágulnak a pszichológia alkalmazásának társadalmi korlátai. A kommunista társadalom építési folyamatának előrehaladásával azonban, a politikai és a gazdasági kényszer viselkedésdeterminálo szerepének csökkenése mértékében egyre növekvő tempóban előtérbe kerülnek azok a társadalmi igények, amelyek a pszichológia felé irányulnak, és eleinte elsősorban a politikai és gazdasági kényszer csökkenésével is egyre hatásosabb vezetési módszereknek, valamint a belülről helyesen determináló kommunista öntudat hatásos kifejlesztési módszereinek a kidolgozását követelik, később azonban újabb nagyobb feladatokat hárítanak a pszichológiára a kommunista társadalom harmonikusan fejlett, sokoldalú, differenciált képességekkel és szükségleti-érzelmi világgal rendelkező emberének kialakításában.

A kommunizmus építése során fog kibontakozni a pszichológia forradalma.

ТЕНДЕНЦИЯ РАЗВИТИЯ НАУК И ПЕРСПЕКТИВЫ ПСИХОЛОГИИ

Ласло Гараи

В истории возникновения самостоятельных дисциплин наблюдается своеобразная очередь от наук, изучающих более простые объекты (геометрия, механика) к наукам, имеющим своим предметом более сложные объекты и явления (физика, химия, биология). Психология изучает круг самых сложных явлений природы: явления самоотражения природы. В этом кругу сложных явлений самым сложным оказывается психика человека, в связи с которой в качестве определяющих факторов выступает еще и общество — общественное бытие и общественное сознание. Создание научной психологии связано с тремя необходимыми условиями: 1. диалектико-материалистической теорией познания отражения, 2. знанием закономерностей физиологической функции мозга, 3. историко-материалистической теорией взаимодействия общественного бытия и общественного сознания. Дальнейшим необходимым условием является то, чтобы психология могла дать интерпретацию этих проблем в соответствии с своей проблематикой. Если были сделаны успешные попытки психологической интерпретации марксистско-ленинской теории познания, то применением исторического материализма в психологии, и прежде всего изучением психического действия общественного бытия психологи еще не занимались достаточно.

Применение психологии, как и всех наук, предшествовало самому сформированию ее как самостоятельной науки. Во второй половине прошлого века возникла общественная потребность выработки научно обоснованной психотехники. Такая потребность проявилась в области промышленности, транспорта, торговли и также в области «самоцельной деятельности формирования человека: в области воспитания и лечения.

Психология проходила этапы становления самостоятельной науки значительно позднее, чем другие дисциплины. В настоящее время она находится еще в стадии опытов для решения изолированных частных проблем и собирания данных. В смену этой стадии в истории всех наук выступает период односторонней спекуляции, при помощи которой философия стремилась дедуктивно охватить самые общие взаимосвязи отдельных областей специальных наук. Аналогично необходимо и прохождение по этапу одностороннего собирания данных: и психология — соблюдая три указанных теоретических предпосылки — должна создавать свою теорию, опирающуюся на данные опытов, охватывающую всю область специальности, и координирующую дальнейшее собирание данных. Вот что является необходимой предпосылкой разработки действенных психологических методов. В теоретическом обосновании нуждается прежде всего деятельность «само-

цельного» воспитания человека. Для совершения последнего необходимо знание всех существенных взаимосвязей психики. Основным препятствием разработки всеобъемляющей теории психологии в настоящее время оказывается неразработанность психологических отношений исторического материализма, и так общественная потребность в отношении разработки действенных психологических методов требует прежде всего решения этой проблематики.

Разработка всеохватывающей теории вызывала революцию в развитии всех наук. За теоретической революцией наследовала промышленная революция, оказывая — в связи с применением науки в крупном производстве — обратное действие на первую. В центре внимания промышленной революции находились по очереди своего возникновения и степени развития отдельные научные дисциплины. Эта тенденция, возникшая в 18 веке применением механики и продолжающаяся в наши дни химизацией, будет совершаться и в отношении биологии и психологии, т. е. наук, изучающих более сложные объекты, чем химия. В будущем применение этих двух наук постепенно будет находиться в центре внимания общественной практики. Революция в области применения психологии зависит кроме становления теоретической наукой и от условий социального характера: революция психологии может совершаться только в процессе строительства коммунизма.

SCIENTIFIC DEVELOPMENT AND THE FUTURE OF PSYCHOLOGY

by *László Garai*

In the history of specialized branches of science there is a peculiar progression from those sciences (geometry, mechanics) which treat less complicated objects toward such intellectual disciplines (physics, chemistry, biology) studying more complex objects and phenomena. The most complex sphere of natural phenomena, the selfreflection of nature, is studied by psychology. Among this involved group of phenomena the most complicated is the human psyche which — in addition to various social determinants, concerns society itself, social existence and social consciousness as the main determining factors. The development of psychology as a science must be aided by 1. the reflection theory as described by the theory of knowledge of dialectical materialism; 2. knowledge of the laws of brain physiology; 3. and the historical materialistic theory of the interrelation of social existence and social consciousness. It is also important for psychology to properly reinterpret these theories to suit its own problematics. There have been successful attempts to reinterpret the Marxist—Leninist theory of knowledge and Pavlov's brain physiology, but the psychological application of historical materialism, mainly the psychic effects of social existence, were hardly undertaken by psychology.

The application of psychology (as for every scientific discipline) preceded its development into an independent specialized branch of science. In the second half of the last century a social need arose for the elaboration of an effective psycho-techniques scientifically based. Such a requirement was set by industry, transportation, commerce, and by „self-contained" activity for shaping the personality, by medical science and education.

Psychology went through the various stages of becoming an independent science later than the other intellectual disciplines. Today it is still at a stage of experimenting with isolated minute problems and collection of data. The history of sciences indicates that this stage is bound to be followed by one-sided speculation designed to grasp the most universal interconnection of the different specialized fields through the aid of deduction and philosophy. It is also necessary to surpass the restricted stage of data collecting. Psychology must also form a comprehensive theory embracing all the specialized fields which depend on the collected experimental data, and coordinate further collection. This in necessary to elaborate an effective psycho-technique. A theoretical basis is especially necessary for the „autotelic" activity of shaping the personality of man. To successfully bring this about we must know all the essential relations of the human psyche. Today the sketchiness of the psychological aspects of historical materialism is the main hinderance to the formation of a comprehensive psychological theory. In other words, the social need for the development of effective psycho-techniques may be fulfilled primarily by the elaboration of this problem.

The elaboration of a comprehensive theory meant revolution in the development of every intellectual discipline. The industrial revolution, concerned with the application of scientific results, followed the theoretical revolution and in turn also reacted upon it. The different sciences, developing one after the other, gained prominence in the industrial revolution. This tendency, set between the application of mechanics in the 18th century and thie primacy of chemistry in our age, will assert itself even in biology, and psychology examining more complicated objects than chemistry. In the future the application of the two specialized branches of science will successively become important for social practice. In addition to its becoming a theoretical science, the revolution in the application of psychology also depends on social circumstances, and such a revolution may grow only during the building of communism.

Nyelv és gondolkodás

ADAM SCHAFF

Ezek a fejtegetések egy, a nyelvnek a megismerésben való aktív szerepével foglalkozó monográfia részét alkotják, s tárgyuk az a probléma, amelyet gyakran a gondolkodás és nyelv közötti viszony problémájának neveznek. Gondolkodáson itt az emberi gondolkodást értjük; fejtegetéseink szempontjából nincs jelentősége annak, hogy esetleg meg lehetne alkotni a gondolkodás valamely más, olyan fogalmát, amelynek fogalmi apparátusa alapján azután beszélhetnénk például az ember *és* egyes magasabb rendű állatok gondolkodási folyamatairól. A probléma lényege az, hogy az emberi gondolkodás vonatkozásában két folyamatot — a „tiszta" gondolkodást és a gondolatok „másodlagos" verbalizálását — különböztethetünk-e meg, vagy *lényegében* egy folyamattal van-e dolgunk: a valamely nyelven történő gondolkodás folyamatával, amivel nincs ellentétben az a tény, hogy a különböző nyelveken, sőt a különböző materiális jelentéshordozókon (szó-nyelv — gesztus-nyelv) alapuló nyelveken kifejezett gondolatoknak a tartalma egy és ugyanaz lehet. Ezzel nincs ellentétben az a tény sem, hogy az emberi gondolkodásnak vannak bizonyos nyelven kívüli komponensei (másodrendű jelentőségű komponensekként), amelyek azonban nem határozzák meg azt, hogy mi a tipikus az emberi gondolkodás szempontjából ennek globálisabb felfogásában.

Fejtegetéseinket néhány megjegyzéssel kell kezdenünk a nyelv és a gondolkodás fogalmára vonatkozóan. A nyelvészetben általában megkülönböztetjük a *beszédet* és a *nyelvet*. A „beszéden" az emberek között hangjelek segítségével lefolytatott közlés, kommunikáció konkrét folyamatát értjük, a „nyelven" pedig a beszéd valóságos folyamatától elvonatkoztatott értelmi és nyelvtani szabályok rendszerét. Ennek a felosztásnak megfelelően — amelyet ma de Saussure nyomán általánosan elfogadnak — a beszéd a nyelv aktualizációja, a nyelv pedig a beszéd absztraktuma, potenciája.

A nyelv — rendszer, amelyben meghatározott jelentést rendelünk meghatározott (potenciális, a beszéd aktusában realizált) anyagi hordozókhoz — hangcsoportokhoz. Az olyan élőlény, amely bizonyos hangokat nem meghatározott jelentés hordozóiként realizál (legyen bár ezeknek a hangcsoportoknak valamely nyelvben meghatározott jelentésük is), nem használja a nyelvet ebben az értelemben — nem beszél; ilyen például a papagáj, amelynek megtanították valamely nyelv szavait. Ezzel szemben sok szempontból célszerű és természetes, hogy ugyanazon nyelv használatának tekintsük azt, ha az értelmi és nyelvtani szabályok ugyanazon rendszerét különböző anyagi hordozókon realizáljuk (pl. beszéd, fonetikus írás, vagy ha a hangnyelvnek legalább egyes szavai mellé meghatározott jeleket rendelünk, és ezt a szimbolikát az emberek közötti kommunikációban használjuk).

A magasabb rendű idegtevékenységgel foglalkozó fiziológusok néha vizsgálják, hogy mennyire magunkhoz való beszédből áll gondolkodásunk, azaz milyen mértékben olyan fiziológiai folyamat, amely artikulációs szerveinket igénybe veszi. A gondolkodás és beszéd — és ezen keresztül a nyelv — közötti esetleges kapcsolat ezen aspektusával itt nem fogunk foglalkozni. Bizonyosnak tekintjük, hogy van *belső beszéd* — vagyis felhasználjuk a nyelvet szervezeten belüli, lényegében agyon-belüli folyamatként. Ilyen folyamatot él át kétségtelenül például az, aki hosszan el szokta „mondani magának" és „gondolatban csiszolgatni" szokta az általa leírandó szövegrészletet, mielőtt elhatározza a leírását.

Abból, amit a fentiekben elmondtunk a nyelv bármilyen alakban és bármilyen — beszédre vagy ezzel rokon — célra való használatának lényegéről, következik, hogy *a nyelv használata implikálja a gondolkodást*, ugyanis implikálja a nyelv anyagi jelentéshordozóival kapcsolatos jelentések megértését. Tehát az a tézis, hogy nem lehet a nyelvet használni (a „belső beszédben" vagy kommunikációban) gondolkodás nélkül, analitikus állítás, amely a nyelv használatának, rövidebben: a nyelvnek definíciójából következik. Ez azonban egyáltalán nem jelenti, hogy a megfordított állítás is analitikus lenne, azaz az a tétel, hogy minden (emberi) gondolkodási aktus implikálja az egyénben az emberek közötti kommunikáció során kialakult és elsajátított nyelvet. Ez a tézis a „gondolkodás" megfelelő definíciójával kaphatna analitikus jelleget. Mi azonban szintetikus tézisként kezeljük — fejtegetéseink központi hipotéziseként —, amely — véleményünk szerint — az empirikus tudományok egész csoportjának ismeretanyagán alapul, és amelynek tárgya az emberi gondolkodás és az emberi cselekvés.

Ez a hipotézis tehát abból áll, hogy *nem lehet gondolkodni* (scil. — emberi módon), és sajátos módon, az ilyen gondolkodás által meghatározottan cselekedni, *ha a nevelés során, az élet megfelelő szakaszában, az emberi közösségben nem tanultuk meg valamely nyelv használatát; hogy a gondolkodás mindig bizonyos nyelven való gondolkodás*, és nem olyasmi, amit stádiumokra lehetne felbontani: a nyelv előtti gondolkodás stádiumára és egy ezt követő stádiumra, amelyben a gondolatokat valamely nyelv szavaiba „öltöztetjük", valamely nyelvi sablonba szorítjuk (bár igaz, hogy az egyik nyelven elgondolt gondolatot utóbb le lehet fordítani más nyelvre).

A fenti tézist hipotézisnek mondjuk nem csak szintetikus jellege miatt, hanem tekintettel arra is, hogy egyáltalán nem fogadják el általánosan; ellenkezőleg, amint arról később még szó lesz, még erősen vitatják. Ugyanakkor azonban, mint a fentiekben megállapítottuk, a legkülönbözőbb tudományos anyagok által mérhetetlenül erősen alátámasztott hipotézisnek tekintjük.

Ha absztraktan nézzük a kérdést, két különböző út van, amelyen meg lehet kísérelni a fent jellemzett problémának, a „gondolkodás és nyelv viszonyának" megoldását.

Az egyikre a „tiszta" fogalmi elemzés a jellemző, amint azt például a fenomenológia végzi. Ezt, tekintettel spekulatív jellegére, nem fogadhatjuk el az olyan filozófiában, amely tudományosságra törekszik, vagyis kizárja az olyan tézisek hirdetésének lehetőségét, amelyek ellentétben állnak a szaktudományok téziseivel, fejlődésüknek modern szakaszában. Ezért csak megemlítjük, hogy a mai napig is vannak ilyen spekulatív irányzatok. Csodálatosképpen nem egyszer az előkelőnek látszó és tudományos rangot igénylő filozófia köntösében is jelentkeznek.

A második út a szaktudományok adatainak elemzésén keresztül vezet. Sokkal szerényebb pozíciót tulajdonít a filozófiának, mint a „tudományok királyának" hagyományos pozíciója, de sokkal szolidabb, és kevésbé érheti a spekulativitás vádja. Véleményem szerint csak ez az út felelhet meg a tudomány nevére igényt tartó filozófiának.

A mi konkrét esetünkben a szaktudományok a filozófus számára különösen két pontban kínálnak igen érdekes vizsgálati lehetőségeket. Ezek: egyrészt annak vizsgálata, hogy mi történik a gyermeki pszichikumban abban az időszakban, amikor a gyermek beszélni tanul, és hogy a nyelvi kommunikációban való részvétellel kapcsolatos készségek elsajátítása hogyan kapcsolódik össze az olyan viselkedési formák kialakulásával, amelyek a sajátos emberi gondolkodás megnyilvánulásai. Másrészt: az olyan emberek viselkedésére, pszichikumára vonatkozó vizsgálatok, akik ilyen vagy olyan mértékben elvesztették képességüket a nyelvi kommunikációkban való részvételre (afáziában szenvedő betegek).

Az első esetben a fejlődéslélektan (a gyermeklélektan) tanúságaival van dolgunk. Különleges változata a fejlődési patológia, amely a süketség miatt néma gyermekek fejlődésével foglalkozik.

A második esetben az olyan tudományok tanúságára gondolunk, amelyek a nyelvi gondolkodás képességének az agyfunkció megsérüléséből származó elvesztése következtében beálló beszédpatológiával foglalkoznak.

Kezdjük tehát az emberrel és a megismerési funkcióval foglalkozó ezen szaktudományi ágak által szolgáltatott adatok elemzésével, és csak azután kíséreljük meg az előadott általános tézis megindokolását.

*

Elméletileg a fejlődéslélektannak kellene a bennünket foglalkoztató problémával kapcsolatos legfontosabb adatokat szolgáltatnia. Sajnos azonban nem szolgáltat ilyen adatokat. Nem azért, mert ezt nem teheti, hanem azért, mert nem vetette fel világosan a mi nézőpontunkból döntő jelentőségű problémákat. Mindenesetre nem vetette fel őket elég szélesen és átgondolt módon. Ez csodálatosnak tűnhet, mivel a fejlődéslélektan problematikájának egy fontos kérdéséről van itt szó; az ide vágó szakirodalom elemzése azonban mégis azt mutatja, hogy valóban ez a helyzet. Erre a bennünket általában érdeklő problémára a szakirodalomban vagy egyáltalában nem fordítanak figyelmet, mivel legtöbbször igen részletes, de egyben igen töredékes jellegű vizsgálatokra összpontosítanak, vagy pedig egyszerűen *feltételezik* ennek valamilyen megoldását, és nem foglalkoznak az e bonyolult problémára vonatkozó fáradságos vizsgálatokkal. Ennek kétségtelenül az az oka, hogy a fejlődéslélektan, még amikor általánosabb elméleti kérdéseket is tárgyalt, a probléma más oldala iránt érdeklődött: a fejlődési folyamat *folytonossága* érdekelte, a legegyszerűbb formáktól a legbonyolultabbakig. Ez a probléma vitathatatlanul fontos, de mindez nem indokolja meg az általunk felvetett problematika elhanyagolását, sőt figyelmen kívül hagyását.

Az első fajta szakirodalmat annyi munka képviseli, hogy nem is szükséges bemutatnunk. Elegendő, ha kézbe veszünk valamely szakmunkát, amely a meghatározott korú gyerek szókincsének növekedésével, a gyermeki beszédben uralkodó nyelvtani típussal, a szintaxis fejlődésével stb. stb. foglalkozik — és ilyen munka jelenleg igen sok van a nemzetközi szakirodalomban —, és máris meggyőződhetünk, hogy ezek a munkák mentesek minden szélesebb

elméleti koncepciótól, és hogy idegen tőlük az alapvetőbb problematika iránti érdeklődés. Ez nem csökkenti az ilyen munkák jelentőségét és súlyát, de különálló helyet jelöl ki nekik.

A második típusú felfogást például Piaget-nek a húszas évekből származó munkái képviselik. Ezekben a munkákban a szerző hallgatólagosan *feltételezi* a gyermek gondolkodásának és beszédének egységét, és a gyermek gondolkodását a beszéden keresztül vizsgálja. Például az a tézis, hogy a gyermek gondolkodása egocentrikus, kizárólag a beszédének megállapított egocentrizmusán alapul, azaz azon a megállapításon, hogy a gyermek önmagáról beszél, és nem törődik partnerének álláspontjával. A bennünket érdeklő probléma vonatkozásában az ilyen kiindulópontnak érdekes és mélyenszántó bírálatát találjuk meg Vügotszkij fejtegetéseiben Piaget-ről.[1]

A következőkben igyekszünk megállapítani, hogy mit meríthetünk mégis a bennünket érdeklő problémakörben a lélektani szakirodalomból. Ennek az a célja, hogy megmutassuk a már megállapított tényeket és jelentőségüket a mi problémánk szempontjából, valamint az, hogy jelezzük a még meg nem valósított feladatokat.

A beszéd és gondolkodás közötti kapcsolat problémájának kidolgozásában a szovjet fejlődéslélektani iskola, amely L. Sz. Vügotszkijtől indult ki, kivételes helyet foglal el. Ez az egyetlen lélektani iskola a világon, amely látta a bennünket érdeklő probléma fontosságát, és valami fontosat tett ebben a körben. Ez a kivételesség érthető, ha figyelembe vesszük az iskola filozófiai alapjának hatását a lélektani problematika felfogására. Ha a marxista ismeretelmélet álláspontjára helyezkedünk, egyszerűen nem lehet nem észrevenni a beszéd és gondolkodás közötti kapcsolat problémájának jelentőségét fejlődésük folyamata számára.

Ezzel nem akarom azt mondani, hogy ezen kívül a lélektani irodalomban nem találunk fejtegetéseket a bennünket érdeklő kérdésről. Ezek a vizsgálatok azonban vagy csak közvetve kapcsolatosak a mi problémáinkkal, vagy kiszakított tények szórványos feljegyzései, de nem rendszeres vizsgálatok; ez azt bizonyítja, hogy ezt a problematikát a legtöbb pszichológus nem értékelte, sőt nem is vette észre. Piaget, mint már említettük, a húszas években írt munkáiban feltételezi a gondolkodás és beszéd egységét, ami lehetővé teszi a gyermek pszichikumának további vizsgálatát a beszéde alapján. Hasonlóképpen jár el Stern, aki a gondolkodás és a beszéd fejlődési stádiumaira vonatkozó elméletét perszonalisztikus alapfeltételekre alapozza, de nem *vizsgálja* a beszéd és gondolkodás közötti kapcsolat problematikáját a gyermek fejlődésében. Más szerzőknél is találunk megállapításokat és gondolatokat erről a témáról, vannak közöttük érdekesek is, de nem találjuk meg bennük azt a törekvést, hogy álláspontjuk megalapozására valamely vizsgálatokat folytassanak. Így például Delacroix a gyermek intellektualizálódásáról úgy beszél, mint fejlődésének minőségileg új szakaszáról, amely a beszéd funkciójával együtt jelenik meg.[2] Kainz hangsúlyozza a szó szerepét a gyermeki fogalomképzésben,[3] amikor ennek a folyamatnak gyorsaságával és gazdaságosságával foglalkozik. Ez a probléma azonban csak a szovjet szakirodalomban (és bizonyos mérték-

[1] Выготский, С. Л.: Мышление и речь. Lásd a következő kötetben: Выготский, С. Л.: Избранные психологические исследования. Изд. Ак. Пед. Наук. РСФСР.Moszkva, 1956. 39—388. o.

[2] Delacroix, Henrik: Le language et la pensée. Párizs, Alcan, 1924. 266. o.

[3] Kainz, Friedrich: Psychologie der Sprache. 2. Bd. Stuttgart, Enke, 1960. 111. és köv. o.

ben a lengyel krakkói iskolában is) fordul elő teljes terjedelmében mint vizsgálatok tárgya.

Ebben a körben a mai napig a legjelentősebb munka L. Sz. Vügotszkij idézett munkája, amely egészében a bennünket érdeklő problémával foglalkozik.

Vügotszkij a „gondolkodást" szélesen, „a világban való tájékozódás" értelmében fogja fel. Ezért mind a filogenetikai aspektusban, mind pedig a ontogenetikai aspektusban külön tudja megvizsgálni a gondolkodás és a beszéd kialakulásának tényezőit és útjait; a gondolkodás ilyen értelmezése esetén ugyanis világos például, hogy az ember filogenézisében és ontogenézisében a gondolkodás kifejlődése megelőzi a beszéd fejlődését. Vügotszkij ezen felül feltételezi, hogy a gondolkodás és a beszéd fejlődésének tényezői és útjai függetlenek egymástól a filogenezis és az ontogenezis bizonyos (korai) szakaszaiban. Különben nincs kétsége afelől, hogy bizonyos pillanatban a két fejlődési vonal összeér, és ettől kezdve egységet alkot (az ember gondolkodása verbálissá válik).

„Az azonban, ami a legfontosabb a gyermek gondolkodásának és beszédének fejlődéséről szóló ismereteinkben, abból áll, hogy bizonyos pillanatban, amely a korai időszakra esik (körülbelül a kétéves korban), a gondolkodás és a beszéd fejlődésének vonala, amely addig külön-külön futott, összetalálkozik és egybeesik fejlődésében, és így az emberre annyira jellemző teljesen új viselkedési forma kialakulását indítja el."[4]

Vügotszkij nem kételkedik abban, hogy ez a pillanat fordulópont a gyermek pszichikus fejlődésében. Elismeréssel ismétli meg Stern megállapítását, hogy a gyermek akkor hajtja végre legnagyobb felfedezését életében, amikor felismeri, hogy a dolgoknak nevük van(abban az értelemben, hogy a társadalom, amelyben a gyermek fejlődik, így nevezi őket). Vügotszkij azonban nem áll meg az általános hipotéziseknél, hanem a problémákat a fogalmak kialakulásának módjára vonatkozó kísérleti vizsgálatok tárgyaként is felveti. A würzburgi iskola idealizmusával vitatkozva Vügotszkij és munkatársai a szónak a figyelem aktív irányításában betöltött funkcionális használatát, valamint az elemzés, az elvonatkoztatás és a szintézis folyamatában való szerepét vizsgálták (lásd különösen az idézett munka 160. és köv., valamint 198. és köv. oldalait).

Amikor a problémát a fogalmi gondolkodás genezisére és fejlődésére vonatkozó kísérleti vizsgálatok területére helyezi, Vügotszkij megragadja a gondolkodás és beszéd egységének központi problémáját. Vizsgálati hipotézise éppen az az egység, amely a korai gyermekkortól kezdve meghatározza az emberi gondolkodás specifikumát: a beszélő gyermek gondolkodása mindig nyelvi, verbális, a beszéd pedig mindig intellektuális. Vügotszkij következetesen azonosítja a fogalmat és a szó jelentését (id. mü. 161. o.). Igen részletesen vizsgálja ennek az egységnek problémáját: megkülönbözteti a beszéd fizikai és szemantikai oldalát, valamint nyomon követi kapcsolataik fejlődését (329—335. o.), megvizsgálja a fogalmak fejlődését a pszeudofogalmaktól (a „pszeudofogalmon" Vügotszkij azt érti, hogy a gyermekek az általános szavakat konkrét értelemben használják) a tulajdonképpeni fogalmakig, szorosan összekapcsolva a beszéd funkcióinak fejlődésével (331. és köv. oldalak). Vügotszkij végig dinamikus elemzéssel dolgozik — nem csak általában álla-

[4] Выготский: Id. mű 132—133. o.

pítja meg, hogy a felnőtt ember gondolkodása nyelvi gondolkodás, hanem megvizsgálja a folyamat dinamikáját is, amely ennek az emberi gondolkodásnak a kialakulásához vezet.[5] Ez lehetővé teszi számára, hogy eredetien, Piaget-től eltérően magyarázza a szinkretizmust a gyermek gondolkodásában, valamint a fejlődést az analitikai gondolkodás irányában. Lehetővé teszi számára a hangos gondolkodás, a belső beszéd funkciójának és jellegének megmagyarázását, valamint annak a hipotézisnek felvetését, hogy a gyermek hajlamot mutat a hiposztázisra, mivel nála a szó erősebb kapcsolatban van a tárggyal stb. Ez természetesen csak jelzi Vügotszkij problematikáját, anélkül, hogy egészében kimerítően bemutatná azoknak teljes területét. Más a célom: meg akarom mutatni, hogy ő nem csak megértette a probléma fontosságát, hanem sikerült annak kísérleti alakot is adnia.

Vügotszkij iskolája folytatja Vügotszkij gondolatait, és sikeresen építi fel a megfelelő vizsgálatokat imponáló, sehol máshol meg nem található egységgé.[6]

A legnagyobb érdeklődést itt, tekintettel az elméleti általánosítás kísérletére, Lurija művei kell hogy keltsék, mindenekelőtt azok a vizsgálatai, amelyek a szónak az ember új megismerési kapcsolatainak kialakításában játszott szerepére vonatkoznak.[7] A szovjet iskola bőséges vizsgálatai lényegében a bennünket érdeklő problémával kapcsolatos összes kérdéseket felölelik.

A lengyel szakirodalomban különös figyelmet érdemelnek a bennünket érdeklő területen a krakkói iskola vizsgálatai. Számos munkán kívül, amelyek a gyermek beszédének különböző aspektusait vizsgálják aprólékosan, találunk bennük jelentős elméleti általánosításokat is. Erre példa lehet Stefan Szuman elmélete, amely szerint a gyermek a tárgyak világát úgy építi fel magában, hogy a neveikkel együtt ismeri meg őket. Ezen az alapon magyarázza meg a szerző a szó általánosító funkcióját, amely szükségtelenné teszi a képzeletet.[8] Ez a tézis különben megegyezik a szovjet pszichológusok — Ljubinszkaja és Rosengardt — korábbi vizsgálataival, valamint az amerikai pszicholingvisztikusok (Erich Lenneberg és mások) eredményeivel, amelyek a beszédnek a tárgyak észlelésére gyakorolt hatását hangsúlyozzák.

Ne felejtsük el azonban, hogy ezek a részleges eredmények is kivételesek az általános képben. A fejlődéslélektannak eddig nemcsak megoldania,hanem még tudatosan felállítania sem sikerült a bennünket érdeklő problémát. Ezért a kielégítetlenség érzetét hagyja a filozófusban, aki joggal fordul hozzá választ bizonyos őt érdeklő kérdésekre. Ez a tény azonban negatív következményekkel jár magára a fejlődéslélektanra nézve is. Ameddig ugyanis

[5] „A gondolat nem kifejeződik a szóban — írja Vügotszkij —, hanem abban készül el. Ezért beszélhetünk a gondolat levéséről (lét és nem-élet egységéről) a szóban." (Id. mű 330 és 332. o.). Ezt a Vügotszkij-féle, igen hegeli megfogalmazású megállapítást különösen fontosnak és alkotó jelentőségűnek tartom.

[6] A. R. Lurija adja meg ezeknek a munkáknak és vizsgálatoknak rövid összefoglalását a következő munkában: Лурия, А. Р.—Юдович, Ф. Р.: Речь и развитие психологических процессов у ребенка. Изд. Ак. Пед. Наук. РСФСР. Moszkva, 1956. 13—22. o. Beszámol ezekről a vizsgálatokról a következő munka is: Lurija, A. R.: Rola movy w usztaltowaniú proctów psychicsnych dzieha. Psychologia Wychowawcka, 1959. ápr.-jún. II/XVI. köt. 132. és 139. o. Lásd a 19. lábjegyzetet. Az erre vonatkozó legrészletesebb adatokat Lurija következő cikke tartalmazza: Развитие речи и формирование психологических процессов. Психологическая Наука в СССР. I. köt. Moszkva. 516—577. o.

[7] Лурия: Id. mü 556. és köv. o.

[8] Szuman, Stefan: Rozwój tresci slownika dzieci. Studia Pedagogiczne, II. köt. 1955. 9. o.

nem sikerül felállítania központi elméleti problémáit, addig részvizsgálatai, amelyeket megfelelő elméleti és módszertani alap nélkül végeznek, mindíg adalék jellegűek maradnak, sőt különböző „tényecskék" egyszerű összegyűjtésévé válhatnak anélkül, hogy a pszichológusok tudatában lennének: vajon ezeknek a tényeknek ismerete általában szükséges-e a további vizsgálatokhoz, és vajon minden egyes esetben éppen *így* kell-e őket összegyűjteni és rendszerezni.

Nem fest jobban a helyzet a fejlődéslélektan speciális területén sem, amely döntő szerepet játszhatna a bennünket érdeklő problémára adandó válasz kidolgozásában, nevezetesen a néma gyermekek lélektana és a „vadon" felnevelt gyermekek lélektana területén. Ha szabad ezt a kifejezést használnunk e fogyatékosságuk miatt szerencsétlen emberek vonatkozásában, ezeknek a gyermekeknek fejlődése a bennünket érdeklő probléma szempontjából hatalmas kísérleti területet kínál. Sajnos, amit ezen a területen látunk — néhány dicséretes kivételtől eltekintve —, nem több a nem legjobb fajta szépirodalomnál, vagy egyszerűen spekuláció. Különösen érvényes ez az úgynevezett „vad" gyermekekre vonatkozóan. Ezzel szemben a süketnéma vagy vak és süketnéma gyermekekre vonatkozó vizsgálatok többnyire más, szűken prakticista irányban haladtak, ami különben a megismerési bázis túlságos leszűkítése miatt gyengítette a gyakorlati hatás lehetőségét is. Ebben a vonatkozásban is kivételes helyet foglal el a szovjet iskola,[9] de még ez is igen bátortalanul közeledik a bennünket érdeklő problémához.

Micsoda fantasztikus elméleti lehetőségeket nyitnak meg például az úgynevezett „vad" gyermekekre vonatkozó vizsgálatok! Az aveyroni vad fiú, Caspar Hauser, a két „farkas"-leány Indiában stb. Sajnos ezeket az eseteket nem vizsgálták meg, és ami a múltat illeti, nem is vizsgálhatták meg — tudományosan. Pedig ezek egyedi, meg nem ismétlődő esetek. A beszéd természetes fejlődése hiányának hatása a valóság észlelésére, a világban való tájékozódásra és a gondolkodásra stb. stb. — íme azoknak a problémáknak rövid felsorolása, amelyekre az ilyen gyermekek vizsgálata igen érdekes fényt vethetett volna.

Fontos itt továbbá a tartós *alalia* (a beszédképesség elvesztése), amelyet a beszélő környezet hatásának hiánya okoz (a két indiai kislány — Amala és Kamala — esete a XX. század elején), valamint — és talán legelsősorban — a világban való tájékozódás megváltozásának jellege a beszédfunkció megjelenésének hatása alatt olyan embernél, aki nem tanult meg a normális életkorban beszélni. Vegyük például Caspar Hauser beszámolóját arról, hogy a világot foltok halmazaként látta azelőtt, majd mikor megtanulta nevüket, észrevette a dolgok világát (lásd Fr. Kainz: Id. mü. 149—156. o.). Ezt a beszámolóját tanítójának szavaiból ismerjük. Nem a tanító elbeszélésének megbízhatóságában kételkedem, hanem arra gondolok, hogy milyen nagy jelentőségű problémákat lehetett volna ezen az úton megvizsgálni.

Nem kevésbé értékesek lehetnek a születésük óta süketnéma gyerekek, és még inkább a vak és süketnéma gyermekek pszichikumára vonatkozó vizsgálatok a nyelv-előtti időszakban és a beszéd megtanulása után. Természetesen csak abban az esetben, ha ezeket a vizsgálatokat tudatosan a gondolkodás és nyelv közötti kapcsolat felderítése felé irányítanák. Az erre a témára vonatkozó rendelkezésre álló munkák azonban nem felenek meg ezeknek a követelményeknek. Még Helen Keller és Laura Bridgman klasszikus esetét

[9] Lásd erről a beszámolót a következő munkában: Ярмоленко, А. В.: Очерки психологии глухонемых. Изд. Ленинградского Университета, 1961.

sem vizsgálták meg kellőképpen. Helen Keller önéletrajza igen érdekes, különösen az a része, ahol annak a felfedezésnek, hogy a tárgyaknak neveik vannak, pszichikai életének további fejlődésére gyakorolt hatásáról beszél. Ez azonban csak saját élményeinek töredéke, amelyet nem vizsgáltak meg tudományosan, és ezen felül figyelembe kell venni, hogy Helen Keller gyermekkorában vesztette el hallását, beszélőképességét és látását, amikor már valamit beszélt, és a „water" szó megmaradt emlékezetében. Ez kétségtelenül megkönnyítette ennek a névnek későbbi „felfedezését". Helen Keller különben kifejezetten beszél erről, leírva annak a napnak élményeit, amikor megértette a „water" nevet tenyerére író tanárnője ujjainak mozgását, míg másik kezén a folyó víz áramlását érezte: „Hirtelen megrezzent bennem egy ködösen szétfolyó emlék valami emlékezetemben levőről, a *visszatérő* gondolkodás felvillanása, és a beszéd titka bizonyos fokig megnyílt előttem."[10]

Jerusalem, aki Laura Bridgman esetét tanulmányozta saját visszaemlékezései, valamint nevelőinek feljegyzései alapján, megállapítja, hogy az elvont gondolkodás csak a beszéd megtanulásával egyidejűleg jelentkezett nála (ez a beszéd érintési jelekből állt).[11] Louis Arnould a vak és süketnéma Marie Hurtin példáján hangsúlyozza a jel—tárgy viszony megértésének fontosságát.[12]

Nos, ezen a területen, amely a gondolkodás és a beszéd mechanizmusára vonatkozó megismerés valódi kincsét rejti magában, eddig igen keveset végeztek. Különböző szerzőknél szórványos megjegyzéseket találunk, amelyek egyetértően aláhúzzák a nyelvi jeleknek az elvont gondolkodás fejlődésében játszott szerepét, de ez inkább filozofálás, mintsem bizonyítékok összeállítása vizsgálatok segítségével. (Különben hasonló a helyzet a különböző szerzőknek a normális gyermek gondolkodásával és beszédével kapcsolatosan tett megjegyzésével kapcsolatban is.)

Mint már jeleztem, ebben a vonatkozásban is dícséretes kivétel a szovjet iskola; nem csak sikerült felállítania a problémát, hanem — éppen ennek következtében — sokat tett a probléma vizsgálatának területén is. Ezt bizonyítja az erre vonatkozó szovjet vizsgálatokról szóló kiváló tájékoztatás Jarmolenko már idézett munkájában. Ezek azonban sajnos csak az első lépések, bár már ezeknek alapján is kidolgozhatunk néhány általános következtetést, amelyek a mi szempontunkból meglehetősen érdekesek.

Mindenekelőtt a szovjet kutatóknak, az eddigi vizsgálatok alapján, semmi kétségük sincs afelől, hogy a rokkantság miatt beszédképességétől megfosztott gyermek, ha nem adunk át neki valamilyen jel-rendszert *tanítás* útján, vagyis *kívülről*, a tartós idiotizmus állapotában való maradásra van ítélve. Itt testi fogyatékosságuktól eltekintve normális és — ha megtanítják a beszédre — gyakran magas intellektuális színvonal elérésére képes egyénekről van szó.[13] Nehéz lenne erősebb és határozottabb érvet találni a gondolkodás

[10] Keller, Helen: Die Geschichte meines Lebens. Stuttgart, Kutz. 23. o.

[11] Jerusalem, Wilhelm: Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm—Blinden. Wien, Witwe, 1890. 51—53. o.

[12] Arnould, Louis: Âmes en Prison. Párizs, Boivin 1934. 41. és köv. o.

[13] „Ha a társadalomban való munka területén mutatkozó potenciális lehetőségeket nézzük, a vak és süketnéma emberek teljesen normális emberi lények, de nem képesek a legkisebb mértékben sem realizálni lehetőségeiket saját erejükkel; egész életükben az idióták színvonalán maradnak, ha különleges pedagógiai módszerekkel nem vezetjük ki őket ebből az állapotból." (Соколянский, И. А.: Несколько замечаний о слепоглухонемых. Idézi Ярмоленко id. műve 82—83. o.)

és beszéd egységéről szóló tézis mellett, valamint a „tiszta" gondolkodásról szóló metafizikai spekuláció ellen. Valamilyen (nem szükségszerűen hangokból álló) jelrendszer nélkül, amely lehetővé teszi a nyelv használatát, nincs gondolkodás sem, és csak az idiotizmus szintje marad.

A szovjet kutatók — vizsgálataik alapján — nem kételkednek abban sem, hogy ha a vak és süketnéma gyermekeknek jelrendszert adnak át, amely társadalma hang-nyelvének valamely, számára hozzáférhető tapintás-nyelvre való áttétele, akkor megtettük azt a döntő lépést, amely lehetővé teszi, hogy a vak és süketnéma gyermek fejlődésének lehetőségei valósággá váljanak. Ez azonban ismét azt a tételt bizonyítja, hogy nincs „tiszta" gondolkodás, amely szabad lenne a beszéddel való kapcsolattól, valamint hogy a gondolkodás *társadalmi* termék, bár mindíg egyéni aktus.[14]

Éppen ebben az irányban halad az a tézis is, hogy csak a tapintási nyelvre átültetett első szavak elsajátítása nyitja meg a vak és süketnéma gyermek előtt az utat az emberi gondolkodás felé, az utat a konkrét-érzéki tapasztalatoktól az általánosított képzetek felé.[15]

Mint fent már említettem, a krakkói iskola vizsgálatait is szélesebb körű elméleti gondolkodás jellemzi. Érdemes itt megemlíteni az ebben az iskolában a legutóbbi időben kezdeményezett kutatásokat,[16] amelyek tovább fejlesztésük esetén igen jó eredményekhez vezethetnek.

Vizsgálatokat kezdtek a különleges iskolákban tanuló és valamely nyelvre (és írásra) már megtanított süketnéma gyermekek körében. A vizsgálatok célja az volt, hogy felderítsék: ezek a gyermekek megértik-e a viszonyokra vonatkozó elvont szavakat, és különösen, hogy megértik-e a kötőszók és az előljárószók értelmét. A vizsgálatokban különböző módszereket alkalmaztak, a többi között (ez a kilenc módszer egyike) a gyermekeknek le kellett rajzolniok, hogy mit mondtak el nekik egy egyszerű mondatban, amely a megfelelő viszonyszót tartalmazta. A végzett vizsgálatok még túlságosan töredékesek és mennyiségileg túl szűkek ahhoz, hogy általános következtetéseket vonjunk le belőlük. De az eddigi eredmények is világosan mutatják, hogy ha a süketnéma gyermekek jól értik is a konkrét képzeteket (dolgok, személyek és tevékenységek képzeteit) kiváltó szavak értelmét, viszont határozottan nem értik a viszonyo-

[14] „A vak és süketnéma gyermekeknél a tapintás nemcsak a megismerésnek, hanem egymás megértésének is legfőbb eszköze, a beszéd itt tapintási jellegű, a gondolat a szavak tapintási képeinek képzeteiben realizálódik. Az érzéki benyomás és a gondolat közötti viszony . . . itt bonyolult kölcsönös kapcsolatként jelentkezik. A tapintás fokozatosan átalakul az anyagi világ megismerésének módszerévé, és azután az anyagi világ jelölése szóval való általánosításának, *beszéd* általi tudatosításának, a *megértésnek* módszerévé, azaz a második jelzőrendszer képeinek alakjává alakul. A tapintás ezen átalakulása és differenciálódása a vak és süketnéma gyermeknél csak a tanulás folyamatában lehetséges, mivel az ilyen gyermeknél — a hallási és látási távolsági jelzés hiánya miatt — ki van zárva a környező emberek spontán folytonos utánzásának lehetősége, amely a hallással és látással rendelkező gyermek fejlődésének egyik fő tényezője." Ярмоленко: Id. mű 53—54. o.)

[15] „Az első szavaknak aktív használatukban való elsajátítása a vak és süketnéma gyermek számára átmenetet jelent az új, magasabb, emberi megismerési mód felé: a szavak, a nyelv közvetítésével . . . A beszéd az egymás megértésének, a gondolkodásnak módszere, az ismeretek megszerzésének módszere az ezzel párhuzamosan haladó iskolai oktatásban. A vak és süketnéma gyermek a konkrét, érzéki, egyéni tapasztalatoktól átmegy a második típusú, általánosított képzetek kialakításához." (Ярмоленко: Id. mű 120. o.)

[16] Gepp ertowa, Lidia: Rozumienie stosunków określonych niektorymi przyimkami u uczniów gluchych. (Kézirat.)

kat kifejező szavak értelmét (még a térbeli viszonyokat sem). Ezeknek a vizsgálatoknak folytatása értékesen járulhat hozzá a beszéd és gondolkodás közötti kapcsolatra vonatkozó ismereteinkhez.

Ezek a részleges és teljes egésszé össze nem álló vizsgálati eredmények a fejlődéslélektan területéről is lehetővé tesznek bizonyos általánosításokat a bennünket érdeklő területen.

Először: megcáfolják azt a hipotézist — amely minden látszattal szemben még mindíg él —, hogy a nyelv a fejlett szervezet természetes terméke, és létrejöhet anélkül, hogy speciálisan átadnák a gyermeknek tanítás útján. Ez ellen szól az a tény, hogy születésük óta süket gyermekek némák is, bár beszédszerveikben semmilyen velük született defektus nincs. Ez ellen szól az a másik, fent megállapított tény is, hogy azok a gyermekek, akik a társadalomtól elkülönítve nevelkedtek fel (elzárva vagy állatok között), tartós alaliába esnek.[17] A beszéd képessége csak abban az értelemben születik az emberrel, hogy agyának és más, a beszéd fejlődéséhez szükséges szerveinek struktúráját örökli, és ennek következtében a normális gyermek képes *megtanulni* a beszédet. Ugyanakkor a nyelv és a beszéd és velük együtt a gondolkodás társadalmi termék, amelyet az emberi személyiség az ontogenezise során a nevelés útján nyer el. Ebben egyetértenek egymástól más kérdésekben annyira eltérő szerzők is, mint a fent idézett Fr. Kainz[18] és A. R. Lurija.[19] Ez azért fontos, mert világot vet arra, melyek a beszéd-funkció megjelenésének következményei a gyermek fejlődésében, lehetővé teszi a tisztán biológiai vagy perszonalisztikus felfogásoktól való elhatárolást, amely felfogások egyoldalúan a szervezet vagy az autonóm módon értelmezett személyiség fejlődésére helyezik a súlyt. Ez a megállapítás lehetővé teszi a társadalmi tényező figyelembe vételét is ebben a fejlődésben, mindenekelőtt a gyermek nevelésének és gyakorlati tevékenységének formájában.[20]

Másodszor: ezek az eredmények (főképpen a süketnéma gyermekekre vonatkozó vizsgálatok) megerősítik azt a meggyőződésünket, hogy a gondolkodás és beszéd szerves egységet alkot. A nyelv és a beszéd hiánya az idióta színvonalán maradásra ítéli a gyermeket, a nyelv és a beszéd korlátozott fejlődése korlátozza a gondolkodás fejlődési lehetőségeit is. A fogalmi gondolkodás fejlődése a gyermeknél kétségtelenül kapcsolatban áll a beszédfunkció fejlődésével, bár ennek a kapcsolatnak mechanizmusa nincs kellően tisztázva.

Ezek az eredmények kétségtelenül igen szűkösek a potenciális vizsgálati lehetőségekhez képest, mégis további fényt vetnek a bennünket érdeklő problémára.

Megjegyzéseinket azzal a gondolattal fejezhetjük be, amellyel elkezdtük őket: nyilvánvalóan a bennünket érdeklő problémára vonatkozó ismeretanyag gazdag forrásával van dolgunk, eddig azonban külső okok miatt nem dolgoztak ki megbízható eszközöket arra a célra, hogy ebből a forrásból merítsünk. Sajnálkoznunk kell emiatt, annál inkább, minél nagyobb szomjúságot érzünk. Megjegyzéseket lehet és kell is tennünk ezeknek az eszközöknek megfelelő felépítésére vonatkozóan. Ezek nem csillapítják ugyan azonnal szomjúságun-

[17] Lásd Kainz: Id. mű 150—151. o.

[18] Lásd Лурия: Id. mű 136. és köv. o.

[19] Lurija, A. R.: Rola mowy w ksztaltowaniu procesów psychicznych dziecka. Psychologia Wychowawcza, 1959. ápr-jún., II/XVI. köt. 132. és 137. o.

[20] Lásd Рубинштеин, С. Л.: Основы общей психологии. Moszkva. 1946. 369—370. o.

kat, de lehetőséget nyújtanak erre a jövőben. Már ez is valami, különösen a tudomány türeletén.

Számos probléma van, amelyet — véleményem szerint — meg lehet és meg kell kísérletileg vizsgálni, hogy a minket érdeklő kérdést megvilágítsuk.

A vizsgálati érdeklődés középpontjában a szójelnek az elvonatkoztatási folyamatban és ennek nyomán az észlelés megszervezésében és a valóság fogalmi megragadásában való szerepének kell állnia. Ezért amellett a vizsgálatsorozat mellett, amelyben az egyes funkciók fokozatos fejlődésének folyamatát igyekszünk megragadni, a legprimitívebbektől az élő szervezetek legösszetettebb viselkedési formáiig, az egészen kezdetlegestől a teljesen kifejlett elemzési, elvonatkoztatási (absztrakciós), szintetizálási stb. formákig — amire a fejlődéslélektan eddig legfőképpen fordította a figyelmet —, második vizsgálatsorozatot is kell szervezni, amelynek célja az lenne, hogy megragadjuk és megmagyarázzuk annak a minőségi ugrásnak mély jelentőségét, amely az emberi szervezetben a beszéd és a verbális gondolkodás megjelenésével kapcsolatosan megy végbe.

Tehát összehasonlító vizsgálatokat kellene végezni az állati és az emberi lélektan területén, különös tekintettel az állati „nyelv" problémájára. Ez eddig meglehetősen mellékes probléma volt a vizsgálatokban, amelyekben sok függ attól, hogyan definiáljuk a nyelv és a beszéd fogalmát. A kérdés központját azonban nem az állatok kommunikációs rendszerének elnevezéséről folytatott meddő vita alkotja, hanem annak összehasonlító kísérleti vizsgálata, hogy mit hoz magával a hangbeszéd vagy ennek átültetése valamely más jel-rendszerre az elvont gondolkodás területén.

A másik vizsgálatsorozat, amely új elemeket hozhat problémánkba, Vügotszkij gondolatainak folytatása kell hogy legyen a fogalmak kialakulási útjainak kísérleti vizsgálata területén a gyermeki gondolkodásban, különös tekintettel arra a szerepre, amelyet ebben a folyamatban a gyermek beszédének fejlődése játszik.

Ebben a vizsgálatsorozatban különleges esetet kell alkotniok a hallás és a beszédképesség tekintetében fogyatékos gyermekekre vonatkozó vizsgálatoknak.

Mindenekelőtt meg kellene kísérletileg vizsgálni a gondolkodás fejlődését, megfigyelve azt hasonló körülmények közt levő normális, valamint süketnéma, vagy *vak* és süketnéma gyermekek körében (kizárva az imbecilliseket). A „hasonló körülményekről" szólva egyforma környezetre, egyforma gondoskodásra gondolunk, vagyis egyben egyforma fejlődési ösztönzőkre is, egynek — a hallásnak — kivételével, amely meghatározza a gyermek beszédtanulásának feltételeit, a környezet utánzása révén. Addig a pillanatig, amig a süketnéma gyermek nem kezdi el megtanulni a kézjel-nyelvet vagy a hangnyelvet, az ilyen kísérleti körülmények természetszerűleg adódnak: egy gyermek-pár közösen kapja az összes fejlődési ösztönzőket, *egy* kivételével. Ily módon megvizsgálhatjuk ennek szerepét a fejlődésben. Ezt a következőképpen képzelem el. A szakirodalomból ismerünk olyan eseteket, amikor egy gyermeket és egy csimpánzt közösen neveltek fel, azonos környezetben, hogy megfigyeljék fejlődésüket.[21] Bizonyára egyszerűbb együtt felnevelni két gyereket — egy normálist és egy testi fogyatékosságban szenvedőt. A nevelőknek természetesen megfelelő

[21] Kellog, W. N. — Kellog, L. A.: The Ape and the Child. New York, McGraw Hill. 1933.

tudományos képzettségű embereknek kell lenniök, akik képesek tudományos megfigyeléseket végezni. Ezt a kísérletet 2—3 olyan gyermekpáron kellene elvégezni, melynek egyik normális, a másik pedig születésétől fogva süketnéma, mégpedig 6 hónapostól 3—4 éves korukig, vagyis addig a pillanatig, amikor a süketnéma gyermek rendszeresen elkezd beszélni tanulni. A legjobb megoldás az lenne, ha pszichológus anyára bíznák a másik gyermek felnevelését. A vizsgálat célja: mindenekelőtt a fejlődési adatok feljegyzése, különös tekintettel arra a fordulatra, amely a normális gyermeknél a beszéd megjelenésével, a testi fogyatékosnál pedig a beszédet helyettesítő forma megjelenésével bekövetkezik.

A kísérlettel kapcsolatban számos objektív nehézség merül fel, kezdve azzal, hogy a süketséget nehéz megállapítani az első hónapokban. Igen részletesen ki kellene dolgozni a vizsgálatok programját. Nem Stern, Bühler és sok más kutató vizsgálatainak egyszerű megismétléséről lenne szó, akik részletesen, napról napra, óráról órára *leírták* a gyermek viselkedését, az általa adott hangokat, a beszéd első megjelenését stb. A fentebbi esetben, a fent említett vizsgálatok és leírások alapján, szelektív programról lenne szó, a kísérletezési módszerek határozott megállapításával, különösen a fogalmi gondolkodás keletkezésére és fejlődésére vonatkozó vizsgálatok területén. És mindenekelőtt összehasonlításra volna szükség, amelynek ki kellene mutatnia, hogy a gyermeknek a világban való tájékozódása és *sensu stricto* gondolkodása fejlődésében milyen változások mennek végbe a beszéd megjelenésével és fejlődésével kapcsolatosan. Több gyermekpár egyidejű megfigyelése segítséget nyújtana a mellékes és véletlenszerű tényezők kiküszöbölésében. Az ideálisan végzett kísérlet nemzetközi együttműködést követelne meg, hogy a kísérletnek a különböző nemzeti környezetekben való megismétlésével még jobban kiküszöbölhessük a véletlenszerűség elemét.

Ez mindenesetre nagy lépés lenne előre, hogy ismereteket szerezzünk arról, miként fejlődik ki a gondolkodás az ingerekre való egyszerű reakcióból, az absztrakció, az analízis és a szintézis fejlődési mechanizmusáról, a fogalmak keletkezéséről és fejlődéséről.

Ebben a vizsgálatsorozatban kísérleteket lehetne folytatni a beszéd megtanulásának folyamatán keresztülhaladó süketnéma gyermek fogalmi gondolkodásának fejlődéséről is. Olyan típusú kísérletekre gondolunk, amilyenre a krakkói iskola által végzett vizsgálatok példájánál utaltunk. Ezek a kísérletek sok új vonással gazdagíthatják a beszédnek a gondolkodás fejlődésében játszott szerepére vonatkozó ismereteinket, ismét megerősítve azt a módszertani tézist, hogy a patologikus jelenségek vizsgálata gyakran a legjobb út a normális jelenségek megértéséhez.

*

Ha ezután a bennünket érdeklő második típusú folyamatoknak, nevezetesen annak az esetnek a szakirodalmára térünk át, amikor a normális, gondolkodó ember baleset vagy betegség miatt elveszti beszélőképességét, feltűnnek azok a hasonlóságok, valamint különbségek, amelyeket a gyermeklélektan által ebben a vonatkozásban nyújtott anyagokkal összehasonlítva tapasztalunk.

A különbség mindenek előtt a rendelkezésre álló anyag mennyiségében és minőségében mutatkozik. A tudósok több mint száz éve tanulmányozzák az „afázia" általános nevét viselő jelenséget. Igen széles körű szakirodalom áll rendelkezésünkre ebben a körben, igen nagy mennyiségű, pontosan megvizs-

gált tényről vannak ismereteink. Az ezen tények osztályozásának és értelmezésének különbözősége, az eltérések, sőt ellentétek az e tényeket felhasználó iskolák között azonban mind azt bizonyítják, hogy ennek a fontos és sok szempontból érdekes jelenségnek — az afázia különböző alakjainak — tanulmányozásában még csak kezdeti szakaszban vagyunk. A betegségek konkrét tényeit empirikus módszerekkel tanulmányozó tudósok valójában nem értenek egyet számos alapvető problémában a jelenségeknek erre a területére vonatkozóan: hogy egy afázia van-e vagy több különböző afázia, hogy a betegséget az agy speciális részeiben kell-e lokalizálni, vagy az agy egészére vonatkozik, hogy az afázia a gondolkodási folyamatok megsértésének következménye-e, vagy megfordítva stb. stb. Amikor a filozófus szomorúan állapítja meg a nézeteknek ezt a zűrzavarát, nem titkolt megelégedést is kell éreznie, hogy ez az állapot nemcsak a filozófiai diszciplináknak, hanem a legempirikusabbaknak is osztályrésze.

A hasonlóság a fejlődéslélektan vizsgálatainak területén és az afáziára vonatkozó vizsgálatok területén mutatkozó helyzetben abból áll, hogy — sajnos — az afáziára vonatkozó vizsgálatok, a gyermeklélektani vizsgálatokhoz hasonlóan, nem adják meg a filozófusnak a várt és kívánt választ az empirikus tények alapján arra a kérdésre, hogy milyen kapcsolat van a beszéd és a gondolat között. Ennek talán az az oka, hogy ez a diszciplina még nem jutott el megfelelő érettséghez és pontossághoz. Mindenesetre jelenlegi fejlődési szakaszában nemcsak nem tudja döntő módon megoldani a filozófus problémáit, hanem — legnagyobb csodálkozására — hozzá fordul segítségért az előtte álló problémák megoldásában.

Az afázia kutatóinak körében Kurt Goldstein bátran védi azt a tézist, hogy nem lehet határozott és éles határvonalat húzni a szaktudomány és a filozófia között.

Az alapvető baj ebben a helyzetben mindenekelőtt az, hogy a tudomány jelenleg még nem tudja döntő módon és meggyőző tények alapján megmondani, hogy a beszédképesség elvesztése és a beszédmegértés képességének elvesztése az afázia valamely formájában oka vagy következménye-e az intellektuális funkciók megsérülésének. Ezzel megnehezül, ha ugyan nem válik lehetetlenné az afáziára vonatkozó vizsgálatok bekapcsolása a filozófia azon kérdésének eldöntésében, hogy a gondolkodás és a beszéd egységet alkotnak-e, vagy különálló, de együttműködő funkciók, valamint annak a kérdésnek eldöntésébe, hogy a nyelv aktív szerepet játszik-e a gondolkodásban.

Friedrich Kainz alapvető *Beszédlélektan* című munkájában a Pierre-Marie-tól Kurt Goldsteinig terjedő afázia-vizsgálatokra utalva szomorúan állapítja meg, hogy éppen ezt a problémát — mi függ mitől — nem lehet megoldani.[22]

Ennek eredményeképpen Kainz megállapítja, hogy nem a filozófus várhat választ kérdéseire az afázia kutatójától, hanem ellenkezőleg — váratlan fordulat a filozófus számára — az utóbbi függ kutatásaiban a filozófus által elfogadott álláspontól.

Annak ellenére azonban, hogy az afázia vizsgálatai jelenlegi állásukban nem adhatnak számunkra határozott választ a bennünket foglalkoztató kérdésekre és kétségekre, nem kell *a limine* elvetni azt a lehetőséget, hogy a filozófus valami lényegeset tanuljon ebben a tekintetben az afázia kutatóitól.

[22] Kainz: Id. mű 342—350. o.

Éppen ellenkezőleg. Inkább csodálkoznunk kell, hogy filozófusok — E. Cassirer kivételével — miért nem fordultak eddig szélesebb körben az ismereteknek ehhez a forrásához, amikor a nyelv (a beszéd) és gondolkodás viszonyát vizsgálták. Hisz feltehetőleg igazuk van azoknak, akik azt állítják, hogy erről a viszonyról legtöbbet akkor tudhatunk meg, ha összetevő tényezőinek természetes egysége széttörik vagy legalább is megsérül az agy meghatározott betegségei vagy sérülései következtében.

Más kérdés, hogy az afázia kutatói — hasonlóképpen, mint ahogy azt a gyermeklélektan területén tapasztaltuk — kevéssé és ritkán fordítanak figyelmet a bennünket legjobban érdeklő kérdésekre. Ebben nincs semmi csodálatos. Itt ugyanis mindenekelőtt az agy fiziológiájának területére vonatkozó vizsgálatokról van szó; a szerzőket a patologikus jelenségeknek az agy sérülésével való kapcsolatai, azoknak etiológiája, szindrómái és terápiája érdeklik. Ezek többnyire klinikai munkák, amelyekben nemcsak a beszéd és a gondolkodás kérdéseire vonatkozó általános fejtegetések ritkák, hanem amelyek nem is készítik elő rendszeres módon azokat a tényeket, amelyek az ilyen fejtegetések számára alapul szolgálhatnának. Dicséretes kivétel ebben a tekintetben Kurt Goldstein és iskolája. Nemcsak felállít ilyen általános problémákat fejtegetéseiben, hanem ezt elvvé is teszi, amikor kijelenti, hogy a filozófiai szemléletmód elfogadása nélkül nem lehet azokat a problémákat sem megoldani, amelyeket a gyakorlat az afázia jelenségeinek kutatója előtt felvet.[23] Egyáltalában nem kell csodálkoznunk, hogy mindenekelőtt az ő nézeteiben találunk gazdag anyagot a filozófiai gondolatmenetek számára.

Nem a mi dolgunk beleszólni abba a vitába, amely az afázia lokalizációs vagy organisztikus elméletéről folyik. Hasonló a helyzet a különböző afáziaformák tipológiájáról szóló vitával; ez szó szerint minden iskolában más, és mindenütt más terminológiát is használnak, s ez még jobban összezavarja az amúgy is tisztázatlan kérdéseket. De mindkét problémához kapcsolódnak kérdések, amelyek közvetlenül a filozófus érdeklődési körébe tartoznak. Ezért legalább tisztában kell lennie a fenti kérdésekben adódó nézetkülönbségek súlyával.

Kurt Goldstein — Jackson, Pierre-Marie és Head nyomán — tudatosan antilokalizációs álláspontról indul ki. Nem az agy valamely része, hanem az agy mint egész betegszik meg az afázia esetében, és ez a megbetegedés nem valamely részleges változásokat okoz ebben vagy abban a funkcióban, hanem megváltoztatja az egész személyiséget. Az afázia a magatartás, a *behavior* megváltozásával jár. Goldstein két magatartást különböztet meg: a konkrétat és az absztraktot, ezekhez tartozik a nyelv úgyszintén két különböző használata: a konkrét és az absztrakt.

A konkrét magatartást vagy viselkedést a valóság szituációnális felfogása jellemzi: a tárgyakat, jelenségeket és a nyelv kifejezéseit az *adott* helyzet konkrét összefüggésében fogjuk fel, és csak e keretek között válnak megismerhetővé. Ezzel szemben az absztrakt magatartás vagy viselkedés elszakítja a konkrét dolgokat és jelenségeket a konkrét helyzettől, általános jegyeik oldaláról fogja fel őket. Ez vonatkozik a nyelvre is, amelynek kifejezései csak ennek az általános magatartásnak kereteiben kapnak *jelentést*, ennek a szónak szoros értelmében.

[23] Lásd Goldstein, Kurt: Language and Language Disturbances. New York, Grune—Stratton, 1948. XII. o.

A két magatartás megkülönböztetése Goldsteinnél a nyelv meghatározott koncepciójával kapcsolódik össze. Ebben a tekintetben nem áll egyedül, mivel hasonló megállapításokat találhatunk Headnél, a szovjet iskolában Vügotszkijnál és Lurijánál. Annak, amit Goldstein absztrakt magatartásnak nevez, Headnél szimbolikus viselkedés a neve, amely az afázia esetében elpusztul vagy megsérül. Ebben az irányban haladtak L. Sz. Vügotszkij[24] vizsgálatai, és erre az álláspontra helyezkedik A. R. Lurija is.[25]

A két magatartás vagy viselkedés koncepciójának átvitele a nyelv problémájára azt jelenti, hogy a nyelv létezését nemcsak absztrakt funkciójában ismerjük el, hanem valamely konkrét helyzettel való összeszövődésében is, mint a konkrét viselkedés részét. Goldstein és iskolája számos érdekes érvet ad elő e mellett az álláspont mellett.

Az úgynevezett nominális afázia esetében, amikor a páciens csak azt a képességét veszíti el, hogy a tárgyakat *megnevezze*, a nevek megértésére való képesség elvesztése mellett azonban továbbra is megfelelően tudja használni az adott tárgyat, meg tudja határozni, hogy mire szolgál, helyettesítve így annak nevét, sőt konkrét összefüggésben használni is tudja a megfelelő szót, bár nem tudja sem megérteni, sem kimondani ezt a szót mint általános nevet (a beteg, aki nem érti az „ernyő" szót, szabadon kimondja a következőket: „otthon két ernyőm van"). Itt meghatározottan csak a szavak absztrakt értelme veszett el.[26]

A megnevezés képességének elvesztése itt egyenlő az absztrakt magatartás elvesztésével. Ugyanis minden szó általánosítás. A beteg éppen ezzel a képességgel nem rendelkezik Az általános értelmétől megfosztott, a konkrét szituációs összefüggésbe helyezett szó azonban — mint a konkrét viselkedés eleme — hozzáférhető marad a beteg számára. Természetesen csak azért, mert megtanulta és emlékezetében összekapcsolta az adott helyzettel a betegség előtti időszakban.

Ugyanebbe az irányba mutat az az érv, amely arra hivatkozik, hogy az afáziás beteg elveszti a képességét az úgynevezett kis szavak (bár, vagy, mégis stb.) megértésére és reprodukálására, bár más szavak csoportjával összekapcsolva ki tudja őket mondani, vagy le tudja őket írni. Ugyanezt támasztja alá az a tény, hogy e betegek elvesztik a metaforák megértésének képességét is.

Az amnesztikus afázia Goldstein szerint az egész személyiség megváltozásának, nem pedig csak a szóképek elvesztésének következménye (hasonló különben Lurija fent idézett álláspontja is). Az absztrakt nyelvről a konkrét nyelvre való áttérés azzal kapcsolatos, hogy a beteg elveszti a szavak jelentése megértésének képességét. Éppen itt jutunk Goldstein fejtegetéseinek filozófiai szempontból legérdekesebb eleméhez.

A szó jelentése, mondja Goldstein, nem a hangcsoportnak az adott tárggyal való egyszerű asszociációjából áll, hanem a tárgyi világ általánosított jelölésének képességéből, a denotációból, amely az absztrakció segítségével megszervezi a tárgyaknak ezt a világát. (The Nature of Language, id. kiad.

[24] Lásd Лурия, А. Р.: Изучение мозговых поражений и восстановления нарушенных функций. A Психологическая Наука в СССР II. köt.-ben, Moszkva Ак. Пед. Наук, 1960. 434. o.

[25] Лурия, А. Р.: Травматическая Афазия. Moszkva Изд. Ак. Пед. Наук, 1947. 154. o.

[26] Lásd Goldstein: Id. mű 60—63. o.; Goldstein, K.: The Nature of Language, a Language c. munkában. Ruth Nanda Anshen (Ed.), New York, Harper—Brothers, 1957. 19—28. o.

29—30. o.). Goldstein gondolatát másképpen megfogalmazva a következőképpen mondhatjuk el: a beteg elveszti *fogalmi* gondolkodásra való képességét, bár megtarthatja a megfelelő szavakat a konkrét, egyedi szituációs összefüggésben. De nem általános nevekként, tehát nem a fogalmi gondolkodás elemeiként.

Goldstein ebből messzemenő következtetéseket von le, amelyek megmagyarázzák, hogy Ernst Cassirer a szimbolikus formák filozófiájáról írt alapvető művében (The Philosophy of Symbolic Forms. Yale Univ. Press, 1957. III. köt. 6. o.) a beszéd patológiájának elemzésében miért kapcsolódik szorosan hozzá: ha az általánosított jelölés funkcióját betöltő szavakat szimbólumoknak nevezzük, akkor az amnesztikus afázia esetében (a nyelv filozófiája szempontjából éppen az az afázia az érdekes, amelyet Goldstein amnesztikus afáziának nevez, és amely Lurija osztályozása és nomenklatúrája szerint a szemantikus afázia) a szavak elvesztik szimbólum-funkciójukat. Ezzel azonban a beteg a szimbolizáló funkciójával együtt azt a képességét is elveszti, hogy a világot rendezetten percipiálja — tehát az ember legalapvetőbb jellemvonását (id. mű 28. o.).

A nyelv elvesztése absztrakt funkciójában Goldstein szerint a szó tulajdonképpeni értelmében vett nyelvnek az elvesztése. Így kerülő úton visszajutunk a bennünket érdeklő kiinduló problémához.

Vajon gondolkodik-e az afáziás beteg, vajon lehet-e gondolkodni a beszédképesség elvesztése után?

Itt természetesen nincs szó a motoros afázia esetéről, amikor a beteg érti, mit mondanak neki, és megőrzi a belső beszédet, beszélni azonban nem képes. Ebből a szempontból azok az afáziás betegek, akik filozófiai könyveket olvasnak, kártyáznak vagy sakkoznak, nem okoznak nagyobb értelmezési nehézségeket. Egyszerűen arról van szó, hogy nem beszélhetünk a beszéd és a gondolkodás funkciójának összefüggéséről általában, hanem mindig csak konkréten, az adott típusú sérülés és afázia vonatkozásában. Hogyan áll azonban a helyzet az egyesek által amnesztikusnak, mások által szemantikusnak nevezett afáziával (ezeknek az elnevezéseknek köre és tartalma ugyan nem fedi pontosan egymást, de ugyanarra a jelentéstípusra vonatkoznak)?

Goldstein ezt a kérdést nem veti fel egyenesen, de közvetve érinti. Nem az afáziának az intelligenciához való viszonyára vonatkozó fejtegetéseire gondolok, amelyeket Kainz abban a tézisben foglal össze, hogy a kölcsönhatás sokféle lehet, és hogy a tudomány jelenleg nincs abban az állapotban, hogy egyértelmű választ adjon erre a kérdésre. Itt az állatok, a primitív ember és az afáziás beteg „nyelvére" vonatkozó fejtegetésekre gondolok.

Van-e az állatoknak nyelvük? Ha a „nyelvet" úgy értjük, mint absztrakt nyelvet (másszóval: fogalmi nyelvet), Goldstein határozottan nemmel válaszol. Ennek oka az, hogy az állatokban nincs meg az emberre jellemző absztrakt magatartás, azaz szimbolikus vagy kategoriális viselkedés (Head terminológiája és Goldstein korai terminológiája szerint).[27]

Hasonló gondolatmeneten alapul Goldstein negatív válasza arra a kérdésre, hogy az afáziás betegeknek van-e nyelvük.

Nem nehéz megállapítani, hogy mindezekben az esetekben a gondolatmenet alapja az az alapfeltevés, hogy a „nyelv", ennek a szónak szoros értel-

[27] Goldstein, Kurt: The Nature of Language. Id. kiad. 40. o.; Goldstein, Kurt: L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du language, a Psychologie du Language c. kötetben. Párizs, Alcan, 1933. 496. o.

mében annyi, mint „fogalmi nyelv," „absztrakt nyelv". Goldstein azonban nem áll egyedül ebben az eljárásban. Ugyanerre az álláspontra helyezkedik J. Konorski az egyik erre vonatkozó legújabb munkájában; ez annál is inkább jellemző, mert tekintettel a probléma tisztán fiziológiai felfogására, határozottan ellene van Goldstein „filozófiai" következtetéseinek. Idézzük Konorskit:

„Bár . . .a 'kommunikáció' primitív formái az azonos fajtájú egyedek között a közösségben élő állatok körében meglehetősen elterjedtek, a beszéd, a szó pontosabb értelmében, a maga nominatív-deszkriptív jellegével, a filogenetikus fejlődésben csak az embernél jelentkezett."[28]

„Az emberi beszéd akkor jelent csak meg, amikor meghatározott hangcsoportok (a süketnémák beszédében egyezményes ujj-jelek) maghatározott tárgyakat, tevékenységeket vagy általában fogalmakat kezdtek szimbolizálni, azaz amikor létrejött az egyértelmű megfelelés a meghatározott hangalakok és 'deszignátumaik' között."[29]

Mi az oka, hogy a szerzők, akik egyáltalán nem tagadják az állatok közötti „kommunikáció" tényét, az emberi beszéd specifikus voltát hangsúlyozzák, és tiltakoznak az emberi nyelv és az állatok „nyelve" közötti különbség elmosása ellen. Ennek oka az, hogy ez speciális tulajdonságokkal rendelkezik, és ezzel objektíven különbözik a többi fajta kommunikációktól, bár szintén a kommunikáció egyik módja. Vajon a kommunikációs módok fejlődésének folyamatosságából, és abból, hogy az emberi nyelv a kommunikációs rendszerek osztályába tartozik, következnék az, hogy az emberi nyelv különválasztása egy, csak számára fenntartott kifejezés segítségével mesterséges eljárás, konvenció alapján bevezetett megkülönböztetés lenne, amely mintegy ex definitione dönti el az emberi nyelv specifikus voltának kérdését? Nem, ugyanis ennek a megkülönböztetésnek alapja a tulajdonságoknak olyan osztálya, amely csak ebben a kommunikációs rendszerben fordul elő, tehát a megkülönböztetés objektív, és azt az ellenvetést, hogy az így elkülönített kommunikációs rendszernek konvenció alapján adunk külön nevet, ugyanilyen (sőt talán nagyobb) joggal alkalmazhatnánk arra a döntésre, hogy minden kommunikációs rendszert ugyanazzal a névvel jelölünk meg, tekintet nélkül a közöttük levő különbségekre. Az érvelés tehát hibásnak bizonyul.

A fentiekben kissé kitértem ezekre a spekulatív gondolatmenetekre, ezen kívül vitába szálltam egy képzelt ellenféllel; mindezt nem véletlenül tettem. Célom az volt, hogy alapot teremtsek hasonló végkövetkeztetésre egy már sokkal vitatottabb kérdésben, vitában olyan ellenfelekkel, akik az első kérdésben hajlandók egyetérteni velem. Tehát taktikai természetű megfontolásokból tettem ezt.

Vajon azonosíthatjuk-e a „gondolkodás" kifejezését a „fogalmi gondolkodással", tehát a „nyelvi gondolkodással"? Ez a kérdés igen fontos kiinduló problémánk eldöntése szempontjából, és ugyanakkor igen vitatott is. Ellenfeleink itt mindenekelőtt a fiziológusok közül kerülnek ki, akik lándzsát törnek a „nyelv előtti gondolkodás" vagy általában a „nem nyelvi gondolkodás" mellett, amely az alkalmazkodó viselkedéssel lenne egyértelmű, bár ők sem fogják kétségbevonni azt, hogy meg kell különböztetni az emberi beszédet az összes többi, nyelv előtti kommunikációs rendszerektől.

[28] Konorski, J.: Analizá patofizjologiczna róznych zaburzen mowy. Rozprawy Wydzialu Nauk Medycznych, Varsó, PAN, 1961. II. köt. 9. o.

[29] Uo. 13. o.

Természetesen a „gondolkodás" szó azonnal nagy nehézségeket okoz többértelműsége miatt, akárcsak annak következtében, hogy a vele megjelölt problémakört különböző fajta módon lehet felfogni. Ezért a fiziológusokhoz lehető legközelebb álló nyelvet fogadjuk el, és a gondolkodás funkcionális definícióját alkalmazzuk: a gondolkodási folyamat ott fordul elő, ahol problémák megoldásával van dolgunk. Gyorsan kiderül azonban, hogy a többértelműséggel kapcsolatos nehézségeket nem oldottuk meg, csak áttoltuk őket. Mit jelent ugyanis „problémát megoldani"? A sakkozó ember kétségtelenül problémát old meg. A csimpánz azonban, amely botokat állít össze, hogy a banánt behúzza ketrecén kívülről, szintén. És a patkány, amely megtanulja azt, hogyan kell megtalálni az ennivalóhoz vezető utat a labirintusban? És az amőba, amely visszahúzódik, ha savval találkozik, és más úton törekszik az eleség felé? stb. stb.

Mindezekben az esetekben közös az, hogy a külső ingerek hatására a meghatározott célra törekvő szervezet meghatározott módon viselkedik. *Ebből a szempontból* a normális, gondolkodó ember viselkedése hasonlóságot mutat nemcsak az afáziás betegével, aki nem képes megérteni a szavak általános értelmét, hanem a csimpánz a patkány vagy az amőba viselkedésével is. Ezt a hasonlóságot megmagyarázhatjuk az élő szervezetek fejlődési folyamata alapján. Vajon jogosult-e ezért minden ilyenfajta viselkedést a „gondolkodás" közös névvel jelölni meg? Megtehetjük, de nem helyes ezt tenni, mivel hibához vezetne, mint ahogy hasonlóképpen hiba lenne egy elnevezést, a „nyelv"-et használni a különböző, emberi, állati stb. kommunikációs rendszerekre.

A szervezet minden viselkedése a világban való valamilyen tájékozódással kapcsolatos. A világban való tájékozódás különböző típusai közül azonban meg kell különböztetnünk azt, amely az absztrakció funkciója és a nyelvi jelekre jellemző általánosítás következtében *csak* az embernél fordul elő, éspedig az olyan embernél, akit betegség nem fosztott meg a nyelv használatának képességétől. A beszéd patológiájának területén végzett vizsgálatok új fényt vetnek erre a problémára, különösképpen a konkrét és az absztrakt magatartás (viselkedés) megkülönböztetésével. Csak ott, ahol ez az utóbbi előfordul, beszélhetünk nyelvről (a nyelv szimbolizáló, nominatív-deszkriptív funkciójáról, amelyet J. Konorski említ), és csak itt beszélhetünk *gondolkodásról*, a sajátos emberi gondolkodás értelmében.

Goldstein a következő példát használja fel a konkrét és az absztrakt magatartás közötti különbség szemléltetésére. Amikor sötét szobába lépek és megnyomom a villanykapcsológombot, ez konkrét viselkedés; amikor viszont tartózkodom ettől a tevékenységtől, mivel nem akarom felébreszteni a szobában alvó személyt, ez absztrakt viselkedés. Bátran használhatjuk ugyanezt a példát annak a különbségnek megmagyarázására, amely a szervezetben kialakított feltételes reflexen alapuló viselkedés és a gondolkodási folyamaton alapuló viselkedés között áll fenn. A nyomógomb megnyomását a sötét szobában megtaníthatjuk az állatoknak is, ha azonban az állat *tartózkodni* tudna a gomb megnyomásától, amikor valaki alszik a szobában, akkor megszűnnék állat lenni — gondolkoznék.

Az ilyen fajta viselkedés csak a nyelvi gondolkodás alapján lehetséges. Miért? Erre, mint már említettük, a többi között a beszédpatológia vizsgálatai adnak választ: nyelv nélkül az ember elveszti az absztrakt magatartást, és ezzel *sensu stricto* magát a gondolkodást is.

Vajon itt nem *ex definitione* vezetjük-e be a gondolkodásnak mint nyelvi gondolkodásnak a megkülönböztetését? Egyáltalán nem, mint ahogy nem ex definitione vezettük be azt, amikor megkülönböztettük a nyelvet a többi kommunikációs rendszertől, és különleges nevet adtunk neki. Amikor tehát azt mondjuk, hogy a gondolkodás a nyelvi gondolkodás értelmében a világban való tájékozódás *„objektíven megkülönböztetett"* típusa, nem tagadhatjuk, hogy sok szempontból a többiekkel közös fogalmak alá tartozik (pl. a „fiziológiai folyamat", a „viselkedés" stb. fogalma alá), s ez lehetővé teszi számunkra azt, hogy teljes mértékben figyelembe vegyük az élő szervezetek fejlődésének folytonosságát is. Csak annyit mondunk, hogy *bizonyos* szempontból, amely az adott vonatkoztatási rendszerben lényeges, a viselkedésnek vagy a világban való tájékozódásnak ez a típusa különbözik a többiektől. Abszurdum lenne tagadni, hogy ez a tájékozódás különbözik a teljes afáziában szenvedő felnőtt, a csecsemő, a csimpánz vagy az amőba tájékozódásától. Tehát minden amellett szól, hogy külön név segítségével is különböztessük meg a többitől ezt a fajta tájékozódást, amelyet gondolkodásnak nevezünk, és ne engedjük meg, hogy elmossuk a különbségeket a „gondolkodás" kifejezés szükségtelenül többértelmű használatának bevezetésével.

Hallatszik olyan érv is, hogy a nyelvi gondolkodás néha ártalmas, akadályoz, hogy a *homo alala*, valamiféle, a majmok között felnőtt Tarzan, ügyesebb lenne, sok szempontból jobban eligazodnék a világban, mint a nyelvileg gondolkodó ember. Kétségtelen. Ezt bizonyítja, hogy a valamely érzéküktől megfosztott emberek megmaradt érzékei a normális embereknél nem tapasztalható módon érzékennyé válnak. Igen érdekesek ebből a szempontból a süketnéma és vak O. I. Szkorohodova emlékiratai;[30] ezekben a tapintó érzék szokatlanul nagyfokú érzékenységéről olvashatunk. Vajon az következik-e ebből, hogy a vak és süketnéma ember „magasabbfokú" és jobb tájékozódással rendelkezik, mint a normális? A mi esetünkben természetesen csak analógiáról van szó, ugyanis itt nincs szó valamely érzék hiányának kompenzálásáról, hanem annak a hatásnak a hiányáról, amelyet a fogalmi gondolkodás a valóság megfigyelésére és a szervezetnek az ingerekre való ösztönös reakcióira gyakorol. Lehetséges, hogy ilyen körülmények között az emberi szervezet ügyesebb lenne bizonyos szempontokból, de a macska vagy a kutya is ügyesebb az embernél. Nem lenne azonban az ilyen „eredmény" ára túlságosan nagy? Vajon tényleg jobb lenne a világban való tájékozódás? De végső soron nem is arról van szó, hogy melyik esetben „jobb" a világban való tájékozódás. A kérdés az, hogy a tájékozódás, amely a nyelvi gondolkodással kapcsolódik össze, *más*, valamint, hogy ez *specifikusan emberi*. És ez már elegendő ahhoz, hogy ezt megkülönböztessük az elnevezés szempontjából is.

Összefoglalva fejtegetéseinknek ezt a részét megállapíthatjuk, hogy ha a beszéd patológiájának területén végzett vizsgálatok nem is tették lehetővé, hogy — amint vártuk — empirikus bizonyítékok alapján eldöntsük a bennünket érdeklő problémát (legalább is a vizsgálatok jelenlegi állása szerint), de kétségtelenül sok gondolatot ébresztenek és érdekes ösztönzéseket adnak. És ez már sok, a filozófusnak köszönettel kell fogadnia.

*

[30] Скороходова, И. О.: Как я воспринимаю и представлю окружающий мир. Moszkva, Изд. Ак. Пед. Наук РСФСР, 1954.

Térjünk most vissza a kiinduló problémához: vajon az emberek megismerési, valamint megértési folyamataiban a gondolkodás és a gondolatok verbalizálása *különálló* folyamatok-e, vagy egységes nyelvi-gondolati folyamattal van-e dolgunk?

Könnyen megállapíthatjuk, hogy a dualisztikus és a monisztikus koncepció alternatívájáról van itt szó, abban az értelemben, hogy választhatunk a következő két tétel között: két különálló folyamat van, a gondolkodás és a beszélés; vagy a gondolkodás-beszélés egységes folyamata létezik. Könnyen megállapíthatjuk azt is, hogy az alternatíva melyik tagját választja Marx, bár az alábbi idézetben nem a gondolkodásról, hanem a tudatról beszél.

„A 'szellemre' eleve ránehezedik az az átok, hogy 'meg van terhelve' anyaggal, amely itt megmozgatott légrétegek, hangok, egyszóval a nyelv formájában lép fel. A nyelv olyan régi, mint a tudat — a nyelv *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a maga számára is csak ezáltal létező valóságos tudat, és a nyelv, miként a tudat, csak a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik."[31]

Marx itt sajátos monisztikus, antidualisztikus szellemben foglal állást. Különben hasonlóképpen nyilatkozik ezen munkája más részében is:

„A filozófusok számára a legnehezebb feladatok egyike leszállni a gondolat világából a valóságos világba. A gondolat közvetlen valósága a *nyelv*. A filozófusoknak, amint önállósították a gondolkodást, a nyelvet is saját birodalommá kellett önállósítaniok. . . — A filozófusoknak csak fel kellene oldaniok a maguk nyelvét a közönséges nyelvben, amelyből elvonatkoztatták, hogy felismerjék benne a valóságos világ kiforgatott nyelvét és belássák, hogy sem a gondolatok, sem a nyelv nem alkotnak önmagukban saját birodalmat; hogy csak a valóságos élet *nyilvánulásai*."[32]

Ebben az antidualizmusában Marx nem eredeti: sok gondolkodó hirdetett hasonló téziseket előtte. Ezt nem Marx szavai súlyának csökkentése végett mondom, hanem — ellenkezőleg — a növelése végett. Ugyanis igen vitatott problémáról van szó, amelynek megoldását egyáltalán nem dönti el a materializmus vagy az idealizmus álláspontjára való helyezkedés a filozófiában. Ugyanis mind a dualizmus, mind a monizmus ezen szavak itt használt specifikus értelmében, támogatókra találtak a materialisták és az idealisták körében egyaránt. Tehát ha rámutatunk, hogy a probléma történetében vannak mások is, akik a marxizmushoz hasonló álláspontra helyezkednek, csak ennek értékét növeljük.

Különben a barikád mindkét oldalán nagy nevek szerepeltek és szerepelnek még ma is, éspedig mind a filozófusok, mind pedig a nyelvészek köréből. Érdekes ezzel kapcsolatban, hogy az újkorban az idealista gondolkodók mindkét táborban előfordulnak. A monisták közé számíthatjuk Herdert, Schellinget, W. von Humboldtot, Steindhalt, Martyt és Mauthnert, a dualisták közé számíthatjuk viszont Schopenhauert, Bergsont, K. Bühlert, Picket, Preyert és másokat. Érdemes megemlíteni, hogy a dualizmus álláspontjára helyezkedett a bennünket érdeklő kérdésben a materialista N. J. Marr is.

A lényeges vita egzisztenciális jellegű, és arra a kérdésre vonatkozik, hogy „előfordulhat-e a gondolkodás (a fogalmi gondolkodás értelmében) nyelv nélkül?", valamint megfordítva, hogy „előfordulhat-e a nyelv gondolkodás nélkül?". Ez a vita azonban foroghat a nyelv és a gondolkodás *funkciójának*

[31] Marx—Engels: Német ideológia. Marx—Engels Művei. 3. köt. Bp. 1960. 31. o.
[32] Uo. 441. o.

azonosságai vagy különbségei körül, s ebben az esetben funkcionális jellege van. Ez a tipológia G. Révésztől származik, aki — véleményem szerint — a legjobb munkákat írta a bennünket érdeklő témáról. Vegyük alapul ezt a tipológiát a probléma kritikai értékeléséhez.

A vitát az első témáról — ti. arról, hogy létezhet-e gondolkodás nyelv nélkül — vagy genetikusan, vagy lélektanilag vizsgálhatjuk.[33]

Ha elvetjük a nyelv és a gondolkodás eredetére vonatkozó spekulációkat, a genetikai szempont ebben a kérdésben a fejlődéslélektan által szolgáltatott ismeretekre korlátozódik. Mint már tudjuk, a fejlődéslélektan nem tudja kielégíteni kíváncsiságunkat ebben a vonatkozásban. Legalább is egyelőre. Vitatkozhatunk azon, hogy a csecsemő gondolkodik-e, a szó szoros értelmében, de nem lehet kétségbevonni azt, hogy meghatározott tájékozódása van a világban, minthogy bizonyos határok között alkalmazkodva reagál a külső világból származó ingerekre. A gondolkodásnak és a világban való tájékozódásnak az ilyen gondolatmeneten alapuló azonosítása ellen felhozható számos más érv mellett — amely érvek azt igyekszenek kimutatni, hogy ezzel elkenjük a fogalmi gondolkodás specifikumát, amely megköveteli legalább annak tudatát, hogy mit teszünk — Révész érvét is felhozhatjuk: ha feltételezzük, hogy a csecsemő tájékozódása a világban azonos a gondolkodással, akkor következésképpen el kell fogadjuk azt is, hogy az állatok gondolkodnak, és ezzel el kell törölnünk az emberi gondolkodás specifikumát. Ha ugyanis csak azt emeljük ki, ami *közös* a világban való minden tájékozódásban (ez az eljárás szükséges és megengedett bizonyos típusú vizsgálatokban), de ennél nem megyünk tovább, akkor az általános elnevezés szuggesztiójának hatása alatt szem elől tévesztjük azt, ami *specifikus* az adott jelenség egyes részeiben. Ez az ár, amelyet fizetni kell azért, hogy széles körűen, de nem precízen használhassuk a „gondolkodás" szót.

A „nyelv-gondolkodás" viszony genetikai elemzése azonban kétségeket hagy maga után, már csak azért is, mert a fejlődéslélektan ezekben a kérdésekben jelenleg nem rendelkezik elégséges kutatási anyaggal. Másképpen rajzolódik ki a probléma a felnőtt ember gondolkodási aktusainak lélektani elemzése fényében. Ez — véleményem szerint — kétségtelenné teszi, hogy a nyelv és gondolkodás dualizmusának elméletét negatívnak kell értékelnünk, hacsak nem tartunk fenn a tapasztalati tények tanúságával ellentétes, intuíción alapuló metafizikai tételeket, vagy nem esünk áldozatul olyan félreértéseknek, amelyekről az alábbiakban lesz szó.

Nem találkoztam a kérdés szakirodalmában olyanokkal, akik azt állították volna, hogy lehet szó beszédről (azaz a nyelv aktualizálásáról) gondolat nélkül. Mivel a nyelv az anyagi hordozónak (a jelrendszernek) és ezen jelek jelentési oldalának egysége, amely nélkül megszűnik nyelv lenni, a beszéd nem fordulhat elő gondolat nélkül. Ennek a tézisnek egyáltalán nem mondanak ellent az automatizmus esetei, azaz a szavak gondolat nélküli ismétlése, az idegen nyelv szavainak megértés nélküli ismétlése, valamint a patologikus esetek, amikor a páciens előzőleg megtanult szavakat ismétel, de nem kapcsol hozzájuk semmilyen jelentést stb. Ezekben az esetekben ugyanis artikulált hangok produkálásával van dolgunk, nem pedig beszéddel, hasonlóképpen, mint ahogy

[33] Lásd Révész, E.: Thought and Language. Archivum Linguisticum, 2. köt. 2. fasc. 1950. 124—129. o.; Révész, E.: Denken und Sprechen. Acta Psychologica, 1954. X. köt. 1—2. sz. 9—20. o.

nem beszéd a papagáj által elismételt hangok sorozata, bár az emberi beszéd szavait reprodukálja.

Az alapvető probléma tehát csak abban a pillanatban kezdődik, amikor felvetjük a kérdést: lehetséges-e nyelven kívüli, averbális gondolat?

A pozitív válasz erre a kérdésre természetes a filozófiai intuicionizmus különböző változatai számára: nem csak lehetséges a nyelven kívüli gondolkodás, hanem éppen ez ad „valódi" megismerést. Az erről az álláspontról a fenti tézis védelmére előadott érveket azonban részletes elemzés nélkül elvethetjük, mivel teljesen önkényes megállapításokon alapuló tiszta spekuláció termékei. Tiszta metafizikát és irracionalizmust állítanak szembe a mindennapos tapasztalatok tényeivel és az agytevékenységek fiziológiájára és patológiájára vonatkozó tapasztalati tudományok érveivel. Megemlíthetjük, és meg is kell említenünk ennek az álláspontnak a létét, különösképpen mivel hívei is vannak — ez ebben az esetben figyelemre méltó társadalmi jelenség —, vitatkozni azonban nem lehet vele azon kívül, hogy rámutatunk: a tudományos elemzés legelemibb követelményeit is megsérti. Ennek egyszerűen az az oka, hogy az ilyenfajta tézisek nem felelnek meg a tudományos viták követelményeinek.

Ezzel szemben elemzésnek vethetünk alá bizonyos — a filozófiai általánosítások szempontjából — kevésbé ambiciózus fejtegetéseket, amelyeket viszont bizonyos fokig lehet igazolni vagy cáfolni. Ezek annál is inkább figyelemreméltóbbak, mert bizonyos részleges megfigyeléseken alapulnak, amelyek félreértéseket okozhatnak, és amelyeket valóban felhasználtak empirikus bizonyítékként a dualisztikus álláspont mellett.

Ilyen mindenekelőtt az a, többnyire introspekcióra hivatkozó tétel, hogy nem minden gondolati folyamat játszódik le nyelvi alakban. Azoknak a tényeknek elemzése azonban, amelyekre ennek az álláspontnak védelmezői hivatkoznak, arra mutat, hogy meggyőződésük félreértésen alapul. Említsük meg az ilyen félreértések néhány főbb típusát.

I. Mindenekelőtt annak a tézisnek értelmezésével kapcsolatos félreértésekről van szó, hogy „gondolat nem fordulhat elő nyelv nélkül". Ezt a tételt gyakran a gondolat és a nyelv *azonosításának* értelmében fogják fel, és ennek következtében elfogadják azt a tézist is, hogy a gondolkodási folyamat *csak* nyelvi folyamat, amely részleteiben megfelel a nyelvtan minden követelményének. A nyelv és gondolkodás monisztikus koncepcióját, amelyet antidualizmusként gondoltak el, itt helytelenül leszűkítik az azonosításuk koncepciójára. Az ilyen koncepció ellen — helyesen — tiltakoznak mind azok, akik gondolkodásunkban hézagokat és az introspekció útján megfigyelt nyelvi folyamatok nyelvtani rendezettségének hiányát észlelik; mind pedig azok, akik bizonyos gondolati folyamatok tudat alatti jellegére hivatkoznak (olyan ismert tényekre, mint a problémák álom során, vagy a velük kapcsolatos gondolati munka látszólagos megszakadása alatt történő megoldására, amikor váratlanul csak megjelenik a megoldás gondolata stb.), valamint végül azok, akik állítólag minden nyelvi tevékenységen kívüli kép-asszociációknak a problémák megoldásában játszott szerepére hivatkoznak. A félreértés itt a monizmus tézisének helytelen, leszűkítő értelmezésén alapul, amelynek valóban ellentmondanak különböző megfigyelhető tények.

A félreértést viszonylag könnyen megoldhatjuk, ha kimutatjuk, hogy helytelen a nyelv-gondolat *monizmusának* nyelv és gondolkodás *azonosságának* szellemében való értelmezése. A monizmus antidualizmus, azaz az ellen a tézis

ellen lép fel, hogy a nyelv és a gondolkodás nemcsak különböző jelenségek, hanem kölcsönösen függetlenek is egymástól. Ellenkezőleg, a monizmus összefüggésüket, sőt szerves egységüket hirdeti. Az azonban, hogy egységet alkotnak, nem egyértelmű azzal, hogy azonos és kölcsönös felcserélhető elemei ennek az egységnek. Nincs gondolati folyamat nyelvi folyamat nélkül, ez azonban nem jelenti azt, hogy a gondolkodási folyamatban csak nyelvi műveletek fordulnak elő, és hogy — ezért — a nyelv és a gondolkodás azonos.

Ha nem hiszünk a teremtés eszméjében, hanem az evolucionizmus alapján állunk, akkor el kell fogadnunk azt a tézist is, hogy az ember az állatvilágból származik. Nemcsak fizikailag, hanem szellemileg is, tehát a specifikusan emberi gondolkodás viszonylatában is. Különbözőképpen lehet felelni arra a kérdésre, hogy mi a gondolkodás: tájékozódás a világban, az objektív valóság szubjektív visszatükrözése, problémák megoldása stb. Minden megfogalmazás az igazság magvát rejti magában, ugyanakkor mindegyik egyoldalú és így korlátozott. A többi között azért, mert egyik sem mutatja meg az *emberi* gondolkodás specifikumát az állatvilággal összehasonlítva, amelyből az ember származik. Ha ugyanis megfigyeljük az állatok „behavior"-ját különösen az ún. felsőbbrendű emlősökét, nem tagadhatjuk, hogy ez valamely a világban való tájékozódáson alapul, az objektív valóság valamely szubjektív visszatükrözésén, valamiféle probléma-megoldáson stb. Az állatok *viselkedésében* megtaláljuk *in nuce* azokat a tevékenységeket, amelyek az emberi gondolkodás alapját képezik. Engels írta valahol, hogy abban a tevékenységben, amikor a majom széttöri a diót, hogy kivegye a magot a héjából, az elemzés csíráját láthatjuk. Az emberi gondolkodás sajátossága — a gondolkodás összes fenti felfogásában — azonban fogalmi jellegében áll, amely elválaszthatatlanul összekapcsolódik a nyelvvel mint jelrendszerrel. De az emberi gondolkodás mint a világban való tájékozódás magasabb stádiuma nincs elszakítva az előző stádiumoktól, amelyekből az evolúció útján származik. Annál kevésbé, mert az agyunk rendelkezésére álló „bemenetek" rendszere analóg az állatokéval: ezek az érzékek. Ha az állat nem is gondolkodik úgy, mint az ember, legalább is bizonyos körön belül analóg eszközökkel tájékozódik a világban: a világ érzéki képeinek segítségével. Asszociálva egymással ezeket a képeket, és többé vagy kevésbé tartós kapcsolatokat alkotva közöttük, tájékozódik az állat a világban, alkalmazza a reakciót, és cselekszik alkalmazkodó módon, gyakran jobban és hatékonyabban, mint az ember. A világban való tájékozódásnak ez a mechanizmusa — az érzéki képek összekapcsolása a gyakorlat alapján — nem tűnik el az embernél sem, hanem alapvetően átalakul. Az emberi gondolkodás mint a világban való tájékozódás emberi formája gondolati-nyelvi egység, mivel nyelvi jelek (nem szükségszerűen hangjelek) nélkül a fogalmi gondolkodás nem valósítható meg. Az emberi gondolkodásban azonban benne foglaltatik az a képi tartalom is — a világ visszatükrözésének és a képek egységbe kapcsolásának specifikus mechanizmusával —, amely a világban való tájékozódás nyelv előtti, állati szakaszából származik. Ez természetesen a megismerés emberi szakaszában is összekapcsolódik a nyelvvel, s ennek következtében másképpen van megszervezve, más a struktúrája, de mégis olyasvalami, ami túllép a *tisztán nyelvi* folyamaton.

Ezen nem csodálkozhatunk, ha megértjük az emberi megismerő képesség genezisét és fejlődését. Elegendő azonban, ha leszűkítjük a nyelvi-gondolkodási monizmus kiinduló tézisét, hogy a leírt állapot alapján ezt a tézist megcáfolódni lássuk. A valóságban ugyanis az így leszűkített és vulgarizált kiinduló

tézis valóban megcáfolódik. Annál is inkább, mert a megfigyelések ugyanakkor azt mutatják — ami a fentiek alapján érthető —, hogy a gondolkodás folyamatában a nyelvi oldal nem mindig kifejlett alakban, a mondatfelépítés nyelvtani törvényeinek megfelelően fordul elő, és hogy ebben a tekintetben ugrások következnek be ezen folyamatok lerövidített jellege következtében stb.

Ugyanezt mondhatjuk el annak az érvnek a megcáfolására, amely arra hivatkozik, hogy — amint azt megfigyelések mutatják — a gondolati munka egyes lépései nem tudatos módon mennek végbe: álomban, a probléma megoldásával kapcsolatos munka látszólagos szüneteiben, amikor „hirtelen" feldereng előttünk a gondolat arra vonatkozólag, hogyan kell megoldani a bennünket intenzíven foglalkoztató problémát, éppen abban az időszakban, amikor felfüggesztettük a vele kapcsolatos munkát stb. Agyunk igen bonyolult és számunkra nem mindig teljesen tudatosan működik. De ez nem mond ellent a gondolati folyamatok és a nyelv közötti szerves kapcsolatok meglétének, mert végül is nem csak és nem elsősorban álomban, azaz az agy munkája tekintetében nem teljesen tudatos állapotban gondolkodunk, és különben egyszerűen nem tudjuk még, hogy hogyan mennek végbe ezek a nem-tudatos folyamatok, milyen szerepet játszanak bennük a nyelvi gondolkodáson keresztül megszerzett mechanizmusok.

II. A második félreértés abból a téves meggyőződésből ered, hogy lehet puszta képek asszociációjával gondolkodni, és a nyelv csak *ex post* lép be, úgy hogy a szavak, a mondatok a nyelven kívüli gondolkodási folyamat termékének „külső köntösét" alkotják, és akkor szükségesek, ha e folyamat eredményeit kell közölni másokkal, de nem szükségesek ahhoz, hogy ezek a folyamatok végbemehessenek, és hogy saját használatra megtarthassuk eredményeit.

Az ötvenes évek elején G. Révész kezdeményezése alapján a nyelv és a gondolkodás problémáinak szentelt symposionra került sor. A felszólalások szövegét az *Acta Psychologicá*ban közölték (X. köt. 1954. 1—2. sz.). A többi között megtaláljuk ott a nyelvhasználat nélküli gondolkodás lehetősége szélsőséges képviselőjének, B. L. van der Waerden matematikusnak felszólalását is. Ez a felszólalás olyan jellemző a szerző személyére tekintettel is, hogy a bennünket érdeklő tézis illusztrációjaként választhatjuk.

Van der Waerden megállapítja, hogy a geometriai gondolkodásban a nyelv csak *ex post* lép be, amikor *megnevezünk* valamely geometriai idomot, ami teljesen lényegtelen. Kérdéses fejtegetéseit teljes egészükbe idézem, mivel világosan leleplezik gondolatmenetének hibás voltát; ez a gondolatmenet, bár nem ilyen szélsőséges formában, gyakran előfordul a nyelvi-gondolati dualizmus híveinek fejtegetéseiben (lásd például különböző természettudósok hozzászólásait ehhez a kérdéshez, amelyeket Fr. Kainz idéz az *Acta Psychologica* ugyanezen kötetében).

Konkrétan az úgynevezett Pascal-féle spirálisról (franciául: limaçon = csiga — szerk. megj.) van szó. Miután idézte a „csigának" Pascal által megadott definícióját, van der Waerden a következőket írja:

„A ‚csiga' fogalmát ismerő minden matematikus elméjében ezt a fogalmat három, asszociative egymással összekapcsolt képzet képviseli:

1. Egy főképpen motoros jellegű képzet, nevezetesen annak képzete, hogyan képezzük ezt a görbét vonalak megrajzolása, szakaszok átvitele stb. segítségével.

2. A ‚csiga' külső megjelenésének vizuális képzete.

3. A ‚csiga' nevének nyelvi képzete (a ‚csiga').

Az első képzet a lényeges; ha ezt elveszítjük, elvesztjük a ‚csiga' fogalmát is, még ha tudjuk is, hogyan fest az, milyen a külső megjelenése . . . *A nyelvhez ennek semmi köze: meg lehet rajzolni a ‚csigát' saját használatra, és meg lehet vizsgálni, anélkül hogy valakinek is át akarnánk adni a vizsgálat eredményeit. A ‚csiga' megrajzolása egy bizonyos művelet, nem pedig gesztus.*

A második, vizuális képzet már nem annyira szükséges: a ‚csiga' keletkezésének módjából mindig le lehet vezetni az alakját.

A harmadik képzet, a ‚csiga' neve, teljesen lényegtelen. Hiszen Pascal, ennek a ‚csigának' felfedezője, először motorosan hozta létre; ezután észrevette, hogy hasonlít a ‚csigához' — és csak ekkor adta neki a ‚csiga' nevet. Teljesen világos fogalma volt a ‚csigáról', mielőtt nevet talált volna ki számára."[34]

A gondolatmenet hibás volta kézenfekvő, azonnal ki lehet mutatni. Ezért értékes számunkra mind polémikus, mind didaktikai szempontból. A vita annál is inkább szükséges, mert olyan emberekről van szó, akik a szakterületükön kiváló tudósok — ez különben nem indokolja azt, hogy véleményüket tévedhetetlen beszámolónak tartsuk a valóságról. A kiváló tudósoknak a tudós szellemi munkája módjáról tett kijelentéseit is csak annak lélektani bizonyítékaként kezelhetjük, hogy ezek az emberek mit gondolnak ezekről a lélektani folyamatokról, nem pedig annak bizonyítékaként, hogy valóban úgy van, ahogy gondolják. Sajnos az olyan jelentős pszichológusok is, mint Fr. Kainz, néha helytelenül járnak el, mivel a megfelelő introspektív jegyzőkönyveket annak *bizonyítékaként* tekintik, hogy a dolgok valóban így állnak, ahogy ezt az adott jegyzőkönyv bemutatja.

Van der Waerden hozzászólásában három gondolatot kell mindenekelőtt figyelembe venni.

1. *A geometriai műveletekben a nyelv csak az eredmények közléséhez, nem pedig a realizálásához szükséges.*

A szerző *expressis verbis* azt állítja, hogy a Pascal féle spirális képzete tisztán motoros jellegű. A szerző szerint Pascal először motorosan hozta létre a spirálist, és azután vette észre hasonlóságát a csigához. Sőt — minden nyelvi beavatkozás előtt — már teljesen világos fogalma volt erről a „csigáról".

Itt két figyelemre méltó kérdés rejlik: az adott alkotó tevékenység jellege, valamint a vele kapcsolatos észlelés jellege.

Az első kérdésben szerzőnk megállapítása ellen erős ellenvetéseink vannak, habár éppen egy matematikus beszél a matematikus alkotó munkájáról. Annak érdekében, hogy minden áron bebizonyítsa azt a tézist, hogy a nyelv nem szükséges a gondolati folyamatokban, a következő képet rajzolja meg a matematikus alkotó tevékenységéről: Pascal ül magában és rajzol (közömbös, hogy ezt kézzel vagy képzeletben teszi); eközben a kép-asszociációkon kívül semmilyen gondolatot sem élhet át szóbeli alakban. Csak miután megrajzolta a spirálist és ennek vonalát a csiga alakjával asszociálja, akkor asszociálhatja vele a „csiga" nevet is.

Mindenekelőtt meg kell „védenünk" az itt Pascal által képviselt matematikusokat: itt ugyanis szellemi munkájukat asszociációkká degradálják. Szerencsére nem így van. Nyugodtan igérhetünk minden pénzt annak, aki képes úgy megoldani valamely matematikai problémát, hogy közben gondolatok nélkül csak képeket asszociál, és eközben szóbelileg semmit sem gondol el. Nem vehetjük komolyan a matematikus gondolati folyamatának ilyen ábrázolását.

[34] Van der Waerden, B. L.: Denken ohne Sprechen. Acta Psychologica, 1954. X. köt. 1—2. sz. 166. o. Kiemelés tőlem — A. S.

Először is van der Waerden elfeledkezik arról, hogy az ilyen folyamat általában a *probléma felvetésével* kezdődik. A matematikus, mint minden tudós, valamely problémából indul ki, amely kapcsolatban van más munkáival; ezzel kapcsolatosan állítja maga elé a kutatási *feladatot ;* ezt csak a nyelvben lehet elgondolni. Az adott esetben közömbös, hogy ez a köznyelv-e vagy a matematikai szimbólumok specializált nyelve; a legtöbbször ennek a két nyelvnek sajátos keverékéről van szó.

Másodszor: maga a probléma megoldása nem áll a vonalak gondolat nélküli megrajzolásából és a képek asszociálásából, mivel a tudósnak mintegy össze kell vetnie műveleteit és ezek eredményeit a felállított feladattal, ami ismét nem lehetséges nyelvi gondolkodás nélkül.

Végül harmadszor: a matematikus következtet, nemcsak rajzolja és asszociálja a képeket, de másoknál pontosabban következtet is. A következtetés pedig logikát, logikai kifejezéseket igényel, amelyek mindig nyelviek (itt közömbös, hogy milyen ez a nyelv). Van der Waerden ugyan a továbbiakban kijelenti, hogy a logika is a képi-asszociációs gondolkodás területe, és nem a nyelvié, ezt a tézist azonban bizonyosan nem lehet fenntartani.

2. A fenti idézet *implicite* különben még másik gondolatot is tartalmaz: az *érzéki észlelés,amely a geometriai műveletekkel kapcsolatos, teljesen független a nyelvtől.* Ez szerzőnk számára axióma, de éppen itt látszik meg azon kérdések ismeretének hiánya, amelyekről igen apodiktikusan nyilatkozik.

Jelenleg nem csak az introspekcióból — amely a benne foglalt szubjektivizmus miatt mindig félrevezethet —, hanem a nyelv patológiájára vontakozó konkrét vizsgálatok objektív adataiból és a fejlődéslélektanból is tudjuk, hogy az érzéki észlelés struktúrája, a bennünket körülvevő világ érzéki artikulációjának módja függ a világ megismerésének folyamatában kialakult fogalmi sémáktól, amelyek aztán visszahatnak erre a megismerésre. Gondolati-nyelvi absztrakció nélkül Pascal nem tudta volna átélni az egyenes, a pont, a kör és a spirális képzetét, már csak azért sem, mert ilyen alakzatok a valóságban nincsenek. Azt, hogy elképzelhetünk különböző geometriai alakzatokat anélkül, hogy egyidejűleg kifejezetten átélnénk a nevüket is, nem jelenti — amint ezt minden pszichológus tudja — sem azt, hogy egyáltalán ne élnénk át e neveket valamely alakjukban, sem azt, hogy ezek a képzetek általában lehetségesek lennének anélkül, hogy a fogalmi gondolkodás útján ne vezethetnénk be a megfelelő artikulációt és strukturalizálást a valóság érzéki észlelésébe. Ezek a felfedező vagy alkotó észleletek vagy képzetek, amelyek szerzőnk szerint teljesen el vannak szakadva a nyelvi gondolkodástól, éppen hogy a legszorosabban össze vannak kötve a gondolkodással. Nyelvi gondolkodás nélkül *ilyen* képzetek egyszerűen lehetetlenek lennének. A lehetőségükben való naív hit, amely a felületes introspekció alapján alakul ki, számos hibát okozott az adott kérdésre vonatkozó megfontolásokban.

3. Végül van der Waerden azt a meggyőződését hangoztatja, hogy *teljesen világos fogalmaink lehetnek a nyelvi gondolkodás, szűkebben a nevek hozzájárulása nélkül.*

A fentiekben elmondottak alapján ez a nézet következetes. Ez azonban nem változtatja meg azt a tényt, hogy téves. *Ilyen* tételt nem fogadhat el sem a nyelvpszichológus, sem a filozófus, aki nézeteit a tudomány adataira kívánja alapozni, sem pedig — másrészről — az intuicionista filozófus sem. Az első azért nem, mert nem ismerünk olyan tényeket, amelyek *fogalmak* averbális úton való megalkotását igazolnák; a második azért nem, mert következetesen védve

a „valódi" megismerés intuitív jellegét, nem ismeri el, hogy a fogalmak, hagyományos értelmükben, elemei ennek a megismerésnek.

Mindenesetre a tudomány azon diszciplináinak szempontjából, amelyek a gondolati folyamatokkal foglalkoznak, az a tétel, hogy a nyelv csak *ex post* lép be, hogy megtaláljuk a neveket a nyelven kívüli gondolkodás már kész termékei számára, valamint az a tétel, hogy kialakíthatunk fogalmakat teljesen a nyelv nélkül, védhetetlen. Hasonlóképp áll a helyzet különben azzal a tétellel is, hogy a gondolkodás velünk születik, a nyelvet viszont megtanuljuk (uo. 173. o.), vagy azzal, hogy — ellentétben minden erre vonatkozó eddigi tudásunkkal — a süketnémák gondolkodnak, *mivel velük született* képességük van a gondolkodásra, hasonlóan a normális emberekhez, és gesztusnyelvük csak hozzáadás, amely csak azt fejezi ki, ami a gesztusoktól függetlenül, kész alakban már megvan (uo.).

III. A nyelvnek a gondolkodási folyamatban való szerepére vonatkozó harmadik fajta félreértés az állítólag aszemantikus jellegű művészeti tevékenységek, mint a zene, az absztrakt festészet stb. elemzésével kapcsolatos. A zeneszerző — mondják egyesek — hangokban gondolkozik; a festő pedig, aki nem figuratív műveket készít, színekben. Ez — mondják ennek az álláspontnak hívei — szintén gondolkodás, de semmi köze sincs a nyelvhez.

Ebben a gondolatmenetben legalább két hiba van: az egyik az itt használt „gondolkodás" szó többértelműségével kapcsolatos, a másikat pedig az emberi értelem szóban forgó tevékenység-típusai és a nyelvi gondolkodás közötti kapcsolatra vonatkozó felületes ítélet határozza meg.

Tudjuk, hogy a zeneélvezőktől azt kívánják, hogy „tisztán hangilag" éljék a zenét, és nem asszociált képekre ültetve. Itt arról van szó, hogy a zene *közvetlenül* hozzon létre érzelmi állapotokat; ezzel együttjár az úgynevezett programzene leértékelése. Más kérdés, mennyire lehet ezt a követelményt megvalósítani, a követelmény azonban világos. Könnyen átvihetjük ezt a zeneszerzőre is: ha a hallgatóknak „tisztán hangilag" kell átélniök a zenét, akkor ugyanez vonatkozik az alkotóra is, akinek hangokban kell kifejeznie, átadnia érzelmi állapotait, közvetítő kép és még kevésbé szóbeli gondolat átélése nélkül. Ez a követelmény ismét világos; tegyük fel, hogy „tisztán" meg is valósítják.

Felmerül a kérdés, hogy az alkotó, aki „tisztán" és „közvetlenül" teszi át érzelmeit hangokra vagy színrendszerekre, *gondolkozik-e*. Ha erre a kérdésre igenlő választ adunk — amint azt a nyelv nélküli zenei vagy festői gondolkodás elméletének hívei teszik —, akkor a „gondolkodni" szó speciális, kifejezetten kiszélesített jelenségével van dolgunk. Azoknak érvelése, akik a nem-szemantikus művészeti alkotómunkára hivatkoznak, nem játszik szerepet a nemverbális *fogalmi* gondolkodás lehetőségéről folyó vitában. Ezt világosan látnunk kell, hogy ne essünk bele a használt kifejezések többértelműségéből származó hibába. Vajon gondolkodás-e a vágyakozás, a nosztalgia, az elkeseredés, az öröm stb. érzések átélése? Ezeket az érzelmeket általában gondolatok kísérik, már csak a saját érzelmi állapotra vonatkozó reflexiók alakjában is, magát ezeknek az érzelmeknek átélését azonban nem nevezzük gondolatnak. Miért lenne tehát ezeknek az érzelmeknek „tiszta" lefordítása vagy kifejezése hangok, színek stb. alakjában gondolat? Végső soron használhatjuk ezt a szót, ekkor azonban tisztában kell lennünk többértelműségével, és nem csodálkozhatunk, hogy azok az ismertetőjegyek, amelyek a gondolkodási folyamatra a „gondolkodás" szó egyik értelmében (ha a fogalmi gondolkodásra vonatkozik) jellemzőek, nem

felelnek meg azon másik folyamat ismertetőjegyeinek, amelyet ugyanezzel a szóval nevezünk meg, de más értelemben.

A kérdés azonban bonyolultabb, ha figyelembe vesszük az ilyen „tiszta" zenei vagy festői alkotó folyamat viszonyát a nyelvi folyamatokhoz. Ennek a viszonynak két elemére szeretnénk itt rámutatni.

Először: még ha fel is tételezzük a zenei vagy a festői alkotás teljes elszakítottságát a verbalizációtól, nem szabad elfelejtenünk azt a tényt, hogy mindkét terület a saját specifikus *nyelvével* dolgozik, amely az értelem terméke. Tehát mindenek ellenére az ilyen alkotómunkát is terheli a nyelvvel való kapcsolat „bűne", és ez is *valamilyen nyelven* történik.

Nem kétséges, hogy a matematikai szimbólumok rendszere sajátos nyelv, amely a szónyelv alapján születik és — végső soron — átültethető erre a nyelvre. Nos, a zenének is nem kevésbé gazdag és pontosan megfogalmazott nyelve van — legalább is ha a zenei jelölésről van szó —, ehhez járul a harmónia, az ellenpontozás, a kompozíció stb. számos elve, amelyeket a szónyelv eszközeinek segítségével öntenek szavakba. Csak a laikus képzelheti el, hogy a komponálás abból áll, hogy a zeneszerző leül a karosszékbe, behunyja szemét és átéli a dallamot. Ez sohasem volt így, ha *sensu stricto* komponálásról volt szó, és jelenleg kevésbé van így, mint bármikor, mivel a modern zene kigondoltabb és „kiszámítottabb", mint valaha. A műveleteket a zenei nyelvben nagy mértékben automatizálni lehet, ha megfelelő gyakorlottsággal rendelkezünk ennek a nyelvnek használatában, ez azonban nem változtatja meg azt a tényt, hogy meghatározott nyelv törvényeivel dolgozunk. Aki latinul tanul, az kínlódik a consecutio temporum miatt, aki viszont annyira elsajátította ezt a nyelvet, hogy számára a használata automatikussá vált, nem fordít figyelmet ezekre a törvényekre, habár hibátlanul alkalmazza őket. Hasonló a helyzet, amikor az összhangzattanban megtanuljuk a szeptimakkord feloldását. Ezt minden zeneszerző automatikusan végzi el, annyira, hogy a helytelen megoldással is kacérkodik, hasonlóképpen ahhoz, ahogy a stilisztikában kacérkodunk pl. azzal, hogy a mondatot „mert"-tel kezdjük, ami nyelvtanilag valaha megengedhetetlen volt. Mindez azonban nem változtatja meg azt a tényt, hogy itt nyelvet használunk.

A zenei alkotás esetében bizonyosan nyelv segítségével „gondolkozunk", a zene nyelvével, még ha elvonatkoztatunk is a szónyelv hozzájárulásától, amelyről az alábbiakban lesz szó. A zenei *alkotás* a szó jó értelmében mindig *értelmi* termék volt, és most, mint már említettük, még inkább az, meghatározott nyelven történik, amely a szónyelv alapján született, és ezzel elszakíthatatlanul össze van kapcsolva.

A festészettel kapcsolatban a helyzet bonyolultabb, mivel a zenétől eltérően itt nincs formalizált nyelvvel dolgunk. A festészet azonban még inkább és még erősebben össze van kötve a szónyelvvel. Itt sem igaz, hogy a festő „tisztán" képeket vagy színeket átélve alkot. Minden átélés mellett az alkotó festő mindig tudott, éspedig sokat: a perspektiváról, a színek összeállításának törvényeiről stb. Vegyük például az impresszionistákat, mert talán róluk tudunk ebből a szempontból a legtöbbet: az impresszionisták bizonyára átélték élményeiket, de tudatosan, gazdag elméleti tudás alapján fejezték ki őket. Még nagyobb mértékben vonatkozik ez a modern absztrakt festészetre, amely — a modern zenéhez hasonlóan — hatalmas mértékben intellektualizált alkotó munkát követel, s amelyik sajátos, tudatosan alkalmazott számítás. Nem beszélek itt a „mázolókról", akik tehetségtelenségüket palástolják az absztrakt festészettel, hanem a *sang pur* festőkről, pl. Picassóról. Tehát durva félreértésen alapul

az a tétel, hogy a „művészi gondolkodás" a *sensu stricto* gondolkodástól függetlenül megy végbe.

A fentiekben elmondottakhoz azonban még egy második szempont is járul: Nemcsak arról van szó, hogy az alkotó művész a tevékenységében mindig használ valamely nyelvet, amely így vagy úgy kapcsolatban áll a szónyelvvel, hanem arról is, hogy a művészi alkotómunkát nem lehet elszakítani az *erre az alkotótevékenységre vonatkozó reflexióktól*, amelyek *mindig* a szónyelven történnek. A művész nem csak alkot, hanem az alkotás közben *értékeli* is azt, amit alkotott, helyesbítve alkotásának további menetét. Ez az értékelés már par excellence értelmi és nyelvi jellegű, ugyanis bizonyos elfogadott szabályok és konvenciók alapján történik. Így tehát a művész az alkotás aktusában legtöbbször tudatosan használ bizonyos nyelvet, amely mindig kapcsolatban van a szónyelvvel. Ehhez járul a saját alkotásra vonatkozó reflexiók nyelve, amely reflexiók nem *külső* jellegűek az alkotási aktushoz viszonyítva, nem *ex post* kerül rájuk sor, hanem szervesen összefonódnak magával az alkotás aktusával, befolyásolják, és egységet alkotnak vele.

A zenei vagy a festői gondolkodás ebből a szempontból sem egyszerűen nyelven kívüli.

IV. A félreértések negyedik és utolsó típusa a nyelvek nagy számával és változékonyságával kapcsolatos. Ezek a nyelvészet talaján felmerülő félreértések. Eric Buyssensnek a dualista álláspont melleti érvelésével szemléltetem őket, amely szintén a G. Révész által szervezett symposionon hangzott el.

1. Buyssens mindenekelőtt a nyelvek plurarizmusában lát érvet a gondolkodás és a nyelv függetlensége mellett: hiszen ugyanazt a gondolatot különböző nyelven lehet kifejezni.

Itt hallgatólagosan—de hibásan — két dolgot tételeznek fel: hogy létezik valamely, a nyelvtől független „egy és ugyanazon" gondolat, valamint hogy ez a gondolat kész és független a nyelvtől, és a különböző nyelvek csak „kifejezik". A szerző tehát feltételezi azt, amit bizonyítani akar — a nyelv és gondolkodás dualizmusát: ezzel az egész levezetés értékét veszti.

A valóságban legalább ugyanilyen joggal állíthatjuk, hogy nincs kész, nem verbalizált gondolat, amelyet a különböző nyelvek — valami objektíven létező külsővé válásának értelmében — csak „kifejeznének", hanem hogy a megismerési és a közlési folyamatok különböző nyelveken realizálódnak, amely nyelveknek tartalmi egyezését az azonos tárgyhoz való viszonyítás, valamint a különböző nyelvek kölcsönös fordíthatósága magyaráz meg. Ebben a második értelmezésben a dualisztikus implikációk eltünnek, de fennmarad a probléma. Egyszerűen azért, mert nem tételezzük fel azt, amit még be kell bizonyítani.

2. A szerzőnek továbbá az a véleménye, hogy a nyelv és különösen a szóalkotás változékonysága azt bizonyítja, hogy a gondolat a saját verbalizálása előtt és ettől függetlenül létezik. Ez nyilvánvalóan helytelen meggyőződés. Nem szükséges, hogy a nyelv változása a gondolkodási módok változásának *következménye* legyen. Nem említem azt a tényt, hogy valamely tartalmi szempontból azonos gondolatot a nyelv fejlődésének különböző stádiumaiban különböző szavakkal gondolhatunk végig — és ehhez még nem kell, hogy szavak nélkül létezzék, és ebben az alakban ösztönözze a nyelvnek a kifejezéshez szükséges változásait. Nem említem azt sem, hogy a nyelv körében lezajló bizonyos változások — a fonetika és a nyelvtan-területén — egyáltalán semmi kapcsolatban sincsenek új fajta gondolatok verbalizálási eszközei megszerzésének szükségességével. Ha a nyelvnek azokra a változásaira fordítjuk figyelmünket, amelyek

valóban kapcsolatban vannak a világ megismerési artikulációjának módjában bekövetkező változásokkal (a legegyszerűbb példákat itt a szóalkotás vizsgálata adja), itt sem találunk bizonyítékokat a mellett a tétel mellett, hogy a gondolkodási módokban történő változások *megelőznék* a nyelv változásait, és azon monisztikus tézis ellen, hogy itt inkább egy egységes folyamatnak, a fogalmi-nyelvi gondolkodás fejlődésének két, csak elvonatkoztatás által elkülöníthető aspektusával van dolgunk. A szóalkotás tehát nem azt bizonyítja, hogy a gondolat a nyelv előtt létezik, és szóban való kifejezésre vár, hanem azt, hogy a valóság új jelenségei új — szóbeli-gondolati — megismerési megragadást igényelnek. Ez lehetetett a helyzet akkor is, amikor — Buyssens példáit véve alapul — be kellett vezetni olyan új kifejezéseket, mint „agnosztikus", „ciklon", „radar" stb.

3. Az idegen nyelvek tanulása megköveteli, hogy leszokjunk az anyanyelvről az új nyelvre való *fordításról*. Buyssens szerint itt az új nyelv kifejezései közvetlenül *összekapcsolódnak* a gondolattal, ugyanis *feltételezi*, hogy a kész gondolat minden nyelvtől függetlenül létezik, és várja „kifejezését" ezen a másik nyelven. Ez a feltételezés teljesen hibás és önkényes. Elegendő ugyanis másképpen kifejezni a problémát, azt kívánva, hogy az új nyelvet tanuló kezdjen ezen a nyelven *gondolkodni*, és máris eltűnik az, amit a probléma Buyssens által adott megfogalmazása sugalt. Nem akarom itt megoldani a problémát, csak ki akarom mutatni, hogy Buyssens érvelése egész idő alatt álláspontja helyességének *szóbeli szuggerálásán* alapul, amely álláspontot a megfogalmazásban *feltételez*.

4. Végül a dualisták utolsó érve. A matematikusok a műveleteikben különleges nemzetközi jelrendszert használnak. Ebből, úgymond, az következik, hogy nyelv segítsége nélkül gondolkodnak. A hiba itt természetesen az, hogy minden nyelvet az etnikai nyelvvel azonosítanak, valamint, hogy nem értik a matematikai szimbólumok és az etnikai köznyelv közötti genetikai és tartalmi kapcsolatokat.[35]

Ezeknek a fejtegetéseknek befejezéséül érdemes még egy gondolatot előadni, amely magyarázza azt, hogy az introspekciót használó és a nyelvlélektan eredményeit nem kellőképpen ismerő emberek körében miért támad az a téves elképzelés, hogy lehet gondolkodni valamilyen nyelv nélkül. A nyelvlélektanban ismert jelenség a szavak „áttetszősége" a jelentések számára, tehát az a különböző szerzők által hangsúlyozott tény, hogy a szónyelvben a jelentések közvetlenül azon tárgyak képeivel kapcsolódnak össze, amelyekre vonatkoznak, nem pedig a szavak képeivel, amelyek — annak következtében, hogy a szójelek használatának funkciója rutinizálódik — eltűnnek látókörünkből. Ebből az következik, hogy gondolkodás közben nem vesszük észre a szójeleket, amelyeknek segítségével gondolkodunk, nem pedig az, hogy valóban nélkülük gondolkodunk. Ez nagy és alapvető különbség, és lehetővé teszi annak megértését, hogy az emberek miért esnek bele gyakran és könnyen abba az illúzióba, hogy van nyelven kívüli gondolkodás, és hogy miért védik meggyőződéssel, de helytelenül ezt az illúziót. Sokan elkövették ezt a hibát; még a vizsgálatoknak ezen a területén oly nagy érdemeket szerző gondolkodók is, mint Szecsenov és Russell is hasonló véleményeket hirdettek. Érdemes megemlíteni ezzel kapcsolatban A. Potyebnya megállapítását, hogy „szavak nélküli emberi gondolkodás képessége csak szavak következtében van meg".[36]

[35] A dualisták által ezzel az érveléssel kapcsolatban előadott példák az Acta Psychologica, 1954. X. köt. 1—2. számának 157—160. oldalán találhatók meg.

Hosszadalmasan követtük nyomon a dualisták érvelését. Mindez azt az egyet mutatta: nincsenek tárgyi, nem hibákon és félreértéseken alapuló érvek a dualizmus mellett. Ha nem fogadjuk el az intuicionizmus metafizikáját *alapfeltételként*, akkor nem lehet megfigyelhető esetekre hivatkozni, amelyekben a gondolat valamely nyelvtől függetlenül, „nem verbalizált" alakban jelentkeznék. Ellenkezőleg, a tapasztalat alapján a gondolati-nyelvi monizmus mellett kell döntenünk.

Érdemes ezzel kapcsolatosan néhány szót szentelni G. Révész nézeteinek.

Ha Révész egyetért ennek a tételnek első, antidualisztikus részével, akkor nem ért egyet második, promonisztikus részével. Ő ugyanis leszűkítő módon értelmezi a monizmust mint a gondolkodás és a nyelvhasználat *azonosításának* elméletét, abban az értelemben, hogy e felfogás szerinte nem veszi észre a fogalmi gondolkodás problematikájának mint *nyelvben* való *gondolkodás* problematikájának két-aspektusos voltát. Elvetve az így felfogott monizmust, G. Révész kidolgozza egy sajátos dualisztikus monizmus koncepcióját, amely elismeri a nyelv és gondolkodás egzisztenciális egységét, de ugyanakkor funkciójuk dualizmusát hirdeti. Véleményem szerint Révész *szándéka* helyes, a megvalósítás általa választott útja (a funkciók teljes különbözőségének elismerése) azonban téves irányba vezet. Ezt mutatja a nyelv és a gondolkodás funkciójának dualizmusa mellett felhozott érveinek elemzése.

A gondolkodás megismerési funkciójának és a nyelv közlési funkciójának szembeállítása nem szerencsés, mivel a szerző monisztikus kijelentései ellenére arra enged következtetni, hogy lehetséges nyelven kívüli gondolkodás, és a verbalizálásnak célja csak az emberek közötti kommunikáció. Lényegében azonban a gondolkodás megismerési funkciója nem realizálódik a nyelv *nélkül;* a nyelv közlési funkciója pedig nem realizálódik gondolkodás *nélkül*. Ezzel megdől a funkciók dualizmusának egész konstrukciója, mivel ellentétben áll azzal a tézissel, hogy ennek a kapcsolatnak tagjait egzisztenciális monizmus jellemzi. Ez az önmagát megsemmisítő ellentét az *ad hoc* konstrukció eredménye, amely létét a szerző azon törekvéseinek köszönheti, hogy elkerülje a monizmus szűk értelmezésének következményeit; ezt a törekvést azonban nem megfelelő eszközök segítségével realizálja.

Hasonló a helyzet azzal a szembeállítással, amely szerint a gondolat mindig bizonyos személy gondolata, a nyelv pedig társadalmi jellegű. Ez a szembeállítás különben az előbbiek következménye. A gondolat mindig valakinek a gondolata, ugyanakkor azonban társadalmi jelenség is, mind azért, mert az egyén gondolkodását a társadalom határozza meg és az lehetetlen emberi közösségben való részvétel nélkül, mind pedig azért, mert például az egyén tudományos vagy politikai gondolkodása hatást gyakorol a társadalomra. Hasonlóképpen a nyelvnek nemcsak társadalmi funkciója van — mint közlési eszköznek —, hanem az egyes egyén gondolkodási eszközének funkcióját is ellátja.

Ugyanígy hibás a gondolat és a nyelv funkciójának szembeállítása azon az alapon, hogy a gondolat, úgymond, főképpen elvont képeket, a nyelv viszont szimbolikus jeleket használ; hibás az a tétel is, hogy a gondolkodás és a nyelv fenomenológiai elemzése feltárja a gondolkodás és a beszéd*aktusok* különbségeit.

Mint már említettük, a szerző helyes célt kíván elérni, el akarja határolni magát a monizmus bizonyos leegyszerűsítő értelmezésétől. Mivel azonban nem megfelelő eszközöket használ, nehézségei támadnak, és ellentmondásba kerül

[36] Потебня: Мысль и язык. 1922. I. köt. 131. o.

saját monisztikus tézisével. Ebből a következő következtetést vonhatjuk le: el kell érni ezt a célt, elkerülve az egzisztenciális monizmus és a funkcionális dualizmus összekapcsolásának kísérletével járó „adót".

Már fent megmutattuk, hogy az értelmezés milyen útja vezet ehhez a célhoz. Most ezt a gondolatot akarjuk kifejteni.

Ha a nyelv és a gondolkodás problémáiban a monizmus alapján állunk, akkor olyan álláspontot foglalunk el, amely annak a tézisnek elvetéséből áll, hogy a nyelv és a gondolkodás különválasztva és egymástól függetlenül létezhet. Természetesen — erre még egyszer felhívjuk a figyelmet — itt a sajátosan *emberi* gondolkodásról vagy másképpen a *fogalmi* gondolkodásról beszélünk. Azt állítjuk tehát, hogy a megismerési és a közlési folyamatban a gondolkodás és a nyelv használata az egésznek elszakíthatatlan elemeiként fordulnak elő. Ez az együttes olyan szerves, a kölcsönös összefüggés olyan szoros, hogy egyik elem sem fordulhat elő önállóan, „tiszta" alakban. Éppen ezért a két elemnek nincsen különálló funkciója, amelyeket egymástól elválasztva lehetne kezelni, vagy szembe lehetne állítani.

Tehát a gondolkodást és a nyelvhasználatot a világ ember általi megismerése, a megismerésen való reflexió (és az önmegismerés), valamint az eredmények közlése egységes folyamatának két oldalaként, avagy két aspektusaként kezelhetjük. Felhasználva Saussure hasonlatát a hang és jelentés egységéről a szóban, azt mondhatjuk, hogy a nyelv használata és a gondolkodás mintegy két oldala ugyanannak a papírlapnak amelyről nem lehet az egyik oldalt leválasztani a másik megsértése nélkül. Így tehát az egységes folyamat különböző oldalainak vagy aspektusainak elméletét állítjuk a különböző funkciók elméletének helyére, amelyet a nyelvi-gondolati monizmus keretei között Révész javasol.

A mi elméletünk a folyamat két oldalának egységét hírdeti, ugyanakkor nem azonosítja őket.

A gondolati-nyelvi folyamat egységét a történeti genezise magyarázza meg. Az emberi gondolkodás a társadalmi munkafolyamat alapján jött létre, ennek eredményeképpen, és egyben további fejlődésének tényezőjeként. Az emberi tudat — a valóság specifikusan emberi, absztrakt, általánosító, fogalmi megismerési képességének értelmében —, valamint a nyelv — mint az emberi kommunikáció eszköze — az emberek társadalmi együttműködésének keretében jön létre. Az ember fejlődéséről való jelenlegi tudásunk fényében hangsúlyoznunk kell Marx antropogenetikus, szociogenetikus koncepciójának — amelyet a *Német ideológiá*ban találunk meg —, valamint Engels következtetéseinek zsenialitását, amelyeket *A munka szerepe a majom emberréválásában* című munkájában találunk meg.

A gondolkodásnak és a nyelv használatának egysége különböző eredetű elemek egysége, amelyeket csak a társadalmi fejlődés kapcsol össze szétválaszthatatlan egésszé. A szónyelv genetikusan az állati kiáltásokból fejlődött, amelyek emóciókat fejeznek ki, és az emócionális, érzelmileg „ragályos" kommunikáció céljára szolgálnak. A gondolkodás viszont a világban való emberi tájékozódás meghosszabbítása és továbbfejlesztése, amely orientációt a környező világnak az állati pszichikumban való konkrét, képi visszatükröződése jellemez. Az ebben a világban való állati tájékozódásban csíra-alakban előfordulnak azok az értelmi tevékenységek, amelyeknek a nyelvi jelek segítségével történő fejlődése a fogalmi gondolkodáshoz vezet.

A világ megismerése egységes folyamatának elválaszthatatlan oldalai az emberben nem csak eredetük tekintetében különböznek egymástól. Erede-

tük különbségével kapcsolatosan különböznek tartalmuk tekintetében is. Az emberi gondolkodás nyelvi, s ezért absztrakt és általánosító: minden szó általánosít. A gondolkodás azonban felhasználja a világban való tájékozódás nyelv előtti eszközeit is: a konkrét érzéki képeket és asszociációikat. A nyelvi gondolkodás szakaszában nem lehet ezeket elválasztani a nyelvtől már csak azért sem, mert az érzéki észlelés struktúrája függ a nyelv által a megismerés számára megszabott kategóriáktól. De a konkrét érzéki képek mégis különböznek az absztrakt szavaktól, a fogalmaktól. Bár a nyelvvel vannak összekapcsolva, össze vannak kötve kifejezéseivel, a valóság képei mégsem nyelvi természetűek. A gondolkodás ezért nem azonos a nyelv használatával, gazdagabb ennél. A monizmus elválasztása attól az értelmezéstől, amely azonosítja a nyelv használatát és a gondolkodást, egyáltalán nem kell, hogy a funkciók dualizmusának elismeréséhez vezessen.

A nyelvi-gondolkodási egység elemeinek ez a különbsége fejlődésük viszonylagos autonómiájában jut kifejezésre. A nyelv hang-oldala saját törvényei szerint fejlődik, és — mint fent már említettük — vulgarizálás lenne minden fonetikai, morfológiai változás megfelelőjét a gondolkodás módjának változásaiban keresni. A megfelelésnek ilyen általánosító feltételezése még a szintaktikus változások vonatkozásában is egyoldalú lenne. A gondolati-nyelvi folyamat két aspektusa közötti különbség jelentkezik a logika és a nyelvtan különálló voltában is. Ez a téma azonban már különálló kidolgozást igényel.

Tehát: a nyelv és a gondolkodás egységes, de nem azonos; a nyelvi-gondolati monizmus a helyes álláspont, de ne vulgarizáljuk az azonosítási elmélet alakjában. Ennek a következtetésnek nagy jelentősége van az olyan problémák elemzése számára, mint a nyelv viszonya a valósághoz. Ez megváltoztatja ezeknek a problémáknak távlatait és megközelítésük módját. Ezért az e cikk tárgyát alkotó, a gondolkodás és nyelv viszonyával foglalkozó elemzés kiinduló pontja kell legyen azon vizsgálatok egészének, amelyek a nyelvnek a valóság tükrözésében való aktív szerepére vonatkoznak.

ЯЗЫК И МЫШЛЕНИЕ

Адам Шафф

Статья является частью книги посвященной активной роли языка в процессе познания. В статье автор занимается отношением языка к мышлению.

Исходя из определения языка, данного раньше, автор принимает *ex definitione*, что употребление языка является всегда мышлением, так как языковый знак *ex definitione* является носителем смысла. В то же время, суждение, что мышление невозможно вне языка, не имеет аналитического характера.

Эмпирических данных для решения вопроса об отношении мышления к языку автор ищет в генетической психологии и в исследованиях над афазией. Статья содержит анализ материала, который дают эти две дисциплины, проведенный *sub specie* проблем отношения мышления к языку.

На основе этого материала автор делает вывод, что термин «мышление» имеет двоякий смысль: более широкий — когда он понимается как ориентировка в мире, более узкий, когда он понимается как мышление посредством понятий. В этом последнем случае мышление неразрывно связано с языком, хотя оно имеет также образные компоненты неязыкового характера, которые генетически происходят из дословесного периода развития функции ориентировки в мире. К такому решению вопроса приводят в равной мере эмпирические данные генетической психологии и патологии языка, как и отрицательные результаты анализа аргументации тех, которые защищают тезис о возможности несловесного понятийного мышления. Последняя часть статьи содержит развернутый анализ именно этого типа аргументации.

LANGUAGE AND THOUGHT

Adam Schaff

The study, being a part of a monograph on the active role of language in the process of cognition, discusses the relationship between language and thought.

Upon the definition of language which has concluded the author's earlier argumentation, it is clear *ex definitione* that to make use of language is also to think, because every linguistic sign is *ex definitione* a carrier of meaning. On the other hand, the question whether there can be thinking outside language, is not an analytical one.

Experimental data which may help us to solve this problem must be sought in the evolutional psychology and in the study of aphasia. To establish the relationship between thought and language the author reviews and assesses recent developments in those two fields of research.

The author concludes that the term "thinking" has two meanings: if it is used in a broader sense it denotes general orientation in the world, while if it is used in a restricted sense it denotes conceptual thinking process. In the latter case, it becomes inseparably related to language, though it may have some pictorial elements of non-linguistic nature that might have generated during the pre-verbal period of the function of general orientation in the world. To support the above solution, empirical data can be found in the evolutional psychology and in the pathology of language; the solution is also supported by the negative results of an analysis of the arguments that have been collected by the defenders of non-linguistic conceptual thinking. Their reasoning and arguments are examined in the closing part of the study.

FIGYELŐ

Jász Géza

Születésének 100. évfordulójára

A Nógrád megyei Jobbágyi községben 1863. február 12-én született Jász Géza. Középiskolai tanulmányait Pozsonyban és Budapesten végezte az evangélikus gimnáziumban. 1880-ban beiratkozott az egyetemre joghallgatónak, közben könyvvitelt tanult, és 1882-ben Budapesten a Magyar Földhitelintézet könyvelője lett.

Első bölcseleti munkája 1893-ban, harmincéves korában jelent meg.[1] Könyve visszhangjáról a Vasárnapi Ujság ugyanez évi 18. számában közölt bírálatából szerzünk tudomást: „Utazásairól már több írást közölt lapokban . . . mint nagyobb szabású mű írója most lép a nyilvánosság elé . . . föllépése figyelemre méltó, mert olyan szak önálló munkásaként mutatja be magát, amelynek nálunk igen kevés művelője van, azok is rendszerint idegen nyomokon járnak, vagy mint fordítók, vagy legfeljebb mint átdolgozók. Jász Géza nem független, különösen külföldi elődeitől, ismeri az irodalmat, de azért sem nem másol, sem nem kompilál, hanem önállóan gondolkodik."

Tegyük hozzá, hogy nemcsak külföldi elődeitől tanult. Munkássága szervesen kapcsolódik a magyar haladó gondolkodás hagyományaihoz, eszményképe a „független gondolkozású" Herman Ottó volt.[2] A magyar természettudomány fejlődése a XIX. század utolsó harmadában is élénk. A darwinizmus polémiája idején, az első magyar darwinista, Margó Tivadar állattani kutatásai nyomán, több magyar biológus ér el önálló eredményeket, és éppen Herman Ottó az, aki a levont bölcseleti tanulságok alapján korábbi idealista álláspontját feladva, a materializmushoz közelítő világnézeti álláspontra helyezkedik. Jász Géza az alapvető problémák tekintetében a kor természettudományi és társadalomtudományi képviselői többségének agnosztikus és idealista irányvonalával szemben a kisebbséget alkotó haladó tudósok csoportjáért lelkesedik, hozzájuk csatlakozik.

A magyar felvilágosodás, majd az 1848-as forradalom vallás- és egyházellenes gondolkodói előkészítették a talajt a kiegyezés után egyre nagyobb számban jelentkező antiklerikális áramlatok számára, melyekből kiérzik a tudomány tényein alapuló szenvedélyes igazságkeresésen túl a belső vívódás egy korszerűtlen társadalom politikai, erkölcsi, vallási, filozófiai előítéleteivel szemben. Jász Géza új útjait, módszereit keresi ennek a harcmodornak. Figyelmét a természettudományok terén elért felfedezések, a hazai viszonyoktól eltérő társadalmi berendezkedések és változásaik kötik le, melyekkel külföldi utazásai során ismerkedik meg sokoldalúan és részleteiben.

Az alapvető tudományos, világnézeti, illetve filozófiai kérdések tekintetében vallott nézetei visszavezethetők az általa tanulmányozott, nagyra becsült és idézett tudósok, írók tanításaira. A természettudományok terén P. S. Laplace kozmogóniai hipotézise, I. Newton mechanikai alaptörvényei, Ch. Darwin származástani elmélete, E. Haeckel biogenetikai alaptörvénye hatottak rá elsősorban. Társadalomtudományi kérdésekben alapvetően A. Comte pozitivista tanait alkalmazza. A korszak magyar filozófusainak java része, a korszak uralkodó filozófiai iskolájának, a pozitivizmus hatása alá kerülve, megelégszik a filozófiatörténet művelésével, ismeretelméleti és metodológiai problémák összegezésével. Jász Géza túlhaladja a pozitivizmus kereteit, és a francia materialisták, elsősorban D. Diderot nyomdokain a materializmus irányában fejlődik, Hegelből a dia-

[1] Jász Géza könyv alakban, önálló kiadványként megjelent munkái: A fejlődés törvényei különös tekintettel a társadalmi gazdasági életre. Athenaeum, 1893. 328 o.; Az igaz, a jó és a szép eszméje. Rényi K. kiad. 1910. 50 o.; A sejt, mint a fejlődés alapformája. Franklin, 1911. 129 p.; A vallás filozófiája. I. köt. A vallás alapelemei. Franklin, 1915. 129 o.; Az én könyvem. Társadalmi lexikon. Adorján Testv. kiad. 1927. 236 o.; A világ egyensúlyának törvénye. Élet Ny. 1935. 63 o.

[2] Jász Géza levele Herman Ottóhoz. Az MTA kézirattára Ms 268.

lektika elemeivel ismerkedik meg, I. G. Frazer és E. B. Tylor munkáiból a vallástörténeti kutatásokat tartja legértékesebbnek, végül Saint-Simon és Owen utópizmusával próbál válaszolni néhány társadalmi problémára. Az eddig elmondottak vezették természetfilozófiájának és társadalomszemléletének minden esetben a vallásos-idealista nézeteket cáfoló következtetéseihez. A magyar bölcseleti gondolkodás történetének olyan haladó eszméit képviselő írói közé soroljuk, aki a felvetődő kérdések eklektikus felfogása miatt nem tudta ugyan maradék nélkül felszámolni idealista előítéleteit, de a különböző irányzatok, rendszerek pozitív elemeiből materialista színezetű megállapításokra jutott.

Már a filozófia fogalmának meghatározásakor szakított a hazai idealista irányzatok képviselőinek szokásos felfogásával. Nem ismerte el a filozófiát mint a tudományok felett álló tudományt, mint csak „hiten" alapuló spekulatív tevékenység eredményét. Tanításait szembeállította a teológiával. Véleménye szerint filozófiájának pozitív szerepet kell betölteni az anyagi világ megismerésében, a külvilág és a gondolkodás legáltalánosabb összefüggéseit, törvényeit kell megállapítani. „Rendszerem . . . — írja Jász Géza — az összes világi tüneményeknek — így a társadalmiaknak is közös . . . természeti tüneményeken alapuló levezetése és így a legteljesebb világegység kimutatása.[3] . . . Az úgynevezett filozófusok üres szalmát csépelnek . . . olyan elvont fogalmak körülírásával foglalkoznak, melyek az emberiség által fel nem foghatók, annak javára nem válnak, s a megismerést elő nem mozdítják . . . a pozitív filozófia a világ érzékileg feldolgozott adatait törvényszerűleg rendszerbe foglaló elméleti tevékenység . . . A filozófia tehát a tudomány kiegészítése, de mindig csak az exakt tudományos észleletek alapján . . . körében nem tartoznak a csak hiten alapuló következtetések."[4]

A világ anyagi egységét akarja bebizonyítani. Kategorikusan visszautasít minden olyan állítást, hogy a tudatunktól függetlenül objektíve létező anyagon kívül létezhetne még valami „szellemi, vagy anyagfeletti" felsőbbrendű lény, „magában való" dolog. Egyetlen létezőnek a térben és időben végtelen, örökké mozgó és változó, meg nem semmisíthető és nem teremthető anyagot ismeri el. A szervetlen, a szerves anyag, az élővilág és a gondolkodó ember egyaránt az anyag különböző formái. Következetességére jellemző a lelki életről alkotott helyes tudományos felfogása. Kifejti, hogy a lelki jelenségek az élő anyag fejlődésének meghatározott fokán szükségszerűen alakulnak ki, nézete szerint: „önálló lélek, mely születik, a testben működik és annak halála után kiszáll és tovább létezik, ilyen lélek nem volt, nincs és nem is lesz soha. Ez egy fizikai képtelenség, amivel az emberiséget bolondítják és félrevezetik." „A lélek kötve van egy bizonyos anyaghoz, ez az emberi idegrendszer . . .[5] anyagfeletti semmi sem lehet, mert anyag nélkül semmi sem elképzelhető . . ."[6]

Az anyag fogalmára, lényegi tulajdonságaira vonatkozó további elképzelései már nem ennyire egyértelműek. Nem jut el az anyagnak és a mozgásnak mint filozófiai kategóriának a meghatározásáig, mert megragad az anyag szerkezetére, fizikai tulajdonságaira vonatkozó elméleteknél, elsősorban a Newton-törvényeknél és az általa helytelenül alkalmazott termodinamikai tételeknél. Fentieken kívül leginkább H. Spencernek a jelenségek területén mutatkozó általános evolúcióról szóló tanítását használja fel. Véleménye szerint a szervetlen, a szerves, az élő anyagban és a társadalomban végbemenő minden változás, fejlődés elindítója a „meleg" felhalmozott mennyisége, „átalakulása". A meleg növekedése, illetve fogyása egyensúlyban tartja az anyagi világ folyamatait, nem következhet be a „hőhalál", a világ anyagi létezésének feltételei nem szűnnek meg. Élet és újjászületés, a fejlődés örök ismétlődései a hőátalakulások következményei. „A világnak, mint egyetlen lényegnek két változata van: Az egyik a meleg, vagyis az eleven erély, a másik az anyag, vagyis a helyzeti erély. Az anyag és a meleg ugyanegy . . . ha ez a mozgás nagyon megnő, előáll a meleg . .. a világ lényegéből semmi el nem vész, semmi új rész nem teremthető, a meleg és az anyag mindig annyi volt, csupán a kettőnek egymáshoz való aránya változik folyton-folyvást . . . A világ fejlődése két időszakot mutat . . . az egyik a meleg átalakulása anyaggá, illetve az eleven erély átalakulása helyzeti eréllyé: ez az élet, ez a lassú lehűlés korszaka. A másik az anyag átalakulása meleggé . . . ez az újjászületés korszaka . . . Élet és újjászületés örökké ismétlődnek . . . A világ egyensúlyát a két ellentétes erélynek . . . állandó egymásra hatása biztosítja . . . A világ örökké való, csupán részei változnak folyvást. . . A világ térbeli és időbeli végtelenségéből következik, hogy annak nincs határa, nem volt kezdete és nem lesz vége . . ."[7]

[3] Az én könyvem . . . 5. o.
[4] Uo. 85. o.
[5] Uo. 117. o.
[6] Uo. 132. o.
[7] A világ egyensúlyának törvénye . . . 6—10. o.

Az anyag és mozgás viszonyának vizsgálatakor túllép az idealizmus álláspontján s ezért a mozgás magyarázatához nincs szüksége valamely külső „mozgató" vagy teremtő feltételezéséhez. A mozgást azonosítja az erővel, illetve végső soron a meleggel, mely, mint mondja, „az anyagban működik", és az anyag nélkül nem tételezhető fel, de határozottan nem szögezi le, hogy a mozgás az anyag önmozgása, belső tartalma, indítéka pedig az ellentmondások, az ellentétek harca. Az előbbiek természetes velejárójaként nem különböztet a mozgás fő formái, e mozgási formákra jellemző sajátosságok közt, és a mozgás magasabb rendű formáit helytelenül visszavezeti az alacsonyabb rendű formákra. „Anyag az — mondja Jász Géza —, amit érzékszerveinkkel felfoghatunk, s csupán ez esik az emberi ismeretek, az emberi kutatások körébe . . . ebben az anyagban . . . mozgást változást veszünk észre . . . Mi okozza az anyagban a mozgást, mi a változás oka? Ezt mi erőnek nevezzük . . . az erő csak anyagban működhetik, anyag nélkül erő nem működhetik . . . Egy ismert erő . . . melyből érzéki világunk összes jelenségeit, tüneményeit le lehetne vezetni, ez az ismert erő a meleg . . . ezen egy erőnek, a melegnek törvényeiből le lehet vezetni világrendszerünk, szerves világunk, lelki világunk, társadalmi, gazdasági életünk összes fejlődési törvényeit, stádiumait . . . ez az erő, miként az anyag, se nem nől se nem fogy, mindig annyi volt, s annyi lesz . . ."[8]

A teret és az időt objektívnek, az anyagtól és a mozgástól elválaszthatatlannak ítéli. A véges és végtelen ellentétpár szembeállítása révén megsejti a tér és idő ellentmondásos természetét, de következtetései során mégsem tud elvonatkoztatni az idő és tér konkrét szerkezetétől, fizikai tulajdonságaitól, „Az anyag és erő, ez a két lényeg (substancia) van a világon . . . mind a kettő végtelen . . . épp így a tér és idő is végtelen . . . — állítja fel tételét Jász Géza. — A térről tudom, hogy az maga a világűr, melyben az anyag elfér . . . az időről tudom, hogy a létezésnek a tartama . . . tér nélkül nem lehetne anyag, idő nélkül nem lehetne erő . . . A végtelent felfogni nem tudom . . . de fennáll nem ugyan a világ egyes részleteire nézve, de az egész világra nézve . . . A világot két lényegnek ellentétessége tartja fenn, tartotta fenn, s fogja fenntartani örökkön-örökké.[9]

Jóllehet a jelenségeket, a dolgokat fejlődésükben, változásukban és kölcsönös összefüggésükben igyekszik vizsgálni, s észreveszi a természetben rejlő dialektikát, mégsem tudja alkalmazni elméleti tételeinek kidolgozásában, nem tudja leküzdeni metafizikus korlátait, éppen eklektikus felfogása következtében. Érdeme, hogy dialektikusan fogalmazott tételeit mindig az objektív anyagi valóságra vonatkoztatja, az összefüggéseiben egységes egészet képező világ jelenségeit az anyag különböző megnyilvánulási, fejlődési formáinak tekinti, ennek ellenére a természeti és társadalmi jelenségek vizsgálatánál a tudatos alkalmazás során hibás következtetésekre jut. „Az egyensúlyt mindenkor és mindenhol két ellenhatás tartja fenn . . . A monizmus világszemlélete szilárdan fennáll . . . a világ minden része egy ugyanazon törvény szerint él és fejlődik, de ezen életet és fejlődést soha egy, de mindig két ellentétes erő, vagy hatás tételezheti fel csupán . . . A világ egyes részeiben a két ellenhatás, a világ fejlődés és a világ hűlése folyamán változik . . . de ennek megfelelően új egyensúlyi helyzet alakul ki . . .[10] Életünkre nagy hatással van az, hogy miképp látjuk és fogjuk fel a világot és itt azonnal ki kell jelentenünk, hogy mi nem keressük a láthatatlant, a képzeleti, az eszmei világot, nem keressük a 'Ding an Sich'-et . . . nem keressük az absolutot, hanem csak a relatívot . . . Azt fogadjuk el valóságnak, létezőnek, amit érzékszerveinkkel részint közvetve, részint közvetlenül megismerni tudunk . . ."[11]

Az anyagi világot megismerhetőnek tartja, és határozottan elzárkózik minden irracionális „természet felett álló megállapítástól". Determinizmusát egyoldalúan fogalmazza meg: „Nincs szabad akarat, szabad mozgás, de rend van, szervezettség . . .[12] Az anyag és az erő a világ minden részében a forma útján lesz felismerhető . . . Épp ezért nem fogom azt mondani, hogy a fal nem anyag, hanem csupán annak képe, miként azt sok hiú ábrándozó tanítja . . ."[13] A megismerésnek, ismereteink minőségének döntő jelentőséget tulajdonít az ember és a társadalom fejlődése szempontjából, feladatunk a „természettudományi ismeretek hirdetése" — mondja a francia felvilágosodás íróinak hatására. J. Locke szenzualizmusa alapján az érzeteket tekinti a megismerés, általában az egész lelki élet kiinduló pontjának. A tudomány tapasztalati tudás, mely abból áll, hogy a racionális módszert az érzéki adatokra alkalmazzuk. „Tudománynak csak az exakt

[8] A fejlődés törvényei . . . 9—11. o.
[9] Az én könyvem . . . 11—13. o.
[10] Uo. 33. o.
[11] Uo. 40. o.
[12] Uo. 50. o.
[13] Uo. 86—87. o.

természeti kutatásokon alapuló megfigyeléseket fogadjuk el — írja könyvében —. Minden egyéb ... a természet felett álló önkényes vagy képzeleti megállapítás, avagy feltevés nem sorolható a tudomány fogalma alá ... az ismeretek szervezése, rendszerezése, közös törvény alá foglalása és hirdetése képezi a tudomány legmagasabb feladatát ... a tudomány érzéki megismerések alapján gyűjti, elemzi, csoportosítja szerves egésszé a jelenségeket."[14]

Ismeretelméleti tételei, a szenzualizmussal, az empírizmussal elegyített racionalizmusa nem adnak kielégítő megoldást, tudományosan kidolgozott választ a megismerés bonyolult folyamatára. A többi között nem ismerte fel éppen a gyakorlat szempontjából oly fontos elméleti gondolkodás jelentőségét, szerepét a tudományok fejlődése terén. Helyes megállapításokra jut, ha legyőzi metafizikus merevségét. Például: az abszolút megismeréséhez a relatívon keresztül jutunk el — írja egyik mondatában, vagy: a forma az anyagi dolgok szükségszerű velejárója, az anyagi folyamat csak lényegének megfelelő, sajátos formában nyilvánulhat meg. Véleménye szerint a filozófiai idealizmus összes változatai károsan befolyásolják a tudományok fejlődését, mert kétségbevonják az objektív világ létezését, ismereteink megbízhatóságát általában a megismerés korlátairól beszélnek. Jász Géza 1935-ben megjelent utolsó művében, tévedései ellenére, határozottan szembeszáll a filozófiai idealizmussal, amikor e kérdésről a következőket írja: „Szigorú következetességű természeti törvények uralják a csillagvilágot ... a társadalmi életet ... a történelmet ... Szorosan ragaszkodunk a mechanikus világfelfogáshoz, mely azt mondja, hogy minden esemény az okozati viszony eredménye és teljesen tagadjuk a vitalizmus világfelfogását, mely az okozati összefüggéseken felül a célszerűségnek tért enged ... Igazi előhaladás csak azon törvények alapján érhető el, melyek a szervetlen világot uralják ... csak így kutatható eredményesen a szervi és a szellemi élet, az egyéni és a társadalmi világ. Ha ezen túlmegyünk ... csodákat ... az érzéki világon felüli erőket teremtünk, ahol megszűnik a haladás és a fejlődés ... melyeknek a tudományos megismerés szempontjából semmi értékük sincs".[15]

Az általa tanulmányozott filozófiai irányzatok közül a marxizmussal nem került szorosabb kapcsolatba. Az utópista szocialisták mellett Marx és Engels munkásságának csak egyes fejezeteivel ismerkedett meg, így nem tudta kihámozni tartalmának valódi magvát. A materializmust a „legeszményibb filozófiának" nyilvánítja, mert a világ hiteles ismeretét adja és megfejti életünk problémáját. 64 éves korában, 1927-ben írt alábbi sorai a materializmus mély humanizmusáról újabb bizonyítékai filozófiája haladó tartalmának: „Az emberiség nagy része az ő nagy gőgjében, tudatlanságában támadja a materializmust, holott minden az anyagban és az anyag által van, s azonkívül semmi sincs ... Az anyagiság alatt nem az alacsony ösztönök, nem az érzéki felfogás, nem közönséges, lapos, sivár világnézet értendő, hanem az igazság ... a világ igazi képe ... valódi ismerete értendő ... A materializmus megteremti az összhangot köztünk és a külvilág között, sőt tovább megyünk és állítjuk, hogy a materializmus teszi igazán magasztossá és fenköltté az embert, mert megismerteti vele a világot ... s megfejti életünk problémáját a valódiságnak megfelelő természetes úton ... De hát kik a materializmus ellenségei, kik az anyagvilág feletti természetellenes szellemvilág hívei? Többnyire azok, akik az emberiségen uralkodni vágynak. A saját uralmuk fenntartása érdekében, hogy az emberiséget lelki sötétségben tartsák ... minden jónak, boldogítónak kútforrásául az anyagi világ feletti láthatatlan szellemvilágot állítanak oda, amelyet az emberiség soha meg nem ismerhet, de melynek áldásait az ő közvetítésük útján élvezheti ..."[16]

Helyét és szerepét a magyar haladó gondolkodás történetében nemcsak a természet szükségszerű összefüggéseire és törvényszerűségeire alapozott filozófiájának pozitívumai és negatívumai határozzák meg, hanem ennek velejárói is: vallásellenessége és antiklerikalizmusa. A múlt század második felében kiélesedett egyházpolitikai viták idején egyház- és vallásellenessége révén kapcsolatba került szociáldemokrata és polgári demokratikus írókkal. Ez a filozófiai munkássága következtében mellőzött Jász Géza ideológiai fejlődését kedvezően befolyásolta.

A vallás keletkezését, történeti fejlődését D. G. Brinton, I. G. Frazer, E. B. Tylor archeológiai, etnológiai kutatásai, H. Spencer és A. Comte pozitivista szociológiai és történetírói módszerei felhasználásával dolgozta ki. A vallást a társadalmi tudat hamis, fantasztikus visszatükrözésének tekintette, keletkezését és elmúlását a társadalom különböző fejlettségi fokaihoz kötötte. Bátran hirdeti tudományos meggyőződését, hogy „nem Isten teremté a saját képmására az embert, de az ember feltalálja az Istent ... Ez

[14] Uo. 216—217. o.
[15] A világ egyensúlyának törvénye ... 38. o.
[16] Az én könyvem ... 133—135. o.

az Isten-feltalálás ... megindul, amikor az ember saját öntudatára ébred és szembehelyezkedik a külvilággal, s ekkor kivetíti saját személyiségét a külvilágra."[17] A polgári ateisták nyomán a vallás keletkezésének forrását a tudatlanságban és a természet ismeretlen erőitől való félelemben látta, az ismeretek fejlődésével csökken az ember hite, „végül a vallás megszűnik, helyét a tudás fogja átvenni". Marx és Engels hatására a vallás társadalmi gyökerének szerepét is hangsúlyozza, de annak ellenére, hogy felszámolása érdekében követeli a kizsákmányolás megszüntetését, megmarad a Feuerbach-féle szeret-vallás koncepciójánál. A „szellem vallásának" istenét az ember képzelete teremtette, érzelmeink, vágyaink, törekvéseink szüleménye. „Az Isten az mindig személyi hatalom volt ... de hogy természet, vagy természeti erő lenne, ez teljesen ellenkezik az Isten fogalmával ..."[18] Isten csak a mi „belső lelki világunkban" található, „mi képezzük az Istent". Jász Géza állásfoglalása azonban itt is ellentmondásos. A jövő századok embere lehet istentagadó, mondja, a jelenben még szükséges a vallás. „A kezdetleges ember hitében ... őt magát kivéve az egész környezetvilág a hit birodalmába tartozik ... midőn az ember felismerte már a külvilágot, annak fizikai törvényeit, többé holmi csodát, felsőbb titkos, személyes hatalmat nem keres ... de még mindig *nem elég fejlett arra, hogy teljesen megtagadja önmagát*, tehát személyesíti a saját javát célzó szellemi tulajdonságait ... isteníti a szeretetet ... az emberi erényeket ... ez a szellemiség vallása ..."[19] Amikor azonban alkalom kínálkozik számára és közvetlenül nyilatkozhat e kérdésben a munkásosztály előtt, a Szociáldemokrata Párt pécsi lapjában[20] nyíltan ki meri mondani, hogy az ember felett semmiféle természetfeletti hatalom nem uralkodhat, életünket önmagunknak kell irányítanunk a természet erőinek felhasználásával.

Támadja az egyházat, a papságot. Leleplező adatokat közöl reakciós, antidemokratikus tevékenységéről, a világi és az egyházi hatalomnak a kizsákmányoltak elnyomására irányuló szövetségéről. Eszményinek tartaná a társadalmi önigazgatás alapján szervezett és hivatásos papság nélkül működő „egyház" létezését. Az egyház és a vallásos ideológia elleni harcot azonban nem kapcsolja össze az osztályharc feladataival.

Társadalomfelfogását a nagy utópisták, Saint-Simon és Owen gondolatai határozzák meg. A marxizmustól, a proletárforradalomtól, a proletárdiktatúrától azonban fél, mert a „kultúra" megsemmisítésével járhat. Bizonyos társadalmi és történelmi körülmények között azonban elismeri a forradalom jogosságát, ilyen „jogos" forradalomnak tartja pl. az 1848-as szabadságharcot. Úgy látja, hogy a szocialista társadalom forradalom nélkül, parlamenti úton is megvalósulhat. Ésszerűtlennek tartja korának társadalmi viszonyait — „Munkás társulat"[21] néven megrajzolja egy utópisztikus társadalom képét, mely a „bolygó szilárd állapotának megfelelően, a szerves lény aggkorának", illetve a társadalmi fejlődés utolsó „korszakának" tekinthető. Itt ismét kiütközik az az alapvető tévedése, hogy alacsonyabb rendű mozgásformákra igyekszik mechanikusan visszavezetni a magasabb rendű társadalmi folyamatokat. Az eddigi társadalmak „rablásból" éltek, a jövő társadalmának alapja a munka lesz, meg fog szűnni a származásra alapított „kaszt" a despotizmus, az állam szerepét átveszik a társadalmi szervezetek. Úgy véli, megfelelő intézkedésekkel meg lehet szüntetni a kapitalista termelésből fakadó társadalmi bajokat.

Mechanikus szemlélete következtében a társadalom objektív törvényszerűségeit a természeti törvényekre vezeti vissza, például a szabadságvágyat a centrifugális erőre, a zsarnokságot a centripetális erőre. A társadalmat élő szervezethez hasonlította. A darwinizmus kiterjesztését a társadalomra H. Spencertől vette át. Síkra szállt a társadalmi fejlődés megérett szükségleteiért, harcot követelt egy jobb társadalmi rendért. Elismeri a forradalmak jogosságát, A. Comte és H. Spencer szemére veti, hogy nem tud szabadulni „idealista" nézeteitől, egyetért a szocializmus eszméivel, de a marxizmus gyakorlati megvalósulását lehetetlennek tartja, mert „nem egyezik az anyag fejlődési menetével."

Társadalomszemlélete kispolgári utópikus vonásai ellenére meglátja a munkásosztályban azt az erőt, amely képes megteremteni az új társadalmat, ahol a „munkadó teljesen a munkás alá lesz rendelve". A fejlődés tehát a szocializmus irányában halad, de ez is csak átmenet, mégpedig azért, mert az „anyagi világ fejlődési törvényei" szerint a társadalom a „lehűlés" stádiumába jutott.

[17] Uo. 56. o.
[18] A vallás filozófiája ... 10. o.
[19] A világ egyensúlyának törvénye ... 51—52. o.
[20] Jász Géza: A vallás. Munkás, A Pécsi Szociáldemokrata Párt heti lapja, 1903.
[21] A fejlődés törvényei ... 179. o.

Jász Géza első munkája 9 évvel a századforduló előtt jelent meg, az utolsó pedig négy évvel a második világháború előtt. Munkássága értékelésénél sokféle, erősen eltérő igen változatos társadalmi viszonyokat kell figyelembe venni. Jász Géza mindvégig kitartott elvei mellett. A Horthy-rendszer alatt megjelent utolsó két művében a zsarnokságot felváltó népforradalomtól reméli a szabadságot. A kizsákmányolókat pedig a társadalom hiénáinak, rablóinak nevezi. „A forradalmakat ... a népnek ... a zsarnoki nyomás alóli felszabadulás vágya fűti ... — írja az ellenforradalom győzelme után megjelent könyvében —. Ez a harc megérthető, ha követi a természeti fejlődést ... A szabadságvágy százszázalékos kielégítése csak ott jogosult, sőt parancsolóan szükséges, ahol a fennhatóságot idegen faj, vagy államfő gyakorolja ... ilyen volt a magyar ... Az emberiség egy része maga alá akarja gyűrni, kihasználni a többi embert ... evvel szemben áll a szabadság ... a társas érzés vágya ... Ezek szerint változik a kapitalista individualizmus rendszere, amely a fajt, vagy annak képviselőit juttatja uralomra, vagy a szocialista kollektivizmus rendszere, mely az egyedeket juttatja nagyobb érvényesüléshez ...[22] Be fog következni a humanizmus korszaka, amely nem ismer ellentétet vallás, faj, születés, foglalkozás közt — írja 1935-ben, a terebélyesedő fasizmus árnyékában —, de akkor is egész az utolsó emberi társadalomig szükséges lesz, hogy az önzés erélyének egy töredéke megmaradjon ... mely az egész társadalom érdekét képviselje ... Van a társadalomnak egy rétege, mely alig dolgozik, csak dolgoztat ... ezek képviselik a rablás energiáját ... a munkások verejtékes izzadtságából, véréből, könnyeiből híznak meg. Ezek a társadalmi hiénák ... a gazdasági vérszopók, tolvajok és rablók. Amióta a rablással szemben a munka a földön megjelent, folyik a harc a rablók és a munkások között ... a gyáripar fejlődésével kialakul a mezőgazdaságot és ipart kisajátító nagytőkések osztálya, hogy a régi születési kasztok helyét elfoglalja ... kifossza a kézi és a szellemi munkások százmillióit ... Ezek a mai idők nagy tolvajai, nagy rablói ... A háborúk nagy része gazdasági természetű ... a munkásoknak egymás ellen nincs ellenséges szándékuk ... A társadalmi belső forrongások is gazdasági természetűek ... A szociáldemokratizmus és mindehhez hasonló mozgalmak a munkás helyzetének javítását célozzák ... Kívánunk oly társadalmat, melyben megszűnik a rablás és a rabszolgaság, a munkás teljes elismerésben és szeretetben részesül ... Legyen béke a világon ...”[23]

Molnár István

Sartre a felnőtt — gyermekkoráról

(Jean-Paul Sartre: Les mots)

Sartre emlékiratainak eddig két fejezete jelent meg a *Les Temps Modernes*-ben.[1] Bármennyire is kerek, lekerekített rész ez, semmiképpen sem elég arra, hogy határozott véleményt formálhassunk magunknak róla. Még azt sem tudni ugyanis, hogy a megjelent rész teljesen felöleli-e a gyermekkorát, vagy sem. És óvatosságunknak még csak fokozódni kell, hiszen végeredményben olyan tárgyról van szó, amelynek megítéléséhez jóformán semmiféle támpontunk sincs; illetve csak egy van, de ez maga Sartre, mindazzal, amit róla tudunk, írásaiban is olvastunk: egyszóval a későbbi Sartre. Ha ilyen helyzetben mindenki óvatosan is bánik a véleményével, és ítéletét bizonyos mértékig fenntartja — hogy előítéletek hálójába ne keveredjék —, a felmerülő gondolatok sorát azonban senki sem háríthatja el magától. Ha ezt tenné, az pontosan annyira elítélendő lenne, mint az elhamarkodottság.

Tudott, hogy Sartre az ember formálódásában igen nagy, majdnem döntő jelentőséget tulajdonít a gyermekkornak. Ha tehát az, amit most a saját gyermekkoráról elmond, sokszorosan és sok vonatkozásban rímel a későbbi (illetve a most megjelent műnél részben korábbi) filozófiai műveiben kifejtett nézetekkel, akkor az olvasó könnyen hajlik arra, hogy ezeket össze is kösse, és forrást, kezdetet lásson abban, amit Sartre gyermekkoráról olvas. Így azonban könnyen csapdába eshetünk, túlélhetjük a gyermekkort, és mindent belőle magyarázunk, éppúgy mint Sartre korábban nem egyszer tette (pl. bizonyos fokig Baudelaire esetében). Aztán meglepődünk, amikor az így kiformált véleményre később maga Sartre cáfol rá, minthogy magatartásunk későbbi fejlődése során sokban

[22] A világ egyensúlyának törvénye ... 46—48. o.
[23] Uo. 57—63. o.

[1] 1963. okt. 209. sz. 577—649. o. I. I. Lire, és 1963. nov. 210. sz. 769—834. o. II. Écrire (A recenzió megírása óta kötetben is megjelent a párizsi Gallimard kiadónál *Les mots* címmel. Meg kell jegyezni, hogy Sartre e művét 1954-ben írta.)

szembefordult azzal, ami korábbi álláspontja volt. Ezt nemcsak Sartre művei és fejlődése maga bizonyítja, hanem emlékiratainak e kezdeti két fejezete is nem egyszer figyelmeztet erre.

Teszi ezt mindjárt az első oldalakon, pontosabban: az itt kibontott kettősséggel. Sartre ugyanis családját előbb a felnőtt énjének szemével nézi, aztán pedig igyekszik gyermek-magát „belülről" bemutatni. A két szemlélet természetesen nem azonos. A gyermek egy volt a családdal, abból nőtt ki, attól kapta szellemét, eszmei útravalóját. A felnőtt viszont ezt megtagadta, még hozzá több vonatkozásban és többszörösen. Tette ezt azért, mert gyűlöli a gyermekkorát (vagy talán fordítva?), a világot, a társadalmi osztályt, amelyből származik. Ez az álláspont jut szóhoz az első oldalakon, ahol kívülről tekinti családját. Leginkább talán a groteszket bőven használó jellemzési módban. Ez a mód nem meglepő, hiszen végeredményben saját volt, tegnapi — pontosabban tegnapelőtti — világát állítja pellengérre — szerencsére minden neofita düh nélkül és igen mély intellektualitással.

Amikor a későbbiekben a gyermek szemével próbál láttatni, akkor természetesen egy egészen más perspektíva tárul fel. Az első kép egy lehetetlen világot mutat, a második kép ugyanazt a világot tökéletesnek mutatja, s olyannak, amelyben minden a helyén van, rendben van — „a világok lehető legjobbikának".

Olvasás közben először a groteszk szarkazmus hökkent meg, azután a kettősség. Sartre-nak azonban láthatóan éppen ez a célja. Ezzel is óvni akarja az olvasót attól, hogy a későbbiektől — a szerző akarata ellenére — ellágyuljon. Önfigyelmeztetésnek is szánta ezt? Tudatosan valószínűleg nem, ösztönösen azonban mégis — nyilván éppen a meglevő összekötő szálak miatt, amelyeket ugyan tagadni lehet, ám ettől nem szűnnek meg létezni. Az bizonyos, hogy ezzel jelezni akarja: a régi világával ma már nem vállalja a közösséget, sejtetni, hogy a látszólagos tökéletesség, a nyugalom és rend mögött nyugtalanság, tökéletlenség, sőt egy rossz, tépett világ húzódik meg. Mindazt tehát, ami későbbi szembefordulásának és lázadásának, a polgári világ, a fennálló társadalom és saját osztálya megtagadásának egyik forrása. Érezteti, hogy a későbbi szakításának alapjai, ha lappangóan is, de már ott vannak, abban a világban, amely másnak mutatja magát, mint amilyen.

Arról, hogy 30 éves korában hogy látta ezt a gyermekkort, egy kitérő alkalmával így ír: „30 éves koromban azt mondták nekem: 'azt lehetne mondani, hogy önnek nem voltak szülei. És gyermekkora sem'. És én voltam oly ostoba, hogy büszke voltam erre."[2] Mert emlékezetéből — mint mondja — első éveit kitörölte.[3] Akkor történt ez, amikor még nem jutott el *A Lét és a Semmi*hez, még kevésbé az 50-es évek fordulatához. Az ilyen merev tagadás azonban a tagadott időnek inkább a reminiszcenciáját mutatja, mint meghaladott jellegét. Hiszen a megtagadás előfeltétele a szembenézés. Ide viszont fejlődésének csak későbbi szakasza juttatja el, s talán ez tette szükségessé számára, hogy az említett korral szembenézzen. Ha nem tagadná meg, akkor „a halott megragadja az élőt". Talán nem tévedünk, ha arra gondolunk, hogy ez a szükséglet vagy valami hasonló volt egyik — bevallott vagy be nem vallott — lényeges oka annak, hogy emlékiratainak megírásába belekezdett. Az elfeledett gyermekkor és kiásása ezért valójában az idős Sartre jövőjének problémája is.

Sartre legutóbbi művei (a *Critique de la raison dialectique* is) nemcsak azt mutatják meg, mennyire távolodott el attól, amit *A Lét és a Semmi*ben kifejtett, hanem azt is elárulják, mennyire kapcsolódott még mindig ahhoz, mégpedig több vonatkozásban. És nemcsak *A Lét és a Semmi*hez, hanem a benne filozófiai kifejeződést nyert polgári szellemi világhoz általában, amelynek képét emlékiratainak megjelent fejezeteiből mint gyermekkorának világát és szellemi atmoszféráját ismerjük meg.

A megjelent oldalakat olvasva egy, a világot szinte hermetikus elzártságból, valósággal kalitkából szemlélő gyermek képe bontakozik ki. Ilyen szituációban tanul meg olvasni és a dolgokat ismerni. A dolgokhoz azonban — fejtegeti Sartre — a szavaktól jut el, és így, mint mondja, a szavak elsődlegessé válnak számára. Ezt tekinti idealizmusa forrásának: „Innen ered az az idealizmus, amelytől harminc évembe került hogy megszabaduljak."[4] A szavak elsődlegességétől azonban nemcsak az idealizmus ered, hanem spekulatív gondolkodás is. És ezen, a jelek szerint, mind a mai napig sem tette túl magát amint erre a *Critique*-ből nem egy példát lehet felhozni. Gyakori,hogy a fogalomról kialakított spekulatív kép nem puszta hipotézis nála, hanem olyan valami, amihez a dolgokat méri, sőt amihez bizonyos fokig még idomítani is szeretné őket. Találkozunk

[2] Uo. 825. o.
[3] Uo.
[4] Uo. 601. o.

ilyen vonással a totalitás Sartre-i fogalmánál vagy a dialektikánál, akkor amikor a természet dialektikája kerül szóba. E spekulativitásban régi felfogása él tovább, sőt az a dogmatikus jelleg is, amelyet korábbi álláspontjára vonatkoztatva — elítélően — említ.

A második fejezetben választ keres arra, hogy miért választotta mesterségül — hivatásul az írást. Ennél megint vissza kell nyúlni a családhoz, illetve annak tökéletes világához. Mert ebben a tökéletes világban számára egyetlen kérdéses pont van, és ez ő maga. Önmagát céltalannak és fölöslegesnek érezte — írja. Azt tehát, ami számára a legfontosabb, azt felejtette el a család tökéletes világa: beleilleszteni a rendbe és szereppel felruházni őt. Ez természetesen a gyermekben belső ellentmondást és feszültséget keltett. De csak önmagára vonatkozóan, minthogy az említett „világ" rendjét a gyermek Sartre nem vonta kétségbe. Csak később jött rá, hogy az ő beillesztetlensége egyúttal az egész családi rend kérdésességét is jelenti. Csak később fordíthatja át a beillesztetlenséget, amely előbb önmaga ellen irányul, a család (és a mögötte álló világ) ellen, és csak ekkor válhat lázadóvá. A gyermektől azonban még mi sem áll távolabb. Minthogy pedig ez a helyzet nem maradt számára hátra más — fejtegeti Sartre —, mint hogy maga teremtse meg a helyét az adott rendben, és maga magyarázza bele a nagyapja elejtett szavaiba elhivatottságának meghatározását. Ez egyúttal két végletnek is forrása, amelyek között — egyikből a másikba átcsapva — a gyermek Sartre ingadozik. Az egyik „Műveim gyermekeként saját erőmből emeltem ki magam a semmiből, hogy az embernek azokat az olvasmányokat nyújtsam, amelyeket kívánhatnak: alázatos gyermekként halálomig engedelmeskedni fogok, de csak magamnak".[5] A másik a predesztinációra hivatkozik, „az emberi fajt idéztem, rá hárítottam át életem felelősségét; nem voltam más, mint kollektív igény terméke". De „leggyakrabban óvtam lelkem békéjét, vigyázva arra, hogy sose zárjam ki teljesen sem az egzaltáló szabadságot, sem az igazoló szükségszerűséget".[6]

Két véglet — két válasz ugyanarra a kérdésre. Ez azonban több mint a gyermeki magatartás, több mint az önigazolásnak valamely formája vagy saját helyének keresése. Ezek a válaszok a későbbi, filozófus Sartre-nál filozófiai nézeteinek sarktételeiként is visszatérnek, természetesen egészen más szinten. A rokonság mégis szembeötlő. Gondoljunk csak arra, hogy *A Lét és a Semmi*ben arról van szó, hogy az ember minden meghatározottságtól mentesen, teljesen önmaga határozza meg s valósítja meg önmagát. Gondoljunk arra is, hogy ez az indeterminizmus később átcsap a determinizmus hirdetésébe, mégpedig nem akármilyen determinizmuséba, hanem olyanba, amely súrolja a mechanikus predeterminizmust, sőt sokban azonosul is vele. Természetes azonban, hogy e két álláspont már filozófiai, és a kettő egymáshoz való viszonyát, az átmenetet egyikből a másikba egy mélyebb, közös filozófiai álláspont határozza meg, név szerint a determinizmus és az okság mechanikus felfogása, továbbá a kettő egymással való azonosítása. Ez az elavult, téves determinizmus-koncepció fűzi össze a tagadást az igenléssel, minthogy mindkettőnek ez az alapja. Hogy ugyanarról a determinizmus-koncepcióról van szó, azt az is mutatja, hogy mindkét esetben egyformán foglalt állást a véletlen kérdésében. Sartre mindkét esetben hevesen tiltakozik az ellen, hogy a véletlennek a világban (vagy legalábbis felfogásában) hely jusson. A *Critique*-ban így ír „állítjuk hogy a véletlen részét a minimumra lehet és kell is redukálni".[7] És egy későbbi passzusból az indeterminálta t a nemtudottal kapcsolja össze, amelyeket egyaránt ki kell szorítani. S ez, ha önmagában nem is bizonyító erejű, de utal a már többször említett polgári szemléletre.

Ha az ember Sartre fejlődését lélektani oldalról vizsgálja — és ez az emlékiratok olvasása közben természetes —, akkor éppen a véletlen kérdésében elfoglalt álláspontjával kapcsolatosan bukkan érdekes összefüggésre. *A Lét és a Semmi*-ben Sartre a véletlent úgy szeretné kikapcsolni, hogy mindent az egyénre épít, és magát a determinizmust teszi semmivé, hogy ezáltal a korrelatív véletlen is kikapcsolódjék. A választás szabadsága ugyanis nem a véletlen uralmát jelenti, hanem a véletlen értelmetlenné válását, azt, hogy nem lehet és nincs szükség a véletlenről beszélni. További segítséget nyújt neki ebben a fenomenológiai megközelítés, amikor a világkép-alkotást világalkotássá szélesíti. Ez pedig a véletlent már nemcsak az egyén életéből, hanem a világból is ki szeretné parancsolni.

Sartre-nak ez a kísérlete azonban többszörösen megbukik. Ha jól meggondoljuk, ez éppen ott derül ki a legvilágosabban, ahol a legélesebben jelentkezik maga a kérdés. Sartre szerint ugyanis az ember alapvető törekvése, hogy sajátmaga váljék önmagának alapjává. Ez azt jelenti, hogy önmaga semmisítse meg véletlenszerűségét. Így az önmegalapozás a születés kontingenciájának utólagos visszavétele akar lenni. Sartre azonban azt is mondja, hogy ez eleve kudarcra ítélt törekvés, és nem járhat eredménnyel. Ami termé-

[5] Uo. 788. o.
[6] Uo.
[7] Critique de la raison dialectique. I. köt. 58. o.

szetesen magát az egész előbb vázolt kísérletet kérdőjelezi meg. Érthető tehát, ha ez az álláspont végülis nem elégíti ki Sartre-t sem. Ezenkívül azonban nem is adja magát teljesen át neki, hiszen *A Lét és a Semmi*ben kifejtett egzisztencialista koncepció nem tekinthető teljes egészében homogén egzisztencialista elméletnek. E könyvén belül és magán az egzisztencialista rendszeren belül is világosan kitapintható az ellenpólus is. Ez a belső ellenpólus teszi azután lehetővé, hogy a társadalmi valóság maga is ellenpólussá váljék Sartre számára, és végül bizonyos mértékig elméletének célfolatává érlelődjék. A társadalmi küzdelemben való részvétele és ennek tanulságai az elméleten belüli kettősség szűrőjén keresztül válnak belső tényezővé, és vezetnek korábbi álláspontjának bomlásához. Részvétele az ellenállásban, a társadalmi küzdelmekben olyan tapasztalatot jelent számára, amely fokozatosan lehetetlenné teszi a régi, teljesen indeterminista megközelítést és válaszkísérletet. Fokozatosan eltávolodva *A Lét és Semmi*től és saját egzisztencialista elmélet-konstrukciójától odáig jut el, hogy végül elismeri a társadalmi szükségszerűség valóságát. A véletlen téves megközelítése azonban itt is szóhoz jut, itt is jelentkezik a véletlen tagadása, mégpedig az említett mechanikus determinizmus-koncepció formájában.

Felvetődik a kérdés: mi helyezi nála ennyire a középpontba a véletlent? A születés kontingenciája mindenki számára adott, és mégsem válik problémává mindenkinél. Talán arról lenne szó, hogy nála ez élesebben jelentkezik, mert apja „csak futólag érintette a családot", és így ez jobban látható? Ám ez kevés érvnek. Hogy választ adhassunk, nem elégedhetünk meg a lélektani oldallal, itt már szükség van a társadalmira és társadalmieszmeire is. Az említett kontingencia és a véletlen valósága általában ugyanis éppen annak a felfogásnak a szemszögéből zavaró, amely mindent szükségszerűnek és eleve elrendeltnek fog fel, akár materialista (mechanikus determinizmus, predeterminizmus), akár idealista (isteni predesztináció, fatalizmus, hivatás) talajon áll — s amely itt polgári eredetű és jellegű koncepció. A görcsös véletlentagadás mögött tehát ez a polgári szemlélet húzódik meg. Ez üti fel a fejét Sartre-nál annak ellenére, hogy a történelmi materializmus igazát állítja, és különösen abban, ahogy ezzel kapcsolatosan egyúttal bíráló álláspontot is elfoglal. Álláspontjának gyökerei pedig éppen abba a gyermekkorba nyúlnak, amelyről a szóban forgó fejezetek szólnak. És az érdekes éppen a későbbi Sartre kísérlete, hogy ezekben a fejezetekben ilyen — véletlent kikapcsoló módon — magyarázza gyermekkorát és az abban jelentkező tényleges véletleneket.

Ugyanakkor a szóban forgó polgári koncepciónak egy másik vonatkozására is fel kell figyelni. Név szerint a polgári haladáselméletre, arra, amelynek lényege az evolucionizmus. Ennek megfelelően látta és látja — saját bevallása szerint ma is — a pályáját, amikor a folytonos és a visszaesés nélküli fejlődést — legalábbis saját maga számára — igényli. Mint írja, elfogadja azt, ha valamelyik írását bírálják, de egy feltétellel: „Ha fenntartják az időrendiség hierarchiáját, az egyetlent, amely biztosítja annak az esélyét, hogy holnap jobban csinálom, holnapután még jobban, és egy remekművel végzem." De hozzáfűzi: „Természetesen nem áltatom magam: jól látom, hogy ismételjük magunkat. De ez az utóbbi időben szerzett ismeretem régi nyilvánvalóságaimat anélkül rombolja, hogy teljesen szétoszlatná őket".[8] A folyamatos haladáselmélet egyenes gyermeke a századvég optimista polgári evolucionizmusának — annak az evolucionizmusnak, amely később a forradalmakkal szembeni tagadássá válik. Továbbá, minthogy ez a békés felfelé ívelés egyúttal az eljövendő remekmű záloga, tulajdonképpen éppen a remekműnek a szükségszerűségét van hivatva elhitetni Sartre-ral magával. A merev predeterminizmus és az elhivatottság polgári gondolata jelentkezik ebben.

Mit kezdjünk azonban a későbbi tagadással, amelyről az idézet második része szól? Nézzük csak meg közelebbről a dolgot. Sartre írói fejlődése nem egyenletes felfelé ívelés. Az evolúcióval nem az ismétlődés szegeződik szembe, hanem a visszaesések, a gyengébb művek. A ragyogó *Temetetlen holtak*at a gyengébb *Szennyes kezek*, ezt a megint kiemelkedő *Az Ördög és a Jóisten*, majd ismét egy gyengébb mű, a *Nyekraszov* követi. Ugyanakkor azonban ezeken keresztül eszmei fejlődés mutatkozik. Filozófiájában is letagadhatatlan a fejlődés, de ez is kitérőkön, visszaeséseken és ellentmondásokon keresztül valósul meg. Nincs szó fokozatos felemelkedésről, sima haladásról, egyszerű evolúcióról. A valóságos kép ugrások és visszaesések láncolatát mutatja. Amit viszont ő a korábbi — polgári — elméletével szembehelyez, az nem a valóság, hanem egy másik polgári elmélet, amely az optimistának egyszerűen visszája, ellentétes előjelű megfelelője. Az ismétlődés, a körforgás állítása nem jelent távolodást a polgári koncepciótól és közeledést a valósághoz, hanem csak egyik polgári nézetnek egy másikkal való felcserélését. Mindkettőnek az alapja egyaránt az, hogy a tényleges dialektikus fejlődési menetet nem átja, nem ismeri el, és így, amikor az evolúciót mint egyetlen fejlődési formát már nem

[8] Les Temps Modernes, 826. o.

tarthatja fenn, magának a fejlődésnek a kérdésessé tételébe csap át. Az eszmei váltás mechanizmusa ugyanaz mint a determinizmus esetében, és itt is egy polgári koncepcióra vezethető vissza, amelynek csak a formája új, de lényege tovább él.

Ez tehát a helyzet, és ezek azok az eszmei szálak, amelyek Sartre egész fejlődésén végigvezetnek, az ellentétes álláspontokat — azonos alapjuk és közös vonásaik alapján — összekapcsolják, és egyúttal azt is elárulják, hogy mi az, amiben Sartre ma sem tudott régi nézeteivel szakítani. Ezek fonódnak össze a lélektani vonatkozásokkal, és eredetüket a gyermekkorban, a családjának a hatására kialakult eszmevilágban találhatjuk meg.

Mindez tükröződik emlékirataiban is. Tükröződik a tartalomban, de a megírás módjában is. „Egy befejezett életben a vég képezi a kezdet igazságát"[9] — mondja Sartre, s arra utal, hogy a meghalt nagyok értékelésénél minden ennek a nagyságnak, az eljövendő kibontakozásnak a jele, része, magyarázata. Sajátos, megfordított szükségszerűség uralkodik itt, amelyben a magyarázatok kiindulópontja, alapja az, amivé ők később váltak: beteljesedettségük. A nagy emberek életrajzának olvasásával összefüggésben írja továbbá e nagy emberek gyermekkorára vonatkozólag: „ezek a gyermekek tévedésben élnek: úgy nőttek fel, hogy a véletlen szerint cselekedtek és beszéltek, pedig legkisebb szavuk igazi célja sorsuk jelentése volt".[10]

Nos, nyugodtan mondhatjuk, hogy Sartre emlékirata maga is a legtöbbször ilyen jellegű retrospekciót tartalmaz: a felnőtt ember azt keresi, milyen utakon jutott oda, ahol van. Minél erősebb ez a tendencia, annál inkább, annál szükségszerűbben homályosul el a konkrét élet — ez esetben a gyermeki —, és helyét valami más, valamiféle előélet foglalja el. Ilyen esetben minden előzménnyé változik, és megszűnik annak lenni, ami valójában volt, gyermekkornak, valóságos életnek. Persze ez nem szükségszerű és nem egyetlen módja az emlékiratírásnak — bár a leggyakoribb, és egészen talán senki sem szabadulhat tőle. De az arányok különbözők lehetnek. Azt is lehet talán mondani, hogy minél inkább író az illető, annál inkább háttérbe szorul ez a módszer, és annál inkább életet, nem pedig előéletet mutat a szerző. Minél filozofikusabb a beállítottsága, annál jobban kísért az előélet megírásának a veszélye. Nos, Sartre író és gondolkodó is. De elsősorban gondolkodó, és mint író, a gondolkodót szolgálja tollával. Ezt a kritika sokszorosan megállapította, és nehezen is lehetne kétségbevonni.

Ám nemcsak arról van szó, hogy a gondolkodó az író fölébe kerekedik, hanem arról az eszmei világról is, amelyet ez a gondolkodó magáénak vall. Az emlékiratokban, már mint az eddigi két fejezetben, szemmel láthatóan minden előéletté változik. Az élő, mozgó valóságos gyermekből nem sokat kapunk, a meditálásból azonban annál többet. Igaz, hogy az íróilag legjobban megírt részletek éppen a reális gyermek életének egy-egy momentumát villantják fel. Csakhogy nem ezek képezik az alapot, hanem ezek kiegészítő anyagok, amelyek az említett előélet-írást dokumentálják, az általa felvetett kérdéseket illusztrálják. Ugyanakkor az is jellemző, hogy ott, ahol a meditáció és a tépelődés a gyermeknél háttérbe szorul és a kalitka egy kissé kinyílik, ott az emlékirat legtöbbször szummárissá válik. Világosan kitapintható, hogy Sartre-t lényegében csak későbbi fejlődésének eredetei érdeklik. Ez annyiban, amennyiben ez az emlékírás is szembenézés és bizonyos mértékig leszámolás is, megbocsátható. Márpedig úgy tűnik, hogy az emlékiratok megírásában éppen egy ilyen magatartás jut erősen szóhoz — amint erről már volt is szó.

Ebben az összefüggésben azután újra és igen erősen jelentkezik a véletlen teljes kikapcsolása, illetve a szükségszerűbe való átfordítása. Persze ez a szükségszerűség konstruált, mert valójában egy megfordított szükségszerűség rejlik a látszólag előremutató tendenciák mögött. Az előremutató, meghatározó szükségszerűség itt csak látszat. A valóságban egy ilyen tendencia a véletlenek sokasága között és rajtuk keresztül bontakozik ki. Az, amelyikkel itt találkozunk, az szelektív, és a szerző csak a kibontakozott tendenciákat mutatja meg. Mindent, ami ezen kívül esik, azt félretolja. Egyszóval még mindig és újra a véletlennel vívott küzdelmének vagyunk tanúi. Sartre itt is éppen úgy küzd ellene, mint ahogy régebben is ezt tette — ha úgy tetszik — *A Lét és a Semmi*ben.

Mindez jóformán csak egyetlen kérdéskomplexum a sok közül, amelyeket az emlékiratok felvetnek. A többiek, pl. a tartalmi vonatkozások, mindaz, ami tényszerűt Sartre elmond, szintén nem kevéssé érdekes. Csak másképpen az. Ilyen minden, amit arról mond, hogyan maradt idegen a tételes vallástól, hogyan tevődött át nála a vallási az irodalmi hivatástudat területére, hogyan jutott el e burkolt hit szétfoszlásához is. Hiszen amikor ezt leírhatta, nagymértékben azért tehette, mert vagy már előzőleg túljutott rajta, vagy leírva jutott túl rajta. Igaz, ezzel kapcsolatosan is felmerül ennek a túljutásnak a

[9] Uo. 803. o.
[10] Uo. 805. o.

foka s az a kérdés, milyen reziduumok maradtak utána. Hasonlóan érdekes dolgokra hivatkozhatnánk még, megelégszünk azonban ennek az egynek a kiemelésével. Azért ezzel, mert úgy tűnik, hogy leginkább ez érinti a ma is fennálló kérdések magvát — ez vet leginkább fényt a mai, a felnőtt Sartre problémáira, azokra, amelyekért — hacsak részben is — az emlékiratok íródtak. Ne feledjük: minden írásnak valamilyen megoldatlan kérdés a rugója. Az író számára éppen ebben van az izgalmas kaland. Persze ezek nem a gyermek Sartre kérdései, hanem az 49 éveséi. Nekünk azonban a felnőtt a kortársunk, és így bennünket ennek a problémái érdekelnek elsősorban.

Tordai Zádor

A szerkesztőbizottság nyilatkozata

Mások gondolatainak, tudományos eredményeinek eltulajdonítása, sajátként való feltüntetése a legsúlyosabb vétségek közé tartozik a tudományos munkában. Mindenkinek, aki valamely tudományterület problémáinak vizsgálatával foglalkozik, elemi kötelessége, hogy fellépjen a plagizálók ellen, mihelyt káros tevékenységüket észleli. A tudományos élet tisztaságának megőrzése parancsolóan írja elő, hogy leleplezzünk és elítéljünk minden olyan tevékenységet, amely sérti vagy áthágja a szellemi alkotómunka társadalmilag kötelező, általánosan elismert erkölcsi szabályait.

Ennek jegyében tárja olvasóink elé a Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége a lap egyik cikkszerzőjének a közelmúltban leleplezett plágium-ügyét.

Lapunk 1964. évi 2. számában tanulmány jelent meg Pásztor László tollából „A kibernetika filozófiai problémáiról" címmel. E tanulmány szerzője a tudományos munka elemi normáit megszegve minden hivatkozás nélkül — lényegtelen stiláris változtatásokkal, sőt helyenként teljesen szó szerint — számos fontos szövegrészt egyszerűen kimásolt különböző szerzők korábban megjelent munkáiból. Illusztrálásul csak két kiragadott példát sorolunk fel.

„A legegyszerűbb esetben a regulátor egyszerű lineáris átalakító lehet, amelyben a visszacsatolás jelzése, ha a regulált objektum eltér a kívánt helyzettől — hibajelzés —, lineárisan átalakul vezérlő jelzéssé."

„A legegyszerűbb esetekben a regulátor egyszerű lineáris átalakító is lehet, amelyben a visszacsatolás jelzése, amennyiben a regulált objektum eltér a kívánt helyzettől (hibajelzés), lineárisan átalakul vezérlő jelzéssé."

„A számológép működési elvében tehát az a legfontosabb, hogy mindig közreműködik egy bizonyos önszabályozó folyamat, amelyet egyrészt a gépbe juttatott kiindulási adatok jellege és az eredetileg bejuttatott program kiindulási elvei, másrészt viszont a gép konstrukciójának logikai tulajdonságai határoznak meg. Elsősorban éppen ezeknek az önszabályozó folyamatoknak, speciálisan a formális logika törvényeinek megfelelő folyamatoknak az elmélete képviseli az elektronikus számológépek elméletének azt a részét, amellyel a kibernetika foglalkozik."

„A számológép működési elvében tehát az a legfontosabb, hogy mindig közreműködik egy önszabályozó folyamat, amelyet egyrészt a gépbe juttatott kiindulási adatok jellege és az eredetileg bejuttatott program kiindulási elvei, másrészt viszont a gép konstrukciójának úgynevezett logikai tulajdonságai határoznak meg. Elsősorban éppen ezeknek az önszabályozó folyamatoknak, speciálisan a formális logika törvényeinek megfelelő folyamatoknak az elmélete képviseli az elektronikus számológépek elméletének azt a részét, amellyel a kibernetika foglalkozik."

A cikkben felderíthető plagizálás méretei rendkívül nagyok. Az első fejezetnek például a legnagyobb része néhány szerző cikkrészletének puszta összeollózásából áll. Erről, valamint e „módszer" alkalmazásáról olvasóink maguk is könnyen meggyőződhetnek, ha összehasonlítják Pásztor írását például a következő cikkekkel: Szoboljev—Kitov—Ljapunov: A kibernetika fő vonásai (Filozófiai Értesítő, 1956. 2. sz.); E. Kolman: Mi a kibernetika? (Uo.); Sz. L. Szoboljev—A. A. Ljapunov: Kibernetika és természettudomány (A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1962.).

A Magyar Filozófiai Szemle egyik kinyilvánított és követett célkitűzése, hogy a maga eszközeivel elősegítse a filozófia és a természettudományok szövetségének erősítését. Különösen fontosnak tartjuk a közös erőfeszítéseket a merőben újszerű természettudományos felfedezések filozófiai értelmezésének területén. A kibernetika filozófiai problémái feltétlenül ide tartoznak. Emlékeztetnünk kell továbbá azokra a korábbi kibernetika-ellenes megnyilvánulásokra, amelyek értetlenséget, bizalmatlanságot szültek a filozófusok és a kibernetika szakemberei között. Minden olyan cselekedet, amely alkalmas a kialakuló együttműködés zavarására, súlyos károkat okoz, és csak azzal a következménnyel járhat, hogy rossz hírbe keveri a kibernetika eredményeinek filozófiai értelmezése körében folyó vizsgálódásokat.

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége, amely hibát követett el azzal, hogy nem a közlés előtt derített fényt a plágiumra, a maga illetékességi körében biztosítani fogja, hogy a jövőben hasonló esetek ne fordulhassanak elő. Mély meggyőződésünk, hogy filozófusaink és a filozófiai közvélemény ebben fenntartás nélkül segítségünkre lesz.

A szerkesztő bizottság

Johannes R. Becher költői koncepciójáról

A marxista líraelmélet kérdéseihez

Becher esztétikai, irodalomelméleti, kultúrpolitikai hagyatékának legjelentősebb része a „Bemühungen" négy kötete, „A költészet védelme", a „Költői vallomás", „A költészet hatalma" és a „Költői princípium" — mintegy 1400 oldal aforizma, rövid jegyzet. Miért választotta, „tekintet nélkül problematikusságára"[1] — ahogy ő maga írja —, ezt az előadásmódot? A cím adja meg a választ: Bemühungen — törekvések, fáradozások, próbálkozások. Egy új poétika, „költői princípium" kialakítására törekedett, s e törekvés *folyamatát* jelzik az összegyűjtött kísérletek. Ez a felelet azonban inkább csak egy újabb kérdés felvetése: Miért nem érlelte egésszé, összefüggő tanulmányokká gondolatait, s egyáltalán miért vitte a közönség elé alkotóműhelyének félkész-termékeit? Ezt nem magyarázhatjuk egyszerűen tárgyalt problémák égető aktualitásából, ez a megoldás — helyesebben, megoldatlanság — kétségkívül bizonyos rezignációból fakadt: „A szerző eleve tisztában volt vele, hogy nem képes megfelelni az egzakt-tudományos tárgyalásmód azon követelményének, amelyet pedig ő maga állított fel oly gyakran az irodalomra, és így a költészetre is vonatkozóan. Nem képes egy elvet a maga tudományos rendezettségében kifejteni, nem adatott meg neki, hogy nézeteit rendszerbe foglalja. Dehát csak akkor alakulhat ki majd az új, tudományosan megalapozott „ars poetica", ha különféle előmunkálatokat is tettünk . . ."[2]

Az aforisztikus jelleg előtérbe kerülése, az ötletszerűség a polgári írók és költők műhely-elmélkedéseiben az alkotómódszer egységes, átfogó világnézeti megalapozása hiányának kifejeződése. — Persze az aforizma mint olyan nem a burzsoázia gondolati dekadenciájának terméke, elég itt csak Goethe „Maximáira és reflexióira" utalni. Jelentős, konkrét igazságokat azonban csak akkor tartalmazhatnak az ilyen aforisztikus mondások, ha — mint Goethe esetében — hosszabb gondolati láncolatok egyes kiemelkedő csúcsaiként, összefoglalásaiként jelennek meg, s együttesükből vagy a szerző más megnyilatkozásaiból ez az összefüggés rekonstruálható is. Maga Becher szép példáit adja az ilyen rekonstrukcióknak, éppen Goethe „Maximái és reflexiói' kapcsán. S az ő szaggatott, töredékes és mindenütt viszonylag rövidre fogott gondolatai — a rendszeres kifejtés végigvitelére való képességének, lehetőségének tudatos kétségbevonása ellenére is — inkább az utóbbi, a tartalmas aforisztikus nézetek eszményét közelítik meg, talán csak azzal a különbséggel, hogy itt nem annyira egy kiteljesedett gondolati kör csattanós összefoglalásairól, mint inkább előmunkálatokról van szó. A lényeg azonban mindenesetre az, hogy rendszeres összefüggés kezdetei, tendenciái állapíthatók meg a részek között, a konkrét igazság meglétének ez a szükséges feltétele megvan bennük.

Úgy gondoljuk, hogy Pók Lajos (*A költészet hatalma* c. magyar nyelvű Becher-gyűjtemény[3] szerkesztője) téves képet ad Becher költői koncepciójáról. Ennek az az oka, hogy — végső soron — nem tisztázta kellőképpen a becheri töredékek *tudományos* jelentőségét, — végső soron — a polgári művészet eszmei felbomlását tükröző aforisztika szellemében fogta fel a becheri gondolatokat. Pók Lajos szerkesztői elképzelése az volt, hogy „nem erőszakolhatjuk összefüggő rendszerré, szerves egésszé Becher esztétikai nézeteit. Ő is inkább építőanyagnak szánta őket . . ."[4] Ennek következtében talán az eredetinél is ziláltabbá tette, semmitmondó címek alá, meghatározhatatlan „tárgykörökbe" csoportosította az anyagot, s szemmel láthatóan a személyes vagy a személyekre, egyes költőkre vonatkozó megjegyzéseket részesítette előnyben az elvi elméletiekkel szemben.

[1] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Berlin, 1962. 534. o.
[2] Uo. 780. o.
[3] J. R. Becher: A költészet hatalma. Gondolat, 1963.
[4] Uo. Bevezetés, VII. o.

Az egész anyag *mozgása* valójában a megoldás, a rendszeresség felé mutat, ha nem is éri el azt. „Nem kívánhatjuk — írja Becher —, hogy az egyes műfajok és egymáshoz való viszonyuk vizsgálata eleve egy befejezett, zárt rendszert adjon. Próbálkozásaim tehát *mennek* ebben az irányban."[5] S Marienne Lange Becher-gyűjteménye[6] ebben az irányban megy tovább. Rendszerezi a „Bemühungen" majdnem teljes anyagát, valamint Becher hasonló vonatkozású cikkeit, beszédeit. Eljárása nemcsak pragmatikus okokból — ezernégyszáz oldal, többnyire csak számozással megjelölt aforizma közt nem könnyű eligazodni —, hanem elvileg is jogosultnak tekinthető. Részleges ismertetésünkben és magyarázati kísérletünkben mi is ezt az utat akarjuk követni, figyelembe véve persze azt is, hogy ez az összefüggés, rendszeresség — szemben az aforisztikus kifejtés goethei típusával — nem a megoldások, hanem a kérdésfelvetések rendszeressége. Így esetenként meg kell jelölnünk azt az irányt, amelyben a megoldást sejtjük, anélkül persze, hogy valamiféle valóságos megoldás, véglegesség igényével léphetnénk fel.

1.

Becher a líraelméletet helyezte vizsgálódásai középpontjába — tanulmányunkban erre a témára fogunk szorítkozni —, s nézetei ezen a területen a legátfogóbbak, legeredetibbek: „Arra törekszem — írja —, hogy a művészeti törvényszerűségekre vonatkozó általános esztétikai elméletünket azzal egészítsem ki és mélyítsem el, hogy feljegyzek néhány gondolatot az egyes műfajok, mindenekelőtt a líra sajátos karakteréről . . ."[7]

A marxista esztétika fejlődésének szükséges és örvendetes irányzata napjainkban az ágazati esztétikák kialakulása. Ebben a látszólag egységes irányzatban azonban két tendencia küzd egymással: Egyrészt a marxista általános esztétika egyes alapvető tételeinek és kategóriáinak (az objektív valóság visszatükrözése, tipizálás — realizmus stb.) negligálása azon az alapon, hogy ezek állítólag bizonyos ágazatok jellemzőinek hiposztazálásából keletkeztek, s így bizonyos más ágazatokra nem érvényesek, nem vihetők át, másrészt ezeknek az alapvető tételeknek és kategóriáknak gazdagítása, konkretizálása, tartalmi elmélyítése. Becher világosan az utóbbi mellett foglal állást.

A „Próbálkozások" logikai kezdete önmagában is elvi jelentőségű. A mai német polgári líraelmélet a líra esztétikai problémáját a nyelv analízisével próbálja megoldani. Ezen irányzat reprezentatív képviselőjéül Gottfried Bennt említhetnénk meg.[8] Vannak persze kísérletek a nyelvi-technikai szféra korlátozottságából való kitörésre is, így Adornoé.[9] Adorno felveti az egyéni és társadalmi lírai viszonyának kérdését, ezt azonban, valóságos megoldás helyett, a költői nyelv társadalmiságának kérdésében oldja fel. — A marxista Becher ellenben elsődlegesen az életben, a történelmi-társadalmi valóságban, az e valóság által meghatározott költői énben keresi a megoldást.

Ez a kiindulás nem pszichologizmus. A költői énből való kiindulás csak az individuum és társadalom történelmi dialektikájának feltárására képtelen polgári líraesztétikában válik pszichologizmussá. Nem elégedhetünk meg azzal, hogy a vers nyelvi tényként, ontikus tényként való szemléletét, az ebből kiinduló elemzést, amely csupán a nyelvi tényezők kölcsönös viszonyának kimutatására irányul, egyszerűen „kiegészítsük" az ismeretelmélettel: „a költemény is a valóságot tükrözi". Ha a visszatükrözés sajátosan lírai módját akarjuk megragadni, akkor a visszatükrözést mint összfolyamatot kell tekintenünk, ahol a műfaj sajátosságainak megfelelően a valóság és a mű közötti közvetítő mozzanatok — elsősorban a lírai költő személyiségelméletének — kidolgozása a legfontosabb.

„Költői koncepcióm — írja Becher — Hegelnek egy megjegyzéséből indul ki: a líra abban különbözik minden más műfajtól, hogy a lírában a szubjektum lesz az alakítás, a formálás objekturna. Az én költői koncepcióm szerint tehát a lirikus önmaga alakítója, formálója. Lírájában ő a 'hős'(ezt a terminust csak átvitt értelemben, idézőjelben használja Becher — B.—B.). Azáltal, hogy önmagát alakítja, formálja — alakítja, formálja korát is. (Az Ént nem lehet a Mivel helyettesíteni, azt gondolván, hogy a Mi ezáltal már nem lesz

[5] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 783. o.
[6] Ezt a kiadást idézzük.
[7] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 781. o.
[8] G. Benn: Gesammelte Werke. Bd. 1., Bd. 4. Wiesbaden, 1959.
[9] Th. Wiesengrund—Adorno: Lyrik und Gesellschaft. Akzente, 1957/1. sz.
[10] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 530—531. o.

Én . . . A Mi ebben az esetben is Én marad, egyetlen milliméterrel sem mozdítja ki az Ént a helyéből.) Kétségtelenül az Én a legfontosabb."[10] A kérdés az, hogy képes-e a költő egy bizonyos időszakot, korszakot önmagában és önmagával úgy kifejezni, hogy ebben az önformálásban, önalakításban az adott kor lényeges problémái helyet kapjanak.

Ez az egyetemesség, átfogóképesség nem azáltal jön létre, hogy a költő individuum igyekszik háttérbe húzódni, „személyfeletti tartalmak" médiumává válni, vagy közvetlenül a tömegek, az osztály hangját, a Mit megszólaltatni, hanem éppen azáltal, hogy a maga individualitásában széleskörű társadalmi kapcsolatokba lép be, ott van az osztály dolgaiban, és ezek ott vannak benne. A személyiség belső kimeríthetetlenségét, egyetemességét éppen külső viszonyainak gazdagsága adja; a társadalommal való összeforrottság, aktív kapcsolatok nélkül a látszólag még oly gazdag belső világ is kimerül, a költői stílusból manír, modor lesz.

Különösen fontos, hogy a költő a valósághoz ne csupán mint a művészi feldolgozás tárgyához, témához, motívumhoz kapcsolódjék, ne csupán mint költő, hanem mint cselekvő ember éljen a társadalomban. Ebből a szempontból Becher előnyösnek tartja azt, ha a költőnek „foglalkozása" van, azaz feladja a polgári társadalomban kialakult „független" költői helyzetét; azt pedig egyenesen követelménynek tekinti, hogy a költő a „költői princípiumot" ne csak a költészeten belül, hanem annak tulajdonképpeni, szűkebb határain kívül is védje: „Társadalmi tevékenységem . . . nem más, mint ilyen védelme a költészetnek"[11] — írja.

Ahogy az előbb a sokoldalú, társadalmilag aktív személyiség Én-líráját állította szembe a kiüresedett polgári szubjektivitás elszemélytelenedett, vagy az „ultrabaloldali", az egyéniség jelentőségét tagadó irányzat Mi-lírájával, úgy állítja itt szembe Becher a társadalmilag aktív, tartalmas szubjektivitás tárgyias líráját az áltárgyiassággal, az álobjektivitással.

Az elidegenedésben a társadalmi-természeti külvilág nem mint aktivitásának, alkotó tevékenységének tárgya, hanem mint olyan objektivitás áll szemben az egyénnel, amelyet nemcsak nem tud átalakító erejének alávetni, hanem amely éppen ellenkezőleg, sorsszerű elháríthatatlansággal és kiszámíthatatlansággal alakítja őt is. Az elidegenedést nem lehet költői eszközökkel, az objektivitásnak pusztán a költészetbe és nem a szubjektum gyakorlati aktivitásába való bevonásával legyőzni. Az elidegenedés alapján létrejövő tárgyias líra nem a tárgy valóságos birtokbavétele, a szubjektum önmagáraismerése a tárgyban mint az ő tárgyában, nem goethei tárgyias költészet lesz, hanem emberidegen természetlíra, biologizmus, a jelenségek hideg regisztrálása — egyszóval álobjektivitás.

Becher világosan látja az álobjektivitás és elszemélytelenedés egyes megnyilvánulásait, összefüggéseit, de a problémakör elméleti általánosításához már nem jut el. Ezen a ponton tovább kell folytatnunk gondolatait: Az álobjektivitás és az elszemélytelenedés tulajdonképpen ugyanannak a jelenségnek a két oldala.

A költői alkotásfolyamatot úgy jellemezhetjük, hogy a költői én természete, meghatározottságai a költői tárgy természetének, meghatározottságainak kibontakoztatása során bontakoznak ki. A költeményben magában — természetesen művészileg „lerövidítve", koncentrálva — megőrződik ez a folyamatszerűség, s ami még fontosabb, megőrződik a folyamat kettős, ellentmondásos jellege. A nagy lírában nem szakadhat el egymástól a költői én és tárgy kibontakozása, „A növények metamorfózisa" éppúgy tartalmazza az első, mint a „Marienbadi elégia" a második mozzanatot is. Az ellentéteknek ez az *egysége* — amely már az egyes versre is jellemző — egy magasabb szinten jelenik meg az életműben. Ez az egység nem a „kifejező" és „ábrázoló" művészet hamis ellentétének egymás mellé helyezése, összeillesztése. A „kifejező" és „ábrázoló" művészet szembeállítása a gondolatmenetnek ezen a szakaszán még nem is jelenhet meg. Ez a szembeállítás a nagy líra műfaji egysége felbomlásának elméleti tükröződése, az fejeződik ki benne, hogy a költő már nem képes a műfaj ellentétes oldalait mozgásukban, egymásba való átmenetükben megtartani, az ellentétes oldalakat elszakítja egymástól, önmagukban merevíti meg őket.

A nagy költészetben az én kibontakozása sohasem pusztán „kifejezés". A belső tartalom kivetítése csupán első mozzanata az én lírai ábrázolásának, önmagában ez a költő magánügye volna, megkönnyebülés, ahogy Hegel mondja: „háziszer". A művészetben az énnek ez a tartalma objektum lesz, tárgy a maga tárgyi összefüggéseivel, indítékaival, következményeivel; s csak az így keletkezett objektum művészi visszatükrözése során emelkedhet az alkotás az esetleges kifejezésből általános érvényűvé. Az én kibontakozása tehát *tárgy*, a tárgy kibontakoztatása is, s fordítva: A nagy líra tárgyai sohasem

[11] Uo. 529. o.

idegenek a költői éntől, mindig az ő tárgyairól van szó, a tárgy a legszemélyesebb életköréhez tartozik — ha Goethe a természetfilozófia vagy Petőfi a politika tárgyairól ír, akkor ez vallomás is, nemcsak a tárgyak költészete.

Ennek az egységnek a felbomlásával két, egymástól elszakadt, elszigetelt pólus jön létre: Az izolált szubjektivitás s a szubjektivitás által át nem hatott tárgyak lírája. Az egyik póluson egy tartalmatlan bensőség, amely a saját ürességét időnként egy hisztériás felfokozottsággal próbálja kompenzálni; a másikon az álobjektivitás, az elszemélytelenedés: a szubjektivitás nem képes áthatni a költészetbe bevont tárgyakat, ezek nyersen, feldolgozatlanul maradnak, elnyomják, eltakarják az ént; a költő a tárgy idegensége miatt nem képes megragadni a tárgy valóságos természetét, széttördeli, meghamisítja az objektumot; de ezek a töredékek éppen nyers, feldolgozatlan jellegük miatt az objektivitás *látszatával* bírnak.

Ez a polarizálódás a romantikában kezdődik meg. A történelmi fejlődés a továbbiakban nem írható le egyszerűen ezzel a kettéválással.

A XX. században, de különösen az első világháború után az elszemélytelenedés, az álobjektivitás irányzata veszi át a vezető szerepet a polgári költészetben. Az egyéniség társadalmi-közéleti tartalmasságáról való lemondásának folyamata az egyéniség önmagáról való lemondásának folyamatába csap át. S ez már többnyire nemcsak egyszerűen a citoyen-demokratikus tartalom válságát, hanem a polgári demokrácia agresszív, jobbról jövő bírálatát, és egyben a szocialista humanizmus gyűlölködő denunciálását is jelenti; így van ez még egy olyan jelentős költőnél is, mint T. S. Eliotnál, vagy említhetnénk Ezra Poundot, aki fasiszta volt.

Az üres én személyessége, lapos vagy felfokozott bensősége csak alkalmilag vagy az irodalom perifériáján jelenik meg. Az elszemélytelenedés, a személyesség álobjektivitással való helyettesítése programmá válik, a tartalmatlan szubjektivizmus meghaladásának programjává. (Természetesen ezen az alapon csak *látszólag* jön létre a tartalmatlan szubjektivizmus meghaladása.) Lényeges újdonság, hogy az álobjektivitás anyagát elsősorban nem az empirikus társadalmi és természeti környezet szolgáltatja, hanem a társadalmi ismeretanyag, a kulturális, történelmi örökség, a folklor, sőt maga a nyelv mint társadalmi objektivitás. A természeti és társadalmi környezet álobjektív lírai megragadása is „tudományos" finomkodássá, a modern fizika válságának hulladékaiból felépített „tudományos mítosszá" lesz; a költő műhelye nyelvi laboratórium, ahol elsősorban a személyes líra előtti költészet elemeiből próbálják előállítani a modern verset.

Az *álo*bjektivitás itt is *kettős* értelmű: *Egyrészt* a valóságos objektumnak, a tudományos vagy kultúrtörténeti tárgynak, magának a nyelvnek a meghamisítása, szétrombolása: Az esztétikai értékek válságából, a szubjektivizmusból a forma szintjén próbálnak kijutni; a régi művészet szilárdságát a hagyományanyag valóságos történelmi összefüggéséből és jelentéséből kiszakított elemeinek ezoterikus kombinációi segítségével akarják elérni. A nyelv valóságosan meglevő, de a mindennapi használatban nem explikálódó zenei, emocionális minőségeinek, evokatív erejének feltárására irányuló laboratóriumi kísérletezés, amely ezekot és *csakis* ezeket a minőségeket akarja a költői nyelv alapjává tenni, elvezet a nyelv kommunikatív jellegének, objektív jelentéstartalmának a megsemmisítéséhez. — *Másrészt* a feldolgozatlanul, nyersen maradt töredékek (idézetek, utalások, reminiszcenciák s ál-álobjektivitás: fiktív művek és „reminiszcenciáik") összemontírozásából a megalapozottság, tartalmasság, tárgyi gazdagság látszata jön létre.

Az alkotás nem a költő szubjektivitásának kifejeződése, megjelenése, hanem pusztán egy — önállóan létező — nyelvi aktus. De mivel mint ilyen egy magasabb jelentőség igényével lép fel, a költő — ezeknek a magasabb tartalmaknak a médiuma, ennek az aktusnak a közvetítője — szintén rendkívülinek tekintheti magát. Az elszemélytelenedés költészetében megőrződik a másik, a háttérbe szorult, rossz véglet zsenikultusza.

Az uralkodó irányzat s a mindvégig fennmaradó lapos vagy hipertrófiás szubjektivitás mellett persze létezik egy jó értelemben vett tárgyias-személyes líra is. Az elidegenedés, az izoláció s a személyiség ennek következtében beálló kiüresedése nem befejezett tény, adottság, hanem folyamat a polgári társadalomban. S maga ez a folyamat, erre itt csak utalhatunk, nemcsak a személyiség tartalmát determináló nagy társadalmi összefüggéseken (osztályhelyzet stb.), hanem az ezt a determinációt közvetítő szűkebb (az osztályoknál kisebb csoportoktól a személyiség pszichikus alkatáig, a determinációt átszűrő legbelsőbb prizmáig terjedő) szférákon keresztül is megvalósul. Ezekben a szűkebb szférákban, ezeken az alacsonyabb szinteken azután létrejön a nagy költészet egy kicsinyített mása, amely ugyan el van zárva a jelentős korkérdésektől, de a saját körén belül bizonyos harmóniát tud teremteni a líra szubjektív és objektív tényezői között. Jól mutatja ezt, s ennek a jelenségnek átmeneti jellegét is, Rilke fejlődése. — Látnunk kell ezen kívül, hogy a polgári társadalmon belül is vannak az izolációval ellentétes tendenciák, gondol-

junk itt csak az antifasiszta vagy a háborúellenes népfront mozgalmaira, melyek a polgári költészeten belül is talajt teremtenek a nagy líra hagyományainak megújulására.

Becher maga sem mulasztja el szembeállítani saját lírai koncepcióját a Gottfried Bennével. Benn is helyesnek tartja, ha a költő gyakorlati tevékenységet fejt ki, de nála ez a gyakorlati tevékenység nem más, mint az elidegenedett munka. Az ily módon felfogott gyakorlat (a társadalmi közéleti aktivitást Benn kifejezetten elutasítja) fontosságának hangsúlyozása az önelidegenedés tudatos igenlése: A költőből egész életében mindössze „ötször-hatszor" tör fel az igazi költészet, tehát a többi időt valami szolíd, pénzkereső foglalkozással kell töltenie, s ez a foglalkozás csak eszköz a költői létezés fenntartására. Csupán a néhány legnagyobb költemény számít, a többi mellékes, legfeljebb mint életrajzi adaléknak van szerepe.[12] Bechernél ellenben, a költői egyetemesség igényének megfelelően, a korát reprezentáló költői én az életmű egészéből bontakozik ki, és ebben az egészben a kevésbé tökéletes daraboknak éppúgy megvan a szerepük, mint a remekműveknek; a mű egészében ugyanolyan jelentős lehet a bizonyos témák, motívumok megformálására való képtelenség stb., mint az, hogy miből lett befejezett, tökéletes alkotás. Az életműnek ez a teljessége csak akkor jöhet létre, ha a költő nem adja be a derekát az önelidegenedésnek: Ahhoz, hogy a lírai önalakítás átfoghassa egész életét, egész életének, élettevékenységének autonómnak, öntevékenységnek kell lennie, munkája nem lehet elidegenedett. A valóságos önalakításról való lemondás lehetetlenné teszi a lírai önalakítást is, az önelidegenedés lírája sohasem lehet életmű, csupán egyes darabokat adhat.

2.

A gondolatmenetet ezután az egyes lírai műfajokra s az egyes költeményre vonatkozó becheri nézetek irányában kellene folytatni, nem merülhetünk azonban el részletelemzésekben, részletkérdésekben, mert az eddigi gondolatmenet *önmagában* csupán formális, csupán előfeltétele a tulajdonképpen íraelméleti probléma megoldásának. „A műfajok formái nem önkényesek. A műfaji formák ellenkezőleg a mindenkori társadalmi és történeti helyzet . . . konkrét meghatározottságaiból nőnek ki. Jellegüket, sajátosságukat az a képességük határozza meg, hogy mennyire tudják kifejezésre juttatni ennek a társadalmi-történelmi szakasznak lényeges vonásait. Ezért a különböző műfajok a történelem meghatározott fejlődési fokain jönnek létre; gyökeresen megváltoztatják jellegüket, . . . esetleg örökre eltűnnek, esetleg bizonyos módosulásokkal újra felbukkannak a történelem folyamán."[13]

Becher egyik legjelentősebb érdeme, hogy valóban tartalmi, történelmileg konkrét módon *veti fel* a műfaji sajátosságok kérdését: „Az embernek magának kell először személyiségnek lennie, hogy mint ilyen, művészileg reprodukálódjék." Megoldási nekifutásainak problematikussága sem változtat a fenti alapvető módszertani elv helyességén. (A személyiség létrejöttének fordulópontját a XVI—XVII. századra teszi; ide kapcsolódik ez a hely is: „A személyiség művészi ábrázolása ellen ható erők közé kell sorolnunk az antikvitás vágyát az absztrakt törvényszerűség ábrázolására, a középkori isteni hatalom alá rendelődést, az emberi tökéletességben való modern kételkedést. Platón felfogása az ideák primátusáról felelős azért, hogy egészen Michelangelónak a képmás iránti ellenszenvéig a személyfelettit részesítették előnyben a csak személyessel, a csak individuálissal szemben. Emellett fokozatosan kibontakozott egy különbségtétel a „terméketlen individuális" (a privát) és a teremtő különösként, az ideális konkretizálásaként megjelenő individualitás között".)[14]

A személyiségfejlődést választva a műfajtörténet, az érett műfaji struktúra kialakulásfolyamatának ábrázolási elvéül, a következő — vázlatos — képet kapjuk:

Goethe előtt nem a személyességben megnyilvánuló egyetemesség konstituálta a műfaji formát, a műfaji struktúrát, ha működtek is az ebben az irányban ható erők.

A sajátosan lírai személyesség csak úgy jelentkezett, ahogy — Adorno[15] szép hasonlatával — a régi mesterek képeinek hátterei előlegezték, sejttették a későbbi tájképfestészetet, vagy mint egy-egy *áttörés* a líra hagyományos — bár egyre oldódó, és a személyes-

[12] G. Benn: Id. mű Bd. 1. 506. és 515—516. o.

[13] Lukács György: Adalékok az esztétika történetéhez. Akadémiai Kiadó, 1953. 105—106. o.

[14] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 497—499. o.

[15] Th. Wiesengrund—Adorno: Id. cikk. 12. o.

ség felé fejlődő, de mégis meglevő — tartalmi és formai kötöttségein, konvencióin.[16] S a klasszikus, a művészi korszak végével, Goethe után, a romantikusoknál megkezdődik az elszemélytelenedés, a személytelenségnek persze egy új, magasabb fokát hozva létre; új meg új konvenció-körök alakulnak ki, egészen a modern személytelen költészet már említett, ilyen konvenciók feltárására irányuló kultúrtörténeti búvárkodásáig.

Az egyetemesség — a személyességtől elválaszthatatlan — fejlődése is ugyanezt a törést mutatja. A közösségi lírából kibontakozó egyéni líra a személyiség fejlődésének kapitalizmus előtti korszakában sajátos képet mutat. A közösségi, osztálynélküli társadalom felbomlásával létrejövő személyiség — mind intenzív, mind extenzív korlátozottságát, szűk mozgási terét tekintve, a meglevő igen jelentős belső különbségek ellenére is — egy, a kapitalizmusbeli személyiségfejlődéstől eltérő, ezt megelőző *egységes* típusba foglalható, ahogy erre Marx *A tőke* nyersfogalmazványában rámutatott.[17] — Az intenzív korlátozottságnak a személytelenség, a konvenciók említett jelenségei felelnek meg. Az extenzív korlátozottság legfontosabb ténye, hogy a polgárságot megelőzően egyetlen osztály — még felfelé ívelő periódusában — sem volt képes osztálytudatát egyetemes emberi tudattá emelni. Ez az extenzív korlátozottság a lírában úgy jelentkezik, hogy a lírikus képtelen átfogni az emberi megnyilvánulások teljes körét, egyetemességét, költészetében csak egy szegmentumot ad. A szegmentum-költészet jellegzetes művelői a görög líra szerelmi, harci, politikai, szatirikus stb. költői.

Különös élességgel mutatja ezt a szegmentum jelleget a líra műfajelméletének fejlődése. Míg a dráma és az epika, vagy legalábbis a dráma mint alárendelt műfajok átfogó kategóriája már Arisztotelésznél megjelenik, addig az átfogó lírai műnem-kategória, s ezzel a műfajelmélet ma is érvényben levő *hármas* felosztása csak a XVIII. század német esztétikájában alakul ki. A XVIII. századig csak az egyes lírai műfajokat, az ódát, az elégiát stb. ismerték, a lírai műnemet általában nem.[18]

A lírai egyetemesség goethei, klasszikus korszaka után az egyetemesség felbomlásának tendenciája is megjelenik: Újra létrejön a szegmentum jellegű szerelmi, politikai stb. költészet, s létrejön a szegmentum-líra új, „időbeli" változata is. Megszületik az a költőtípus, amely életének csak egy — esetleg egészen rövid — szakaszában képes egyesíteni lírájában legszemélyesebb életproblémáit a kor nagy problémáinak körével.

Természetesen világosan kell látnunk ennél a történelmi vázlatnál, hogy a személyiségfejlődés és a műfajfejlődés nagy korszakainak összekapcsolása a valóságos műfajtörténetnek csupán — szükséges — első lépése keretét adja meg. Ezen a kereten belül ki kellene bontakoztatni a személyiség és egyetemesség most már önmagában megálló s nem a fejlődési folyamat viszonylagosságába beállított nagy előkészítő korszakait, költői alakjait.

3.

A lírai egyetemesség és személyesség történelmi-tartalmi megalapozása lehetővé teszi, hogy megfelelően elmélyítsük a műfaji szerkezetnek az első szakaszban adott — még formális — elemzését, megértsük Becher alapvető, a lírai én tartalmi meghatározottságára vonatkozó tételeit.

„A lírában — írja — talán szükségszerű, hogy a személyiség még jobban hangsúlyozódjék, még erősebben, meggyőzőbben legyen kidolgozva a profilja, mint a prózában vagy a drámában."[19]

Nagyon fontos az is, hogy elhatárolja magát a tipikus lírai hős elméletétől: „Nemcsak a tipikust kell tárgyalni, ... minden műfajnál bele kell menni magába a dolog lényé-

[16] Ilyen konvenció-körök voltak az ókorban pl. az anakreóni költészet, a középkori egyházi himnuszköltészetben, a trubaduroknál, a petrarkizmus stb. Az persze külön, nem ide tartozó elemzés tárgya volna, hogy különböző ilyen konvenció-körökben, az egyes költőknél hol végződik a tartalmi közösség és kötöttség, és hol kezdődik a külső forma, a nyelvi fordulatok utánzása, lélektelen másolása.

[17] Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Dietz Verlag, 1953. 367—403. o.

[18] Erre a műfajelmélet-történeti tényre Irene Behrens mutat rá *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst, vornehmlich vom 16. bis 19. Jh.* (Beihefte zur Zeitschrift für roman. Philologie 92.) c. munkájában. Az utalást Staiger *Grundbegriffe der Poetik* (Zürich, 1951) c. munkája alapján hozzuk.

[19] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 531. o.

gébe . . . és az eddig különösen a lírában definiálatlanul maradtat (ti. a lírai én speciális a tipikustól eltérő meghatározottságát — B.—B.) megérteni."[20]

A tipikus lírai hős elmélete a tipikusnak az átlagossal való azonosítását, a tipikus nem-esztétikai, vulgáris felfogását jelentette. Sajnos egyes kommentátorai, így pl. Reiner Kunze, éppen ezen a ponton nem képesek megérteni Becher koncepcióját, s visszasüllyesztik a tipikus lírai hős elméletének színvonalára.[21]

Abban a korszakban, amikor a szocialista jelen ellentmondástalan, konfliktusnélküli felfogásával a kommunista jövőnek egy — ebből következően — absztrakt, üres perspektívája párosult, szükségszerűen merült fel ez az elmélet. Maga Becher — jóllehet alapvetően kívül áll ezen a hamis körön — kénytelen engedményeket tenni ebben az irányban: a költő az, aki művészileg képes „kimondani", amit a többi ember nem, vagy művészileg nem tud. Nagyon jellemző, hogy M. Lange,[22] aki sokkal jobban ismeri Becher koncepcióját, semhogy a tipikus lírai hős elméletét, R. Kunzéhoz hasonlóan, *közvetlenül* belemagyarázná, éppen a szocialista jelen ellentmondásos jellegének kérdésében elfoglalt helytelen álláspontja miatt kénytelen visszacsúszni a Becher által elért színvonal alá, kénytelen túlzott jelentőséget tulajdonítani a helytelen felfogásnak tett engedményeinek: A költői én alapvető meghatározottsága az egyetemesség, ez az egyetemesség a korral, a társadalommal való azonosulásból jön létre, de ez az azonosulás konfliktusokkal jár . . . Idáig nagyjából el is fogadhatnánk Lange elképzelését, csakhogy szerinte a konfliktusok nem a társadalom objektív ellentmondásaiból, ellentmondásos jellegéből fakadnak, hanem csak abból, hogy a költő nem tudott eléggé azonosulni a társadalom harmóniájával.

Szerintünk ez az egyetemesség — s a szépség, a harmónia is — éppen azáltal jön létre, hogy a költő végigéli, mégpedig fokozottan, a kor ellentmondásait, konfliktusait; s így fokozott erővel tud előretörni megoldásuk felé is. A végsőkig feszített, kiélezett ellentétek — amelyeket, vagy amelyeknek egy-egy oldalát az egyes versek képviselik — az életmű egészében, együttesükben kiegyenlítődve, mintegy post festa létrehozzák az összhangot, az egyensúlyt.

A tipikus lírai hős elméletének problémáját nem szabad összekevernünk a lírai tipizálás sokkal általánosabb kérdésével. A lírai tipizálás vulgáris felfogásának kritikája — legalábbis az *elméleti* munka nagyságát tekintve — sokkal könnyebb feladat, mint a lírai tipizálás elméletének pozitív kifejtése, amelynek már megoldási kísérletei is fevetik a marxista esztétika alapvető kategoriális szerkezetének fejlődésproblémáit.

Becher líraesztétikájának egyik legjelentősebb értéke, hogy nemcsak a „tipikus lírai hős"-elmélet bírálatának tendenciái vannak meg benne, hanem megközelíti azt a felismerést is (ha ennek a megközelítésnek goethei fokán nem is jut túl, s csak Goethéhez kapcsolódik), hogy az esztétika középponti kategóriája a különösség; a tipikus csupán a különösség *egyik* megvalósulása, meg kell találni a különbség sajátos lírai megvalósulását is.

A tipizálás *hagyományos* felfogásában — s ebben az értelemben beszéltünk az előbb mi is a lírai tipizálás problémájáról — két mozzanat olvadt össze, alkotott differenciálatlan egységet: egyrészt az egyes és általános esztétikai dialektikája, másrészt bizonyos irodalomesztétikai, sőt — szűkebben — epikai, drámai törvényszerűségek. E tartalmak önálló kibontakozása a marxista ágazati esztétikák kialakulásának előfeltétele. A tipizálás törvényszerűségének kiterjesztése az irodalom nem tárgyias műfajaira, illetve a zenére stb. a marxista esztétika fejlődésének ma már túlhaladott, de történetileg szükségszerű szakasza volt. A tipizálás hagyományos felfogásában rejlő általános esztétikai mozzanatot igenis át kellett vinni az irodalomesztétikából — ahol először ismerték fel — a többi műfaj esztétikájába is. Ezzel párhuzamosan azonban — s ebben van a tipikus hagyományos, differenciálatlan felfogásának korlátozottsága — bizonyos sajátosan epikai, illetve irodalomesztétikai törvényszerűségeket is kiterjesztettek érvényességi körükön túlra. Az ágazati esztétikák kialakítása körüli vitákban újabban létrejött egy olyan álláspont, amely egyszerűen *csak* tévesnek, *csak* bizonyos epikai, illetve irodalomesztétikai törvényszerűségek *hiposztazálásának* tekinti ezt a kiterjesztést. Ez az álláspont az ágazati esztétikák kialakításának ürügyén az egyes és általános dialektikáját akarja kiküszöbölni a marxista esztétikából. Ezzel szemben a különösség centrális kategóriává tétele lehetőséget ad az alapvető *általános* esztétikai törvényszerűség, az egyes és általános

[20] Uo. 648. o.

[21] Reiner Kunze: Über Lyrik als dichterisches Heldendasein des Lyrikers und des Volkes. A *Fragen des lyrischen Schaffens* c. kötetben. Halle/Saale, 1960. 11—12. o.

[22] M. Lange: Der Dichter als representativer Charakter seines Zeitalters, als ganzer Mensch — zu J. R. Bechers poetischer Konzeption: Dichtung als Selbstgestaltung. Weimarer Beiträge zur Literaturgeschichte, 1962/IV. sz.

esztétikai dialektikájának adekvát formában való kifejtésére, s megnyitja az utat a tipizálás speciális *irodalomesztétikai*, illetve *epikai* törvényszerűségeinek mélyebb elemzése, a különösség sajátos líraesztétikai megvalósulásának feltárása előtt.

„Elszigetelten tekintve költőileg egyáltalán nincs is típus . . . Az alak tipikussá csak más alakokkal való összehasonlításában, velük való ellentétében lesz . . ."[23] Egyetlen alakról — márpedig ebben az összefüggésben a lírai én is ilyen „egyetlen alak" — nem beszélhetünk mint típusról. Az epikai tipikust egy mezőnek kell felfognunk, amelyben a figurák, (ha úgy tetszik:) *tipikus alakok* mozognak; e mező feszültségéből, ellentmondásaiból, az ezeket megvalósító és egyben megoldó mozgásból érthető csak meg a tipikusnak *a* szokványos, *a* mindennapi — és a művészi szubjektivitásnak a mindennapi *személyiség* fölé emelkedése.

Az alakok a nagy realista alkotásokban egy értéksorrendbe, hierarchiába rendeződnek. Ennek a sorrendnek a viszonyítási pontja, ennek az értékhierarchiának a mércéje az emberi teljességnek, az emberi képességek szabad, autonóm kibontakoztatásának a kor lehetőségeire vonatkozó történelmileg konkrét eszméje. Ennek az eszménck nem feltétlenül a mű egy figurájában, egy a korlehetőségek maximumán álló hősben kell megvalósulnia — ez az eszme a *belső forma, a kompozíció* elve. Kompozicionális funkciót tölt be még azokban az alkotásokban is, amelyekben ez az egy figurában való megvalósulás létrejön. (Kompozicionális funkciót tölt be a pozitív hős fejlődési szakaszaira — hiszen az ilyen típusú alkotások éppen a megvalósulás *folyamatát* adják — és a többi figurára nézve.) Egészen más a helyzet a lírában. Itt az eszme nemcsak bevilágítja, áttekinthetővé teszi a tárgy mozgását, hanem maga is tárggyá válik, kölcsönhatásba lép a tárggyal. Ott a tipikusmező *belső* feszültségeiről, ellentmondásairól, mozgásáról van szó, amelyet az eszme csak rendez, értékel. Itt a feszültség, ellentmondás, mozgás a tárgy és az eszme *között* van.

Az a mérce, eszme azonban, amely az egyes epikai művekben, íróegyéniségeknél a típushierarchia megteremtésének alapja, sohasem teljesen adekvát a valóságos korlehetőségekkel. Sőt jelentős eltérés[24] is lehet az emberi teljesség kibontakozásának reális iránya és ennek egyéni felfogása[25] között. Az — így csak *viszonylag* — helyes eszme alapján megteremtett, hierarchiába rendezett tipikus alakok, végigvíve saját lehetőségeiket, kibontakoztatva saját ellentmondásaikat a műben, mindig túlmennek azon a helyen, amelyet az író a típushierarchiában eredetileg szánt nekik. Kibontakoztatva saját ellentmondásaikat — ellentmondásba kerülnek az író eredeti eszméjével, eltérnek tőle, cáfolják. Az új hierarchia, arányok, értékelés, amely a figurák saját konfliktusainak végigéléséből megoldódásából jött létre, helyesebb mint az, amelyik egyszerűen az író világnézetéből következett, levezethető volt. Ily módon a műalkotás túlemelkedik az író *empirikus* szubjektivitásának korlátain, egy magasabb *művészi* szubjektivitás alakul ki, bontakozik ki a műből, amelyet *műalkotásegyéniségnek* is nevezhetünk. De ez a magasabb fokra emelkedés éppen az íróegyéniség — jóllehet korlátozott helyességű — mércéihez, eszméihez való ragaszkodása, ezek szilárdsága alapján mehet csak végbe. Az anyag mozgása, az új, a magasabb művészi szubjektivitás, a műalkotásegyéniség kialakulása során az író nem változtathatja meg eszméjét, álláspontját, ennek szilárdnak kell maradnia, ha nem akarja felbomlasztani az epika formai egységét;[26] a realista író nem akadályozhatja és nem is akarja megakadályozni az anyagnak a korlátozott eszmét cáfoló mozgását, nem nyúlhat és nem is akar belenyúlni az anyagba.[27]

[23] Lukács György: A realizmus problémái. Athenaeum, é. n. 90—91. o.

[24] Természetesen egészen hamis mércével vagy minden mérce nélkül (a kettő közt alig van különbség) egyáltalán nem lehetséges művészi formálás, a környező valóság végtelen gazdagságú anyagának bármiféle kiválasztása, rendezése, feldolgozása. Másrészt a mérce helyessége még egyáltalán nem garancia az ábrázolás művészi értékére.

[25] Az egyéni mérce, eszme a költő egész életének élményanyagából alakul ki, nem csupán valamiféle elméleti tevékenység eredménye, és többnyire nem is ölt elméleti formát.

[26] Nagyon jól példázza ezt a törvényszerűséget, hogy Thomas Mann a *Doktor Faustus*ban tudatosan éppen azért alkalmazza Zeitblom tanár figuráját, hogy a személyes jellegű anyag, saját felindulása, „továbbfejlődése" az anyag feldolgozása során ne bomlassza fel az epikai formát, ne lirizálja a regényt: „. . . ily módon (az elbeszélő közbeiktatásával — B.—B.) lehetővé vált számomra, hogy azt az izgalmat, amit e szörnyű regényötlet alapját képező egész, közvetlen, személyes jellegű, vallomásszerű anyag kelt, átalakítsam közvetetté . . ." (Mann: A Doktor Faustus keletkezése. Gondolat, 1961. 40. o.)

[27] „A Szent Család" *Fleur de Marie* c. fejezetének következő sorai nemcsak a műalkotásegyéniségnek az író empirikus személyiségén, ennek korlátain való felülemelkedését, hanem az antirealista író e felülemelkedést megakadályozó reakcióját is mutatják:

Egészen *külön* kérdés, hogy a művészi szubjektivitásba való felemelkedést követi-e az író empirikus szubjektivitásának továbbfejlődése is, kialakul-e művészi szubjektivitás és az empirikus személyiség között egy művészi értéket és világnézeti tudatosságot egyaránt továbbfejlesztő termékeny kölcsönhatás, mint pl. Thomas Mann esetében. Vannak írók, akiknél ez a konvergencia nem valósul meg, ennek egészen szélsőséges, empirikus és művészi szubjektivitás között egészen nagy ugrást mutató esete Balzac vagy Tolsztoj.

A lírában ellenben az egyéni mérce, eszme, *a költői én* (hiszen az egyes konkrét értékelések, eszmék a költői én *tulajdonságai*) változása, mozgása, továbbfejlődése a tárgy változása, mozgása, továbbfejlődése során a műfaji forma *teremtője*, nem pedig szétrombolója. Ehhez járul, hogy a költő teljesen szabad abban a tekintetben is, hogy belenyúlhat tárgyába.[28] A lírikus fölényben van tárgyával szemben, szuverén módon viszonyulhat hozzá,amennyiben a tárgy ő maga tárgyként tételezve, az ő viszonya a tárgyhoz.[29]

Költői tárgy és én közvetlen kölcsönhatásában, dialektikus fejlődésfolyamatában, a költői tárgy esetleges „átdolgozásában" is létrejön egy túlemelkedés az empirikus szubjektivitáson: „magától értetődően — írja Becher — a költő költői alakja sem egyszerű leképezése önmagának, hanem egy önmagán túlnövő alak".[30] A lírában ez az önmagán túlemelkedés, túlnövés azonban *szükségképpen* párhuzamos az empirikus személyiség továbbfejlődésével. A lírikus *önmagát* alakítja, formálja — a művészi szubjektivitásba való felemelkedés az empirikus szubjektivitásra közvetlenül is vonatkozik. Ha az előző alkotás „művészi szubjektivitás"-szintje nem is lesz a rákövetkező alkotásfolyamat „empirikus szubjektivitás"-szintje, de mindenesetre *belejátszik* ebbe.[31] Ily módon egy folyamatosság jön létre az életmű egyes darabjai között, ami lehetővé teszi, hogy az életmű ne csupán halmaza, sokasága, hanem valóban egysége legyen az egyes daraboknak.

Ez a folyamatosság — a lírikus önformálása, önalakítása, folyamatos önmagán túlnövése — mélyebb értelmet ad a költői személyiség különlegesen kidolgozott karaktere követelésének is.: A költői személyiség különleges kidolgozottsága *előfeltétele* a lírai alkotásnak, ahogy Hegel mondja:[32] „... itt az egyén a maga belső elképzelésében és érzésében a középpont ... úgyhogy ama különös oldalak tartalmának és összefüggésének, amelyekké a tartalom fejlődik, nem objektív értelemben önmaga mint szubsztanciális tartalom a hordozója, nem is külső megjelenése mint magában lezárt egyéni esemény, hanem a szubjektum. Ezért azonban az egyénnek önmagában poétikusnak, dús fantáziájúnak, érzelmesnek vagy nagyszerűnek, szemlélődésekben és gondolatokban mélyenszántónak, s mindenekelőtt magában önállónak, magában lezárt belső világnak kell megjelen-

---

„Mindeddig (az előző oldalakon Marx leírta F. „eredeti" alakját — B.—B.) eredeti nem-kritikai alakjában láthattuk Fleur de Marie-t. Eugène Sue felülemelkedett szűk világnézete látóhatárán. Arculcsapta a burzsoázia előítéleteit. Most át fogja adni Fleur de Marie-t hősének, Rudolfnak, hogy vezekeljen merészségéért, hogy kivívja minden öreg férfi és nő, az egész párizsi rendőrség, a bevett vallás és a 'kritikai kritika' tetszését." (Marx és Engels Művei. Budapest, 1958, 2. köt. 169. o.)

[28] Míg a költői én mozgásának, továbbfejlődésének, a művészi szubjektivitásba való felemelkedés folyamatának láthatóvá válása, megjelenése — szemben az epikával, ahol csak e folyamat végeredményét látjuk — a lírai forma megteremtésének általános feltétele, addig a tárgyba való belenyúlás szabadságával nem mindig élnek a lírikusok. Így a goethei ún. alkalmi költészet elmélete és gyakorlata is erre az első tényezőre szorítkozik (vö. Eckermann: Beszélgetések Goethevel, 1823. szeptember 18.).

[29] A lírikus e fölényéről, szabadságáról l. Hegel: Esztétikai előadások. Akadémiai Kiadó, 1956, III. köt., 327—328. o. Egészen világosan megmutatja ezt a különbséget Lukács „A százéves Toldi" c. tanulmányában (Új magyar kultúráért. Szikra, 1948, 42. o.): Petőfi republikánus lírai pátosza költői tárggyá teszi a látszólag alkalmatlan témát is (Hédervári Kont), hiszen a tárgy az ő viszonya ehhez a témához — míg a másik oldalon az epikus Arany valóban a téma meghatározottságait bontakoztatja ki (az epikai hitel elmélete).

[30] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 554. o.

[31] Itt vissza kell utalnunk az első szakasz utolsó részére: Ez a túlemelkedés az empirikus személyiség korlátain csak akkor lehet igazán hatásos az empirikus személyiség valóságos továbbfejlődésének értelmében, ha a költő nem adta be a derekát az önelidegenedésnek, képes a lírai önalakítás, az öntudat továbbfejlődésének konzekvenciáit levonni a valóságos, gyakorlati önalakításban. Ha erre még csak tendencia sincs — nem jöhet létre életmű, csak egyes darabok.

[32] Hegel: Eszétikai előadások. Id. kiad. 324. o.

nie, amely lehántotta magáról a próza függőségét és puszta önkényét." Másrészt viszont, éppen a folyamatos önalakítás, önmagán túlnövés következtében, ez az önmagában megálló, poétikus egyén *terméke, következménye* is a lírai alkotásnak.

*

A líra műfajelméletének kidolgozása nem az iskolai poétika, a „költészet felosztásának" kérdése, hanem a marxista esztétika egyik égetően aktuális harci feladata. A realizmusellenes esztéták — titkolt forrásuk Croce — a formális felosztások elégtelenségére, merevségére hivatkozva magát a műfajgondolatot akarják kiküszöbölni az esztétikából. Emögött azonban valójában egy még formalistább, egy radikálisan formalista műfajelmélet húzódik meg, egy, az ágazatok *technikai* sajátosságaiból kiinduló purizmus, amely a festészetből száműzi az ún. irodalmi tartalmat, a költészetből a tárgyi elemet, a költői nyelvből a kommunikációt, amely a lírából szó-zenét, szómágiát akar csinálni stb. A műfaji formák történelmi-tartalmi megalapozására való képtelenség viszont — a másik táborban — a realizmus vulgáris felfogásához vezetett: Aki nem érti meg, hogy a műfaji struktúra maga is visszatükrözés, a tartalomban megalapozott, az nem képes a realizmust ismeretelméletileg, a visszatükrözés adekvátságának vonatkozásában értelmezni, hanem kénytelen valamelyik műfaji formát, vagy valamelyik — az alapjául szolgáló tartalom történeti változása által meghatározott — változatát kitüntetni, formális összehasonlítások mércéjéül használni. Így a lírai realizmus felfogásában még ma is kísért a tipikus lírai hős elmélete, egy a lírai személyességgel szembeni bizalmatlanság,[33] amely az epikai és a lírai realizmus összezavarásából ered, s a tárgyias líra bizonyos sajátosságainak hiposztazálása.

Esztétikánk az első lépéseket teszi ezeknek a nehézségeknek a leküzdésére. Úgy gondoljuk, hogy a feladat most a kérdés marxista irodalmában található indítások (Caudwell, József Attila, Becher stb.) megtalálása, feldolgozása és kritikai továbbvitele. Írásunk J. R. Becher költői koncepciójának elemzésével akart hozzájárulni ehhez.

Bence György és Bertalan László

[33] Nagyon jól mutatja ezt Imre Katalin recenziója Vas István *Összegyűjtött verseiről* (Szépirodalmi Könyvkiadó, 1963) a Kritika 1963/3. számában. Vas István kötetének utószava a realista lírikus műfaji tudatosságának szép megnyilatkozása: „... a költői modernségnek, amely valaha — és évszázadokon át fokozódóan — egyet jelentett azzal, hogy a lírikus a saját személyiségét is beveti a versbe, ma, legalábbis nyugaton, lényeges tartozéka, elméletben, de sokszor a gyakorlatban is, az 'elszemélytelenedés'. Márpedig én kora ifjúságomtól mindmáig, lírai gyakorlatomban is, kritikai gondolkodásomban is, előbb ösztönösen, majd tudatosan, utóbb csökönyösen ahhoz az ómódi modernséghez tartottam magamat, amely a lírikus életművét nem tudja elképzelni egy határozottan megrajzolt személyiség, sőt ezen túl bizonyos fokig e személyiségnek s vele együtt a költői környezetnek története nélkül ... ha már valakinek az életműve — amennyiben ilyesmiről beszélni lehet — több mint három évtizeden át a lírának e személyes elképzelésében és kényszerében alakult ki, úgy ennek csak az lehet a mentsége, ha a lassan és szétszórtan keletkező versek végülis valamilyen szerves kompozícióvá, egy külső és belső történet folyamatosságába rendeződnek." (797—798. o.) Imre Katalin erre így reagál: „A Nyugat ún. harmadik nemzedékéhez tartozó költő tehát már természetesnek és szükségesnek tartja azt, amit Babits még tragikusan panaszolt: 'Csak én bírok versemnek hőse lenni ...' Az *én* beszűkülését és magáramaradását Babits még katasztrófaként élte át, a harmadik nemzedék azonban kényszerű történelmi okokból már magatartást és ars poeticát kovácsol belőle." (57. o.) Ebben az állásfoglalásában azonosítja a líra természetes, műfaji én-középpontúságát az *én* beszűkülésével, magáramaradottságával. Úgy gondoljuk, hogy ez nemcsak egyszerűen a lírai-én műfajteremtő jelentőségével, magával a lírával szembeni bizalmatlanság. Ez az azonosítás az „*ultrabaloldali*" elszemélytelenedési elmélet, a Mi-líra elméletének alapja is!

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés

Az Akadémiai Kiadó az elmúlt év nyarán jelentette meg a modern neopozitivizmus egyik legjelentősebb alkotását, Wittgenstein *Tractatusát*. A mű megjelentetésével a Kiadó egy lényeges hiány pótlását kezdte meg: az utóbbi másfél évtizedben Magyarországon szünetelt a modern polgári filozófia alkotásainak kiadása.

Helyes volt-e az *Értekezés* kiadása, folytatandó gyakorlat-e a modern polgári filozófia jelentős műveinek megjelentetése? Természetszerű, hogyha ilyen hosszú szünet után kerül sor a polgári filozófia egyes termékeinek kiadására, ez a kérdés felvetődik az olvasókban. A kérdés megválaszolásának legegyszerűbb módja, ha tisztázzuk: mi célt szolgálhat a *Tractatus* kiadása? Némileg leegyeszeűsítve a problémát, erre a kérdésre azt válaszolhatjuk, hogy a modern polgári művek kiadása alapjában két célt szolgálhat: egyrészt népszerűsítheti, terjesztheti a polgári gondolatokat (lényegében ezzel a céllal adják ki az ilyen munkákat Nyugaton), másrészt eredeti formájukban ismertethet meg bennünket e gondolatok „korszerű" megjelenési módjaival, érvapparátusával, s így hatékonyabbá teheti a marxista kritikát. A szocialista országokban polgári filozófiai művek kiadásának természetesen csak ez lehet az indítóoka, s hogy a Kiadó valóban e felfogás jegyében adta ki a művet, azt elsősorban az bizonyítja, hogy a munka rendkívül igényes, magas színvonalú, a *Tractatus* terjedelmét meghaladó kritikai tanulmány kíséretében jelent meg.

Szögezzük le egyértelműen: nézetünk szerint polgári filozófiai művek meghatározott számban történő kiadása hasznos dolog, segít a polgári filozófiával kapcsolatos illúziók leleplezésében, hatékonyabb tevékenységre ösztönzi a marxista kritikát. A polgári filozófiával kapcsolatban két, egymással ellentétes illúzióval találkozhatunk: Egyrészt a polgári filozófia túlértékelésével, amely mögött az a rejtett gondolat is meghúzódik, hogy a marxisták ezért nem merik lefordítani és kiadni ezeket a műveket, mert az eszmék előálló versenyében vereséget szenvednének. Másrészt a polgári filozófia lebecsülésével; ez az illúzió még akkor alakult ki, amikor a dogmatikus felfogás a polgári filozófiákból látszatellenfelet csinált. A modern polgári filozófia legjelentősebb műveinek kiadása mindkét irányban „dezilluzionáló" hatást fejthet ki: a túlértékelőket rádöbbentheti, hogy vélekedésük alapja a megszépítő messzeség, a leértékelők előtt viszont világossá kell tegye, hogy a polgári filozófia bírálata sokoldalú, alapos elemzést igényel.

Kétségtelen tény, hogy bár a fentebbi két célkitűzés élesen elválasztható egymástól a szétválasztás a gyakorlatban nem lehet abszolút: számolni kell azzal is, hogy e művek lefordítása egyben közelebb is hozza a polgári filozófiát az olvasóközönséghez. A kiadás mérlege azonban e negatívum ellenére is pozitív. E művek kiadása a már említett előnyökön túl azzal a haszonnal is jár, hogy erőpróba elé állítja a marxista filozófiát, mely ebből győztesen kerülve ki, lényegesen megnövelheti hatókörét olyan értelmiségi rétegek felé, amelyek tőle éppen a polgári filozófia befolyása miatt idegenkednek.

Helyes volt-e a sorozat első kötetének Wittgenstein munkáját választani? A választás lényegében szerencsésnek mondható. A modern polgári filozófiai irányzatok közül jelenleg az egzisztencializmus mellett a neopozitivizmusnak van a legnagyobb hatása Magyarországon, és Wittgenstein műve a neopozitivizmus egyik legalapvetőbb, kiinduló munkája (függetlenül attól, hogy egyes gondolatai élénk vitákat váltottak ki a neopozitivisták körén belül is). Az *Értekezést* közvetlenül az I. világháború után írta a Wittgenstein, nagyon komoly szerepe volt az ún. bécsi kör, a neopozitivisták törzsét alkotó irányzat nézeteinek alakulásában, ezért ismerete a neopozitivizmus filozófiája megértésének szinte előfeltétele. Kiadását azonban nemcsak az teszi indokolttá, hogy a modern polgári

filozófiának egyik standardműve, hanem az a jelentős szerep is, amelyet a modern formális logika, különösen a logikai szemantika fejlődésében játszott. Wittgenstein e főműve összefoglalja és filozófiailag általánosítja a logikai kalkulusok területén elért modern logikai kutatások eredményeit, és egyes kérdésekben tovább is fejleszti őket. Ami a logikai szemantikát illeti, ennek Wittgenstein előfutára, az elsők közé tartozik, aki ennek az egész fiatal tudományágnak alapvető problémáival foglalkozik.

Wittgenstein az *Értekezése* címében nagy elődjéhez, Spinozához viszonyul vissza. Tegyük hozzá, nemcsak címében — az *Értekezés* abban is hasonlít Spinoza munkájához, hogy szilárd, formailag is könnyen áttekinthető rendszerbe foglalja tanításait, a tízes számrendszer segítségével bontja fő- és altételekre gondolatait. Ezzel azonban ki is merül mind a formai, mind a lényegi hasonlóság. Spinozánál a rendszeralkotás indoka a mintakép, az euklideszi geometria filozófiai reprodukálása, ezt a célt szolgálják a terjengős, a tételek terjedelmét többszörösen meghaladó bizonyítékok. Wittgenstein rendszere más forrásokból ered: abból a jellegzetes neopozitivista elképzelésből, hogy az egyszerűség az igazság kritériuma, „simplex sigillum veri", ezért, Wittgenstein jelmondata szerint, „. . . mindazt, amit tud az ember, és nemcsak üres zaj a fülekben, három szóban el lehet mondani". S ha e három szó hat mondattá is bővül az *Értekezés*ben — az *Értekezés* többi része lényegében csak e mondatok kommentálása —, a túlzott tömörségre való törekvés, a bizonyítás csaknem teljes hiánya a munkát nehezen érthető, gyakran sokértelmű tanulmánnyá változtatja. (Nem tekinthető véletlennek, hogy az *Értekezés* a modern filozófiai irodalom egyik legtöbbet kommentált és értelmezett műve.)

A legnagyobb eltérés azonban Spinozától nem a formai elemek területén található, hanem a társadalmi-világnézeti problémák síkján. Spinoza materialista tartalmú panteisztikus gondolataival szemben Wittgenstein munkája lényegében szubjektív idealista szellemben fogant. Wittgenstein szubjektív idealizmusa azonban nem azonos a hagyományos, Berkeley vagy Fichte által kidolgozott szubjektív idealizmussal, hanem ennek az irányzatnak új válfaját képviseli: a nyelvi alapra épített szubjektív idealizmust. „Nyelvem határai világom határait jelentik" — ez a Wittgenstein-féle filozófia egyik alapgondolata. A munka fő jellegzetessége az, hogy a matematikai logika eredményeit a szélsőséges szolipszizmusig eljutó idealizmus jegyében interpretálja. Helytelen lenne azonban az *Értekezést* a szubjektív idealizmus modern prototípusává leegyszerűsíteni. Bár az Értekezést végig átszövi az idealista alapkoncepció, „A tények a logikai térben — ez a világ" gondolata, a mű világnézetileg ellentmondásos, nem teljesen egyértelmű, vannak olyan részek is, ahol a matematikai logika, illetve a nyelvelmélet materialista tartalmú gondolatai önkéntelenül is befolyásolják a szerző állásfoglalásait, így pl. a képelméletről alkotott nézeteiben.

Wittgenstein művének kiadása nemcsak azért jelentős esemény filozófiai életünkben, mert ezzel egy régóta fennálló igény fokozatos kielégítése kezdődött meg, hanem azért is, mert a könyv kiadása lehetőséget adott egy olyan tanulmány megírására, amely a mű értékelésének csöppet sem könnyű feladatát sikeresen meg tudta oldani. Márkus György tanulmánya, amely a „Kritikai megjegyzések Ludvig Wittgenstein Értekezéséhez" szerény címet viseli, a marxista filozófiatörténetnek önmagában is igen értékes alkotása. Köztudomású, hogy Márkus György hazánkban a neopozitivista filozófia egyik legjobb ismerője. A tanulmányt végig átszövi a gazdag anyagismeret, ez ad alapot arra, hogy Márkus teljes biztonsággal helyezhesse el az *Értekezést* nemcsak Wittenstein életművében, hanem Wittgensteint is a neopozitivista filozófia fejlődésében. Márkus árnyaltan vázolja fel azt a történelmi miliőt, amely a mű megjelenésének hátteréül szolgált. Nem esik abba a gyakran elkövetett hibába, hogy annyira kiemelné a mű létrejöttének történelmi szükségszerűségét, hogy az olvasó szinte sorsszerű elkerülhetetlenségnek érzi a mű megjelenését, de kellőképpen megmagyarázza, hogy az új vonások milyen történelmi igényeket elégítenek ki.

A tanulmány egyik legfőbb érdeme, hogy a szerző sokoldalúan elemzi azokat az új vonásokat, amelyek Wittgenstein sajátos szubjektív idealizmusát jellemzik, és megpróbálja feltárni azokat az okokat, amelyek szükségessé tették a szubjektív idealizmus transzformálódását nyelvi alapon álló idealizmussá. Igen érdekesen indokolja meg, hogy miért vált a nyelv eszközből a filozófia központi tárgyává a neopozitivista filozófiában, és miért látszik alkalmasabbnak és korszerűbbnek a szubjektív idealizmus olyan válfaja, amely a világot nyelvi keretek közé foglalja. (Így pl. rámutat arra, hogy a nyelv jól meghatározható, tudományos eszközökkel vizsgálható fizikai jelenség, amely lehetőséget ad egzakt szemantikai vizsgálatra.)

Márkus elemzése azonban nemcsak filozófiatörténetileg ad újat, hanem néhány kérdésben, pl. a nyelv szerepét illetően a

dialektikus materializmus számára is figyelemreméltó gondolatokat ad. Külön kell szólni a bírálat módszeréről is. Márkus avatott tollal egyesíti a „kívülről" és „belülről" jövő bírálatot, egyaránt megmutatja, hogy milyen belső ellentmondások terhelik a Wittgenstein-féle koncepciót, és milyen érveket állíthat szembe a marxista filozófia a kérdések idealista megoldásával. Túlzott követelés lenne ebben az összefüggésben számonkérni, hogy a pozitív fejtegetések néhol vázlatosak, mert a munka terjedelme nem bírná el a marxista álláspontok részletes kifejtését. (Ismét más kérdés, hogy egy-két helyen a tanulmányban található pozitív kifejtésekben az a tény is tükröződik, hogy a marxista filozófia néhány ismeretelméleti problémája még további kibontásra, gazdagításra szorul. Ez érződik pl. a gyakorlat szerepéről szóló fejtegetéseknél.)

Az *Értekezés* még a filozófiában járatos olvasó számára is rendkívül nehéz olvasmány. Márkus a tanulmány megírása mellett arra is vállalkozott, hogy kommentárok segítségével megpróbálja — amennyire ez lehetséges — közelhozni a Wittgenstein-féle gondolatokat a mai olvasóhoz. Márkus ezt a munkát — amely igen alapos matematikai, logikai és logikatörténeti ismereteket követel — szintén sokoldalúan és én yegében eredményesen végezte el. Hadd említsük meg, hogy ennek a munkának nemcsak a közérthetőség szempontjából van nagy jelentősége, hanem világnézeti szerepe is van. A helyes kommentálás felszínre hozza a mű gondolatainak teljes tartalmát, és így lehetővé válik, hogy a Wittgenstein-féle gondolatok felületes bírálatát, amely részben a mű gondolatainak még nem értéséből ered — elkerüljük. (Csak egy példát erre: a mű első két gondolata így hangzik: „A világ mindaz, aminek esete fennáll. A világ tények, és nem dolgok összessége." Nyilvánvaló, hogy kellő kommentár nélkül ezek a gondolatok igen könnyen semmitmondónak tűnnek, félreértelmezhetők.)

A kommentárok értékét jelentősen emeli, hogy Márkus ezt a munkát nem szűkíti le a szigorúan vett értelmezésre, hanem széles kitekintést ad a neopozitivista irodalom más megoldásaira, illetve előzményeire, s így az olvasó összehasonlítási alapot kap, jobban megérti, hogy mi az új és mi a hagyományos Wittgenstein munkájában. Ugyanakkor meg kell említeni, hogy a kommentárok erényeik ellenére sem érik el teljesen kitűzött céljukat. Bár rendkívül nagy segítséget adnak a mű megértéséhez, még elolvasásuk után is elég sok magyarázatlan probléma marad még a filozófiában járatos olvasó számára is. Ennek oka az *Értekezés* homályossága mellett abban keresendő, hogy Márkus túl magasra emelte az olvasók számára szabott mércét, olyan matematikai logikai és főleg szemantikai ismereteket tételez fel olvasóitól, amelyekkel ma — sajnos — még a filozófus olvasók zöme sem rendelkezik. Egyes kommentároknál alig néhány mondat közbeiktatása, néhány fogalom megmagyarázása már sokat segíthetne.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Márkus e kisebb fogyatékosságok ellenére igen értékes munkát végzett a tanulmány és a kommentárok megírásával, sőt — amiről eddig nem tettünk említést — az *Értekezés* szívonalas lefordításával. Tanulmányának színvonala nemzetközi mértékkel mérve is jelentős, ezért helyes lenne, ha az Akadémia gondoskodnék a tanulmány idegen nyelven történő megjelentetéséről.

Ami a modern polgári filozófia jelentősebb műveinek kiadását illeti, a hasznos kezdeményezést további művek kiadásával kellene folytatni — hasonló színvonalú tanulmányok kíséretében. Ez a Szovjetunióban már évek óta sikeres gyakorlat, úgy gondolom, hogy szerényebb keretek között nálunk is megvalósítható lenne egy olyan sorozat kiadása, amely a modern polgári filozófia egyes jelentősebb alkotásait foglalná magában.

Földesi Tamás

Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról[1]

A könyv szerzője azt tűzte ki feladatául, hogy megismertesse az olvasót a mikrofizika néhány alapvető filozófiai kérdésével, felkeltve ezzel az érdeklődést korunk világnézeti harcának e fontos területe iránt. A könyv három nagy fejezetre tagozódik; az első (Régi és új atomizmus) a tulajdonképpeni téma történeti megalapozását szolgálja. Ebben röviden áttekinti az atomfogalom, illetve az atomizmus mint tudományos irányzat fejlődését a görög atomizmustól napjainkig. Az egyes korok atomszemléletéről adott kép — a könyv igényeihez mérten — megfelelő, de nem mindenütt érthetünk egyet a szerző értékelő, illetve kritikai megjegyzé-

[1] Kossuth, 1963. 202 o.

selvel. A teljesség igénye nélkül említünk néhány — véleményünk szerint — problematikus álláspontot.

Helytelennek tartjuk, hogy a szerző a korábbi atomszemléleteknek csak a negatívumait emeli ki, holott azok — elsősorban az újkori kémiai atomizmus — rendkívül nagy jelentőségűek a tudomány, az anyag megismerésének fejlődése szempontjából, és végeredményben például a kémiai atomok, ha nem is abszolút értelemben, de a maguk szintjén valóban elemi építő kövek. A mai fizika — a szerző véleményétől eltérően — éppen azt látszik igazolni, hogy a tehetetlenség, a tömeg az anyag minden fizikai megnyilvánulási formájának sajátja, és ezen még az sem változtat, hogy a tömeg például sebességfüggő. A szerző a Bohr-féle komplementaritási elvet egészében idealista elvnek minősíti, anélkül hogy a könyvben bárhol is megmondaná, hogy mi ennek az elvnek a fizikai tartalma, és ezt elhatárolná a hozzákapcsolt, valóban idealista filozófiai nézetektől. A komplementaritási elv ugyanis a Heisenberg-féle határozatlansági reláció interpretációjának fogható fel, és a mikrofolyamatoknak klasszikus paraméterekkel történő leírásával kapcsolatos nehézségekre, specialitásokra utal, vagyis e mozgásszintnek a klasszikus folyamatoktól való minőségi különbözőségét emeli ki. Az ilyen jellegű szemléleti egyoldalúság mellett itt-ott pontatlan fogalmazások is zavarják az olvasót. Így például a szerző arról beszél, hogy a természetben a mennyiség minőségbe csap át, jóllehet itt a mennyiségi *változások* minőségi *változásokba* való átcsapásáról van szó.

A második fejezet (Az atom kimeríthetetlensége) a lényegi mondanivaló tartalmi előkészítését célozza, és azokat a fizikai felfedezéseket tárgyalja, amelyek végeredményképpen a mai mikrofizikai anyagfelfogáshoz vezettek. Itt jó áttekintést ad az elektronok felfedezésétől az „antianyag" megismeréséig minden jelentős mozzanatról, sajnos azonban e mozzanatok értékelésében több helyen nem érthetünk egyet a szerzővel. Nem érthető például az az állítása, hogy az atom a részecskéi számát tekintve is kimeríthetetlen. (44. o.) Erről a ma ismert mintegy harminc elemi részecske alapján nem jogosult beszélni. Természetesen a világ valóban kimeríthetetlen a megismerés számára, de ez egyáltalán nem az atomi részecskék számának kimeríthetetlenségét jelenti, és főleg: ez a kimeríthetetlenség eddig még nincs igazolva. Az sem világos, hogy ha a fény tömege nem mechanikai természetű, hogyan fejt ki adott objektív vonatkozásban mechanikai nyomást, például a Lebegyev-kísérletben. Általában nem fogadható el egyes marxista szerzők azon törekvése, hogy harcolva a mechanisztikus szemlélet ellen, az anyag mechanikai tulajdonságait alacsonyrendűnek, nem lényegesnek, mellékesnek akarják feltüntetni, holott a szó fizikai értelmében, ha fejlődő, változó tartalommal is, a mechanikai jelleg általános és alapvető attributuma a fizikai világnak. Egyetértünk mindazzal, amit a szerző a részecske-hullám sajátság idealista, szubjektivista értelmezői ellen felhoz, szükségesnek látjuk azonban kihangsúlyozni, hogy bár a mikroobjektum hol mint korpuszkula, hol mint hullám jelenik meg a makroszkopikus kölcsönhatásban, helytelen lenne a lényegét egyszerűen e két klasszikus tulajdonság összegezésében látni. Ez esetben ugyanis a mikrofolyamatok leírásához nem lenne szükség sajátos kvantumfizikai paraméterekre.

A könyv tulajdonképpeni mondanivalóját a harmadik — legterjedelmesebb — fejezet tartalmazza (Materializmus és idealizmus harca a kvantummechanikában). Ebben a szerző, a célkitűzéseinek megfelelően, valóban végigtekinti a kvantummechanikával kapcsolatos főbb filozófiai kérdéseket. E fejezet egyik erőssége, hogy a problémákat megalapozó természettudományi mozzanatokat elég részletesen elemzi, hátránya viszont, hogy főleg csak a dialektikus materializmus általános tételei alapján cáfolja az idealista interpretációkat, és nem állít velük szembe konkrét materialista képet. Emellett ebben a fejezetben is található néhány vitatható állítás. Aligha lehet azt kijelenteni, hogy ma a legtöbb tudós véleménye szerint a mérőberendezés nem változtatja meg az elemi folyamatokat. A fizikusok többségének nézetei csupán abban térnek el, hogy ennek ellenére megismerhető-e a méréstől független állapot, vagy sem? A szerzőnek igaza van, amikor a matematika szerepének eltúlzása ellen harcol, és amikor a megismerésnek a matematikai leíráson túli mozzanatait is hangsúlyozza, a matematika szerepéről alkotott teljes kép kedvéért azonban meg kell mondani azt is, hogy például a mikrofizika törvényeit csakis a kísérleti tapasztalatok matematikai feldolgozása révén tudtuk megismerni, hogy a matematikának heurisztikus szerepe van a megismerésben, nem csak regisztráló.

Egy általános megjegyzést kell még tenni a harmadik fejezettel kapcsolatban. Tudományos értekezésben helyénvaló lehet, ha a szerző csupán a saját meggyőződését fejti ki, bizonyítja, és más megoldási lehetőségeket csak említ, vagy akár el is hanyagol. Népszerűsítő és főleg egy problémakör áttekintésére törekvő

munkában azonban ez helytelen, mert nem nyújt teljes képet. Ha valaki az itt tárgyalt könyv alapján alkotna magának képet a kvantumfizika interpretálásának mai helyzetéről, több szempontból is egyoldalú képet nyerne. Például úgy látná, hogy maradéktalanul eldöntött kérdés a kvantumstatisztika alapját képező sokaság problémája. Vagy azt hihetné, hogy a mai leghaladóbb, általánosan elfogadott materialista interpretálási tendencia a kvantumfizikában a De Broglie—Bohm—Vigier—Terleckij vonal, mert a szerző ezt az értelmezést aránytalanul nagy súllyal tárgyalja. Úgy véljük, egy ilyen jellegű könyvben egy kissé részletesebben kellett volna utalni az egyéb irányokra is (Fok, Blohincev stb.), melyeket a szerző csak néhány sorban említ.

Az elmondottak után megállapíthatjuk, hogy a könyvnek — az említett hibák mellett — erőssége a jó stílus, az olvasmányosság, a népszerű nyelvezet és a tartalmi gazdagság. Ha kissé egyoldalúan is, de valóban képet ad a mikrofizika filozófiai problematikájáról. Így összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a könyv a célkitűzéseknek az érdeklődés felkeltésére irányuló részét lényegében teljesítette, ami pedig a vizsgált terület megismertetését illeti, az kissé egyoldalúra és helyenként felületesre sikerült. Ha mi itt túlnyomórészt a könyv negatívumaival foglalkoztunk, ezt azért tettük, mert szeretnénk, ha a következő hasonló jellegű könyv, akár a Szabó Gábor, akár más tollából, maradéktalanul eleget tehetne feladatának.

Müller Antal

Saint-Simon válogatott írásai[1]

A Gondolat kiadó nagy adósságot törlesztett A. Bebel Charles Fourier-ról szóló műve és Saint-Simon válogatott írásai közreadásával. Az utópista szocialisták gondolatai közismerten nagy szerepet játszottak a marxizmus kialakulásában — magyarul még eddig mégsem jelent meg egyetlen művük sem. A legutóbb kiadott kötet a nagy gondolkodó valamennyi jelentős művét bemutatja, néhányat teljes terjedelmében is.

Saint-Simon a műveinek közvetlen gyakorlati szerepet szánt — írásai sokkal inkább javaslatok, tervek, felhívások a társadalmi problémák megoldására, mint tudományos alkotások. Ez a gyakorlati célzat teljesen meghatározza írásainak formáját, s részben tartalmát is. Társadalmi nézeteit, gondolatait nem fejtette ki rendszerezett formában — fontos tételei szétszórva találhatók meg egyes műveiben —, s ez megnehezíti tanulmányozásukat. De műveiből egy egységes társadalomfelfogás bontakozik ki, amelyben találhatók ugyan logikai ellentmondások, s mely az idők folyamán módosulásokon is ment keresztül, de alapelveit tekintve változatlan. Saját életéről így vall Saint-Simon: „Tanulmányozni az ember szellemi fejlődését, hogy azután közreműködhessek a civilizáció tökéletesítésében — ezt a célt tűztem ki magam elé." (231. o.) Ebben a tömör mondatban megtalálható társadalomszemléletének két lényeges vonása: a fejlődés, a társadalmi *haladás* gondolata — s ennek a folyamatnak alapvetően *idealista* értelmezése. E két gondolat — hogy az emberiség folyamatosan fejlődik, s hogy e fejlődésben az értelem, a megismerés fejlődése az elsődleges, a mozgató — végigvonul egész életművén. Harmadik jellemzője a *determinizmus* — a társadalmi fejlődést törvényszerű folyamatnak tartja. E három mozzanat szorosan összefonódik műveiben, egész rendszerében: az emberiség történelméről alkotott képe, a tudománnyal szemben támasztott követelményei, a javaslati, tervei, egész élete munkássága — mind ezt bizonyítja.

Gondolatainak, megfigyeléseinek gazdagságát, sokrétűségét egy szükségszerűen rövidre fogott ismertetésben lehetetlen akár csak megközelítően is érzékeltetni, ezért csak egy-két, a társadalomtudomány fejlődésében előre mutató gondolatát emeljük ki. Így pl. nagy jelentőséget tulajdonít a tudománynak, a tudósnak — bár idealista módon, így pl. arról ír, hogy a filozófia a legfontosabb tudomány, s az emberi társadalmat a filozófusnak arra vonatkozó nézetei szabályozzák, hogy milyenné váljék a világ. (185. o.) De leszögezi azt is, hogy az emberről szóló tudománynak pozitív jelleget kell adni: azaz a megfigyelésekre, ellenőrzött tényekre kell alapozni, nem pedig feltevésekre és elvont következtetésekre. (113. és 155. o.) Ő maga következetesen törekszik megvalósítani ezt a materialista elvet műveiben, s ennek eredményeként olyan nagyjelentőségű felismerésekig jut el, amelyek szöges ellentétben állnak idealista alaptételeivel,

[1] Claude-Henri de Saint-Simon válogatott írásai. Fordította Justus Pál; válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta Nyilas Vera. Gondolat, 1963. 405 o.

s lényegében a történelmi materializmus felé törik az utat. Elszigetelt megállapítások ezek műveiben, egyes társadalmi jelenségekkel kapcsolatban, de ez nem csökkenti történeti jelentőségüket.

Mindenekelőtt arról van szó, hogy látja a munkának, az anyagi termelésnek a szerepét a társadalomban. „Nem győzzük eléggé ismételni, hogy egyetlen hasznos emberi tevékenység van csupán, az, amelylyel az ember a dolgokra hat." (310. o.) Az embereket csakis fizikai szükségleteik és lelki szükségleteik kielégítése teheti boldoggá — s „a gazdagodás egyetlen eszköze a *termelés*" — hangoztatja Smith alapján. (287. o.) Még határozottabb ez a felismerés az iparral kapcsolatos fejtegetéseiben: „Az ipar — miután szabaddá vált a városokban — bámulatosan fellendült, és hamarosan átalakította a *társadalom* arculatát." (277. o.) Ez az átalakítás az osztályok, a feudális uralkodó osztály — s az „iparosok" gazdasági hatalmának megváltozásában mutatkozik meg, s az „iparos" politikai helyzetének megváltozását eredményezi. Az ipar, amely „mindenhová betört, mindent átalakított", hatalmasabb a kormánynál, s még a háborút is hatalmába kerítette: a pénzt, az ágyút, a lőport, az egyenruhát ő adja. „Nem a *hadseregen* múlik ma valamely ország katonai ereje, hanem az *iparon* . . . a mai *hadseregek* csupán alárendelt szerepet játszanak, fő tevékenységük az *ipar* termékeinek felhasználása." (284. o.) (Gondoljunk ezzel kapcsolatban arra, hogy mit ír Engels az Anti-Dühring második részének III. fejezetében a háború gazdasági előfeltételeiről!) Olyan gondolatok ezek, amelyekben a termelés, a gazdasági tényező szerepének elég határozott felismerése tükröződik.

Látja a tulajdon jelentőségét is, felismeri elsőbbségét, meghatározó szerepét a politikai felépítménnyel szemben: „Túlontúl nagy fontosságot tulajdonítunk a *kormányzati formának ;* úgy tűnik, mintha ebben merülne ki az egész *politika* . . . Semmi kétség abban, hogy a *parlamentáris kormányzati forma* a legelőnyösebb valamennyi között; ám mégis *forma* csupán, s a *tulajdon* intézménye a *tartalom ;* tehát éppen ez az intézmény a társadalom épületének valóságos alapja." (243—244. o.)

Saint-Simon a korabeli társadalom *válságán* akar segíteni, ezért e lényeges felismerése után felteszi a kérdést: a tulajdon milyen formája a legelőnyösebb az egész társadalom számára. Válasza két szempontból is jellemző. Először: Saint-Simon fel sem veti a magántulajdon megszüntetését, a társadalmi tulajdon gondolatát, sem a szóbanforgó műben (Az iparral . . .), sem egyebütt. Ő a földtulajdonnal kapcsolatos feudális megkötöttségek ellen emel szót, s olyan tulajdonjogot akar, amely az ipar, az „iparosok" számára a legkedvezőbb. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés: Lehet-e mai értelemben szocialistának nevezni Saint-Simont? Rendszere nem szocialista, de nem is csupán a polgárság osztályérdekeinek kifejezője. Ez a vélekedés szimplifikálás lenne, hiszen Saint-Simon az „iparosok" osztályához sorolja a dolgozó népet, a proletariátust és a mezőgazdaságban dolgozókat is — s a hangsúlyt a *dolgozókra* helyezi. S ez már több, mint egyszerűen polgári álláspont — Engels az *Anti-Dühring*ben úgy értékelte Saint-Simont, hogy nála a polgári irányzat a proletárirányzat *mellett* érvényesült. Másodszor pedig az a jellemző a válaszában, hogy a tulajdon legelőnyösebb formáját a törvényhozás révén szeretné megvalósítani, azaz békés, legális úton — a közvéleménynek kell kényszerítenie a törvényhozókat, hogy a tulajdonjogot szabályozó törvényt módosítsák. E törvény alaptörvény, de megváltoztatható, mert „maga is egy nála magasabbrendű és egyetemesebb törvénytől függ, attól a természeti törvénytől, amelynek értelmében az emberi szellem szakadatlanul fejlődik; minden *politikai társadalom* ebből a törvényből meríti azt a jogát, hogy módosítsa és tökéletesítse intézményeit . . ." (248. o.) E gondolatmenet, melyben az idealizmus, a determinizmus s a dialektika elemei oly szorosan fonódnak össze, elárulja Saint-Simon utópizmusát, melynek végső oka a kora társadalmának osztályszerkezetében keresendő.

Az osztály, az osztályharc fogalma nagyon lényeges eleme Saint-Simon társadalomelméletének, egyúttal azonban nagyon problematikus, ellentmondó eleme is. Az ókori egyiptomi társadalomban két osztályt különböztet meg, a gazdagok (papok) és a hívők osztályát. A rabszolgatartó társadalom osztályairól csupán egy figyelemreméltó megállapítása van: néhány százezer ember közül csak néhány ezer szabad. Jól látja a feudalizmus osztálylényegét, de az osztályok eredetét helytelenül képzeli el: „A *frankok* a *gallok* legyőzése után kinyilatkoztatták, hogy *Gallia* földje, valamint a *gallok* munkájának minden gyümölcse — az ő tulajdonuk." (247. o.) Nagy figyelmet szentel a polgárság középkori fejlődésének, politikai emelkedését döntően anyagi tényezőkre vezeti vissza: az „iparosok" a munkásságuk révén nagyobb vagyont gyűjtöttek, mint a nemesek, úgy hogy a politikai erők gazdát cseréltek, s lehetetlenné vált, hogy a „közügyek irányítása" továbbra is a papság és a

nemesség kezében maradjon. (326. o.) Ez szükségszerűen elvezetett az 1789-es forradalomhoz, melyről egyhelyütt azt mondja, hogy XIV. Lajos okozta, másutt pedig a „közbenső osztály" művének tünteti fel (közbenső osztálynak a polgárságot nevezi — ide sorolja a többi között a jogászokat, akiknek különösen nagy társadalmi szerepet tulajdonít). De ennek az osztálynak a tevékenységével magyarázza azt is, hogy a forradalom befejezetlen, nem oldott meg minden problémát. 1802-ben írt leveleiben a forradalom lényegét a nemesség, a polgárság és a vagyontalanok közötti harcban jelöli meg, s az osztályharcot úgy tekinti, mint a tulajdonosok és a tulajdonnélküliek közötti szükségszerű és szakadatlan harcot. (51. o.) Ennek oka, hogy az „élet elsődleges szükségletei a legparancsolóbbak; a nem tulajdonosok pedig csak fogyatékosan elégíthetik ki e szükségleteket". (69. o.) Annál figyelemre méltóbb e gondolat itt, mert később már nem tekinti önálló osztálynak a tulajdonnélkülieket.

Saint-Simon osztályelméletének fő gyengéje, hogy nem látja az osztálytagozódás reális alapját, ha itt-ott még olyan határozottan sejti is. Ezért, s a forradalom utáni sajátos problémák miatt különböztet meg „naplopókat". és „iparosokat". Az előbbiek kezében van a hatalom — s a feladatot abban látja, hogy az „iparosok" váljanak a hatalom birtokosaivá. Ez a közvélemény, a törvényhozás révén fog megvalósulni.

De helytelen képet adnának gondolatairól, ha itt megállnánk. Mint a fentiekből kitűnik, látja, hogy az „iparosok osztálya" nem homogén, s hogy a társadalom többségét a nincstelenek, a nem-tulajdonosok alkotják. S utolsó írásainak leglényegesebb mondanivalója: az embereknek úgy kell megszervezniük társadalmukat, hogy a lehető legelőnyösebb legyen a nagy többség számára, vagyis azt a célt kell maguk elé tűzniök, hogy a *lehető leggyorsabban és legteljesebben megjavítsák a legnagyobb lélekszámú és legszegényebb osztály szellemi és anyagi életkörülményeit.* Ennek az elérése csak egy módon lehetséges: az igazi keresztény erkölcs megvalósításával, vagyis azt kell elérni, hogy *az emberek testvéreknek tekintsék egymást.* Egyetlen eszközt ismer el: a békés meggyőzést. A forradalom csak rombolni képes — s „a politikai viszonyok megjavítása során sokkal hatékonyabb tényező a közjó iránti szenvedélyes lelkesedés, mint azoknak az osztályoknak az önzése, amelyek számára a szóban forgó változások a legfőbb hasznot jelentik". (339—340. o.) Hogy Saint-Simon miért az emberbarátoktól, s nem az érdekelt osztályok történelmi akciójától várja a politikai viszonyok megjavítását, a legszegényebb és legnagyobb osztály felemelését — annak okait Marx és Engels tárták fel *A Kommunista Párt kiáltványában.*

Ha a jövőbe vezető utat nem is láthatta Saint-Simon, a jövő társadalmáról zseniális megsejtései vannak. Ebben a társadalomban mindenki dolgozni fog (Egy genfi lakos levelei . . .), s egészen más politikai rendszer veszi át a régi helyét, a kormányzásra nem lesz többé szükség — s az emberek erőfeszítései nem egymás ellen irányulnak stb. (A szervező.)

A fentiek elnagyoltan, szegényesen ismertetik Saint-Simon tanítását, s mindenekelőtt egyoldalúan, de talán sikerült érzékeltetniök: Saint-Simon materialista gondolatainak és társadalmi állásfoglalásának, „pártosságának" nagy szerepe volt a társadalomtudomány és a szocializmus fejlődésében.

*

A válogatás, a jegyzetek és az előszó Nyilas Vera munkája. A válogatás jó — bár kisebb hibák itt is előfordulnak — pl. az előszó a 21—22. oldalán *idézi* Saint-Simon egyik fontos gondolatát, amely azonban a kötetből kimaradt. — A jegyzetek nem kielégítőek — nem tüntetik fel, mely művet közöl a kötet teljes terjedelemben s melyet csak részleteiben, következésképpen azt sem tudjuk meg belőlük, hogy a közölt részek a műben hol helyezkednek el, s mit tartalmaznak a nem közölt részek. — Az előszó Volgin „Saint-Simon és a saint-simonizmus" (Moszkva, 1961) c. könyvéből számos részt szinte szó szerint átvesz, hivatkozás nélkül — pl. a 7. oldalon, a 20. oldal szinte egészében Volgintól való stb. Nyilas Vera hangsúlyozza, hogy „csak saját művei alapján lehet és kell megismernünk Saint-Simont" (5. o.) — de előszava nyilvánvalóan nem e művek gondos tanulmányozásának eredménye. Mert pl. a 14. oldalon olyan gondolatot tulajdonít Saint-Simonnak, amely a jelzett műben nincsen meg, de szó szerint olvasható Volginnál. — A 19. oldalon megtudjuk, hogy Saint-Simon „organikus" és „kritikus" korszakokat különböztetett meg — a kötetben szereplő művekben ennek nyoma sincs, Saint-Simon egyes történelmi korok válságairól beszél. A tévedést egyszer már leleplezték: „Saint-Simon *soha* és *sehol* nem állította szembe az organikus történeti időszakokat a kritikusokkal. Grün úr ezt kereken hazudja. Csak *Bazard* csinálta ezt a felosztást." (Marx-Engels: A német ideológia, 3. köt. Bp. 501. o.) Tévesek az előszónak a madridi csatornával kapcsolatos megállapításai is

(vö. uo. 492. o., továbbá Saint-Simon „Életem története", az ismertetett kötet 32. o.) Az előszó két helyen is olyan lekicsinylően beszél a saint-simonista iskola tagjairól, mintha mást sem műveltek volna, mint hogy eltorzították mesterük tanítását. A valóság az, hogy az iskola az 1830-as évek elejéig pozitív szerepet játszott, s önálló jelentősége van a szocializmus történetében.

Szabó Imre

Sz. M. Eisenstein: A filmrendezés művészete[1]

Eisensteinről mindig is tudtuk, hogy korunk egyik legnagyobb alkotóművésze. Aki látta a Patyomkin csatahajót vagy a Rettenetes Ivánt, sohasem felejti el a monumentális nagyvonalúsággal, elragadó pátosszal megalkotott képsorokat, amelyek példátlan változatosságukban is tökéletes, szerves egységbe forrtak össze. Ha valaki, ő igazán elmondhatja magáról, hogy „semmiből új világot teremtett", hiszen nemcsak egyik művésze, hanem egyenesen egyik megteremtője volt a film művészetének. S mindenképpen az első volt, aki az akkor még gyermekcipőben járó, módszereiben bizonytalan új művészeti ágból egyszerre *szocialista művészetet* teremtett. Valóban bámulatos teljesítmény, hogy valaki 1925-ben, kezdetleges technikai körülmények közt, szinte előzmény nélkül olyan alkotást hozzon létre, mint a Patyomkin csatahajó, mely az azóta eltelt csaknem negyven év alatt semmit sem veszített művészi erejéből, s ma is olyan frissen, megrázóan, sőt agitatívan hat, mint azelőtt.

Mindig tanulságos jelentős alkotóművészek vallomásait olvasni, hiszen ők, akik maguk élték át az alkotás minden izgalmát, sokszor igen sokat tudnak megértetni egy kor művészi problémáiból. Eisenstein tanulmányai a szokásos „vallomásoknál" is többet nyújtanak. Ha eddig is tudtuk, hogy nagy alkotó, most arról is meggyőződhettünk, hogy tudatos művész, sőt széles látókörű, bátor gondolkodó, akit a marxista esztétika legjobb, legeredetibb képviselői között kell számon tartanunk.

Esztétikáját két alapvető mozzanat határozza meg. Az egyik az, hogy Eisenstein a művészetet sohasem öncélúnak, hanem mindig eszköznek tekinti a valóság átalakítására. „A földgolyó valamennyi lakója közül — írja — nekünk, egyedül csak nekünk jutott osztályrészül az a nagy boldogság, hogy lépésről lépésre reálisan átéljük a világ társadalmi fejlődésének minden mozzanatát. Mi több: kollektíven, mint aktív tanúk élhettük át az emberi történelem leghatalmasabb átalakulásának pillanatait. A történelmi pillananak ez az átélése roppant patetikus, s azt a vágyat ébreszti, hogy eggyéolvadjunk ezzel a folyamattal, egyek legyünk fejlődésével, és kollektíven vegyünk részt benne." (253—254. o.)

Eisenstein nem rejti el szégyenlősen, bonyolult körmondatok mögé a művészetnek ezt a lelkesítő, mozgósító, összefogó, agitatív célját, hanem vállalja és szolgálja. Ezért a művészet az ő számára sohasem hallott másolata az életnek, nem „lezárt folyamat ábrázolt eredményeit közli" a nézővel, hanem „bevonja őt a folyamat menetébe".

Eisenstein esztétikájának másik alapvető eleme azoknak a módszereknek a keresése, amelyekkel ez a mondanivaló megjeleníthető.

Minden olyan esztétikában, amelyet alkotóművészek teremtenek meg, szükségszerűen központi szerepet tölt be a módszer kérdése. A tartalom, a mondanivaló a művész számára — mint Eisenstein mondja — a priori adott, s ha saját műveiről van szó, ő is inkább kijelent, mint elemez, hogy azután rátérhessen a kompozíció, a művészi nyelv problémáira. Az értetlenek ebből könnyen olvasnak ki formalizmust, s megvádolták vele Eisensteint is. Holott világos, hogy a művész számára a megformálás problémái speciális szemszögből és különös élességgel jelentkeznek. Eisenstein az írásaiban arra törekszik, hogy elméletileg is összefoglalja művészi módszerét. Különösen sokat foglalkozik azzal, hogy a művészi mondanivalót hogyan lehet minél nagyobb erővel, minél intenzívebben, minél egységesebben megfogalmazni.

Nézzünk néhány példát.

A montázs Eisenstein számára a filmművészetnek, sőt voltaképpen az egész művészetnek egyik központi kategóriája. Csakhamar fel kell azonban ismernünk, hogy ez a fogalom nála sokkal szélesebb értelmezést kap, mint ahogy a hétköznapi „szakmai" film-nyelvben használják. Montázs minden, ami hasonlítással, kapcsolattal, vonatkoztatással, szembeállítással jellemez. S ezt az elvet a legkülönbözőbb

[1] Válogatott tanulmányok. Gondolat, 1963. 337 o.

művészi formákban találja meg az egyszerű hasonlattól a költeményig, a képírástól Leonardo festészetéig, Shakespeare színműveitől Dickens regényeiig. A montázsszerű felépítés — szemben az „informatív közléssel" — éppen az ellentétesség, a szembeállítás, a konfliktus segítségével emocionális, érzelmi töltést kap, s állásfoglalásra késztet.

Mai esztétikai gondolkodásunk számára nyilvánvaló, hogy a montázs valójában csak egyfajta megjelenési formája a valóság sajátosan művészi tükrözésének. Eisenstein tehát egyoldalúvá válik, amikor a montázst és a művészi tükrözési módot szinte egyértelműen egymásba „montírozza". De nem kétséges, hogy ott jár a probléma legmélyénél, s értékesen járul hozzá a megoldásához.

Érdekesek azok a fejtegetései is, amelyekben a műalkotás szerves egységével foglalkozik. Rendkívüli tudatossággal tárgyalja ennek egyik fontos *formai* oldalát: az arány problémáját, azt a kérdést tehát, amelynek marxista szellemű megvilágítása még adósságaink közé tartozik. Eisenstein központi jelentőséget tulajdonít annak az aránynak, amely a görögök óta olyan sok nagy európai alkotó (pl. Leonardo, Corbusier, Bartók) életművében játszott fontos szerepet: az aranymetszésnek (amelyben a kisebb rész úgy aránylik a nagyobbhoz, mint a nagyobb az egészhez). Már maga az a tényszerű adat is rendkívül érdekes, hogy a Patyomkin csatahajónak minden részletét az aranymetszet alapján szerkesztette meg. Eisenstein azonban arra is rámutat, hogy ebben nem szabad misztikumot keresnünk: az aranymetszet szerinte az organikus növekedés aránya, benne egyesülnek a részek a legszervesebben, kitűnően alkalmas tehát arra hogy a szenvedély és a pátosz kiteljesítését, szolgálja. „A Patyomkin — írja —, amelyet tapasztalatunk szerint organikus felépítése tett híressé, teljesen az aranymetszés szabályai szerint épül fel.

Eisenstein szerkesztői tudatossága, pontos arányérzéke azok számára is példa lehet, akik talán vitatják az aranymetszésnek ezt a köznapi jelentőségét. Úgy gondolom, azon a felfogáson mindenképpen túl vagyunk már, amely eleve formalizmusnak ítél minden olyan törekvést, amely a gondolkodás és a műalkotás *felépítésének* logikáját (a tartalom elsődlegességének hangsúlyozása mellett) a matematika eszközeivel *is* meg akarja közelíteni. Eisensteintől nem idegen ez a logikát a matematikával összekapcsoló szemlélet (a montázs hatását például az egyes összetevők szorzata és nem összegeként jellemzi), s vitathatatlan, hogy sohasem öncélúan, hanem a művészi tartalom érdekében.

A könyv olyan gondolatokkal van teli, amelyeket érdemes továbbgondolnunk, a nagy filmrendező írásos hagyatékának egyik legvonzóbb oldala éppen a gondolatgazdagság és a gondolat felébredésére való készség. S ez arra is figyelmeztet, hogy a marxista esztétika hagyományait kutatva a eddiginél jobban vegyük figyelembe a kommunista művészek esztétikai műveit. Eisenstein a legnagyobbak közül való és mert művészi pályáját a dogmatizmus csaknem kettétörte (1929 után csak két filmet fejezett be), annál inkább megérdemli, hogy esztétikai életművét is az őt megillető helyen tartsuk számon.

Vitányi Iván

A pszichikum természetéről[1]

A szerző az alkotó gondolkodás pszichológiájának kísérleti elemzését és a kísérleti adatok elméleti feldolgozását tűzi ki célul. Megállapítja, hogy a gondolkodás pszichológiájával kapcsolatos elméleti nehézségek szorosan összkapcsolódnak a pszichológia általánosabb problémáinak megválaszolatlanságával. Ezek között legfontosabb a pszichológiai kutatás tárgyának kérdése. Ennek megválaszolása szaktudományos, de ugynekkor filozófiai feladat is, hiszen a pszichikum lényegének értelmezése egyben állásfoglalás a materializmus és idealizmus harcában is.

A pszichikumnak mint egésznek vizsgálata tehát minden esetben feltételez, megkövetel egy meghatározott világnézeti, filozófiai álláspontot, s ez azután kihatással van a szaktudományos eredmények elérésére is. Ponomarjov ennek fontossága tudatában bevezetőül rámutat arra, hogy a pszichikum lényegének, természetének felfogása a marxista filozófián belül sem tekinthető mindenben kielégítőnek. Éppen ezért szükségesnek tart egy olyan elméleti analízist, amely — az egyes, konkrét törvényszerűségek vizsgálata előtt — a pszichikum általános, filozófia vonatkozá-

[1] Я. А. Пономарев: Психология творческого мышления. Izd. Ak. Ped. Nauk RSZFSZR, Moszkva, 1960. 351 o.

sait tárja fel. Könyve első részében tehát a pszichikum lényegének filozófiai szempontból jelentős oldalait elemzi, és a jelen kritikai ismertetés is csak ennek a résznek tárgyalására szorítkozik.

Ponomarjov az adott könyv keretei között nem tartja feladatának a „lelki szubsztanciából" kiinduló pszichológiai idealizmus közvetlen bírálatát, hanem csak a dialektikus materializmus eddig még megoldatlan problémáival foglalkozik. Csatlakozik a marxista filozófusok között folyó lét-tudat vitához. Ebben két felfogás körvonalazódott, mindkettő bizonyos mértékig túlzó álláspontot foglalt el. Az egyik, az elterjedtebb, eltúlozza a pszichikum visszatükröző funkcióját, a pszichikai jelenségeket mint az objektív, anyagi világ ideális, szubjektív visszatükrözését mutatja be. A másik a pszichikumot az idegtevékenységre vezeti vissza, túlhangsúlyozza a pszichikai jelenségek szabályozó funkcióját, tagadja a szubjektív, érzéki kép formájában való visszatükrözést. Amíg az első pozíció félredobja a regulatív funkciót, addig a második a pszichikus kép formájában történő visszatükröző funkciót veti el. Azok, akik a pszichikumot kizárólag az idegtevékenységre vezetik vissza — mondja Ponomarjov —, elvetik a pszichikai jelenségeknek azt a kétségtelenül meglevő körét, amely a pszichikus képpel függ össze. Végső soron egyik nézet képviselői sem járnak helyes úton. Ami az első felfogást illeti, az érzéki, szubjektív kép jelentőségének eltúlzása a pszichikum hamis szubsztancializálásához vezethet, a másik egyoldalúság pedig fiziológiai idealizmushoz. Tagadhatatlan, hogy mindkét nézet tartalmaz valamilyen racionális magot: egyrészt a fiziológiai folyamatok nélkül elképzelt pszichikum már „lelki szubsztancia", másrészt pedig a szubjektív, érzéki képek pszichikai valósága mindenki által tapasztalható tény. A két nézet közül egyik sem tudja megmutatni a pszichikum két alapvető — a visszatükröző és regulatív — funkciója közötti összefüggést, hanem csak többé-kevésbé hűen leírja valamelyiket, a két felfogás mindegyike csak a pszichikai jelenségek leírására, nem pedig értelmezésére vállalkozik; a pszichológia eddig nem volt más, mint a jelenségek leírása. Jelenségek szerint azonban nem lehet egy tudomány tárgyát meghatározni — fejti ki a szerző. A pszichológia fejlődése során felhalmozott kísérleti anyag ma már lehetővé teszi, hogy a leíró jellegű pszichológia átalakuljon értelmezővé.

Ezek szerint tehát a pszichikumot, a pszichológia tárgyát nem a jelenségek, hanem csak az anyagi valóság valamilyen kölcsönhatásformája, mozgásformája alapján lehet és kell is meghatározni. Erre már Engels is rámutatott, és fel is vázolta ezt az egyetlen tudományos pozíciót. Engels a pszichikumot a sajátosan organizált anyagi valóság minőségileg önálló kölcsönhatásformájának tekinti. A pszichikum kialakulása és természete csak — egy, a későbbiekben konkréten meghatározott — anyagi kölcsönhatásból értelmezhető.

Igy a pszichikum a világ anyagi egységébe beilleszthető. Ahhoz azonban, hogy ennek az anyagi kölcsönhatásnak a sajátosságait fel tudjuk tárni, ismerni kell az általános szerkezetét. Az egész anyagi világ — folytatja Ponomarjov — egy kölcsönhatási rendszer, egy egész, amelynek minden oldala, meghatározása szoros összefüggésben van más oldalakkal, meghatározásokkal. Benne — jelen ismereteink szerint — három, fő mozgásforma, minőségileg önálló kölcsönhatásforma különül el: a fizikai, az organikus és a társadalmi, amelyeken belül több alosztály lehetséges. Minden egyes konkrét kölcsönhatásnak van egy általános szerkezete (pl. a kölcsönhatási rendszernek és komponenseinek, a kölcsönhatás formájának, folyamatának és eredményének, dinamikus és statikus struktúrájának stb. összessége), de a speciális sajátosságai mindig attól függnek, hogy milyen formára tesz szert; mely feltételek, törvényszerűségek koordinálják a megvalósulását stb. Kölcsönhatásba lépő komponenseknek kialakulhatnak egészen új sajátosságaik, amelyek csak ebben a kölcsönhatásban jellemzik őket.

Ponomarjov e kölcsönhatáselmélet segítségével magyarázatot próbál adni a pszichikum problémájával, elsősorban a pszichológia tárgya meghatározásával kapcsolatos nehézségekre. A pszichológia tárgya tehát egy sajátos anyagi mozgásforma, nem pedig a pszichikai jelenségek. A pszichikum, valamint a pszichikai jelenségek csak eredményei ennek a kölcsönhatásnak, amelynek komponensei a szubjektum és az objektum. A pszichikum természete tehát csak a szubjektum és objektum kölcsönhatásából érthető meg, benne a meghatározó szerepet az objektum játssza. Világossá válik tehát, hogy az eddigi megoldási kísérletek azért voltak sikertelenek, azért nem adhattak adekvát képet a pszichikumról, mert a pszichikumot eredményező kölcsönhatás helyett mindegyikük csak e kölcsönhatás izoláltan megragadott komponensét vizsgálta. A pszichikum — folytatja Ponomarjov — nem a fiziológia törvényszerűségei szerint épül fel, de nem is azonosítható az ideális, pszichikai képek összességével, mivel a szubjektum és objektum kölcsönhatásának eredménye.

Az ember, vagy bármilyen más, pszichikummal rendelkező organizmus a környezettel tisztán mechanikai vagy tisztán kémiai stb. kölcsönhatásba is lép. A kölcsönhatásnak ezek a módjai azonban nem különböztetik meg a pszichikummal bíró organizmust a fizika, kémia stb. tárgyaitól, tehát nem specifikusak az organizmus számára. Az organizmus számára specifikus az a kölcsönhatás, amelyben éppen szubjektumként lép fel, ez pedig a környezettel való pszichikai kölcsönhatás. Ponomarjov itt a pszichikai terminus jelentését kiszélesíti: beleérti a szokásos jelentését és azt is, amit a tevékenység, viselkedés, gyakorlat stb. terminussal szoktak jelölni. Szubjektumon pedig olyan élő organizmust ért, amely a környezettel éppen pszichikai kölcsönhatás megvalósítására képes. Összegezve tehát: pszichikai kölcsönhatás csak objektum és szubjektum kölcsönhatásában alakulhat ki, pszichikai kölcsönhatás nem valósulhat meg szubjektum nélkül. De szubjektum és pszichikum nem azonosak. Egyrészt azért nem, mert a szubjektum az organizmus egészben, biológiai, fiziológiai funkcióit is beleértve, másrészt azért sem, mert a pszichikum a szubjektumnak csak sajátossága, amelynek a szubjektum általában vett tevékenysége szabályozásában, a belső és a külső környezet állapotáról szerzett információk összegyűjtésében, átdolgozásában stb. van szerepe.

A továbbiakban az objektum és szubjektum pszichikai kölcsönhatásának konkrét jellegére mutat rá a szerző. Ezt a kölcsönhatást a szignalizáció törvényszerűségei teszik pszichikaivá, specifikuma tehát a szignális jelleg. Az objektum és szubjektum közötti pszichikai kölcsönhatás minden esetben a jelviselkedésen alapuló kapcsolat. Általában minden jel információs és regulatív funkcióval rendelkezik, s átadásakor az anyagmozgás egyik formájából a másikba alakul át, azaz megváltozik a hordozója, pl. egy gondolkodó gépnél. Ahhoz azonban, hogy objektum és szubjektum szignális kapcsolatát elkülöníthessük, más, szintén jeleken alapuló kapcsolatoktól, és hogy konkrét ismertetőjegyeit feltárhassuk, a jel pszichológiai jelentését kell tisztázni. A konkrét kifejtésekben Ponomarjov felhasználja V. Sz. Tyuhtyin eredményeit a jel pszichológiai vonatkozásairól. A jel sajátos formája mutatkozik meg pszichikai kapcsolatoknál, ez pedig — húzza alá a szerző — a *kép*. A pszichikai kölcsönhatás alapvető ismertetőjegye a szubjektum oldaláról a kép. A képnél is az anyagmozgás egyik formájának a másikba való átmenetéről van szó. A képnek a pszichikai kölcsönhatásban kettős funkciója van, egy visszatükröző és egy regulatív. Ezek mellett azonban a kép igen lényegesen elkülönül a szokásos jeltől, elsősorban kialakulását tekintve. A kép kialakulása csak az objektum és szubjektum kölcsönhatásából válik érthetővé. Az organizmus viselkedésének, lényeges életfunkcióinak fejlődése során eljut a filogenezisben olyan szintre, amelyen az alapvető életfunkciók vonatkozásában az organizmus aktivitása lép előtérbe. Ez a leglényegesebb momentuma a szokásos jel képpé való átalakulásának. A kép tehát a szubjektum, az organizmus összegezett tevékenységének eredménye, egyaránt megvan a visszatükröző és a regulatív funkciója, hiszen a szubjektum a képben tükrözi a tárgyakat, a helyzeteket, és a képpel orientálódik is az anyagi világban.

A pszichikum Ponamarjov felfogásában nem szubsztancia, nem tárgy, hanem egy sajátos mozgásforma eredménye. Ennek a kölcsönhatási rendszernek komponensei az objektum és a szubjektum. A pszichikum ebben a kölcsönhatásban alakul ki, és legjellemzőbb sajátossága a képiség. Nem elég azonban csak erre rámutatni, hanem fel kell tárni a pszichikum térbeli, anyagi struktúráját, azaz meg kell világítani azt, hogy a pszichikum hogyan épül fel az agyban lejátszódó folyamatokból. Ezáltal válik érthetővé az, hogy a pszichikum az agy funkciója. Az első kérdés, amely itt felmerül az, hogy mi a kapcsolat a fiziológiai és pszichikai folyamatok között. Analógiához kell folyamodni: fiziológiai reakciók viszonylag egyszerű fizikai-kémiai folyamatokból tevődnek össze. A fiziológiai folyamat azonban azért jelent már más mozgásformát, mert a fiziológiai kölcsönhatásban a fizikai-kémiai folyamatok egy sajátos struktúrát, szerkezetet alkotnak, és ezt a struktúrát mint egészet illeti meg a fiziológiai jelző. Hasonlóképpen van a pszichológiai reakcióknál is. „A pszichikai — írja Ponomarjov — ... fiziológiaihoz hasonlóan a viszonylag egyszerű, szigorúan meghatározott egymásutánban lefolyó fiziológiai reakciók összességeként lép fel. Minden egyes fiziológiai reakció fiziológiai törvényekre felel, de ezen reakciók komplexumán belül szigorúan meghatározott a sorrend, azaz a reakciók struktúrája (rendszere) a pszichológia törvénye szerint épül fel." (86—87. o.) Vannak tehát viszonylag önálló pszichikai törvények, folyamatok, amelyek azonban mindig az elemibb fiziológiaiakra támaszkodnak, hiszen ezekből alakultak ki, egymásutánjuknak az agyban való rögződése által. Ez a rögződés kialakít az agyban bizonyos önállóan funkcionáló egységeket, az ún. funkcionális agyi szerveket, amelyeknek az organizmus

fejlődésében történetileg kialakuló pszichikai funkciók és képességek felelnek meg. A funkcionális agyi szervek a reflexek stb. egy egységes egészbe való összekapcsolódásának eredményei, egy-egy ilyen szervnek már sajátos a működése is. A Leontyev által kísérletileg kimutatott funkcionális agyi szervek vizsgálata azonban még nem jelentené a pszichikum materialista struktúrájának vizsgálatát. A pszichikum hordozója ugyanis nem egy-egy ilyen szerv, hanem a közöttük kialakuló kölcsönviszony, a a szerkezet, a folyamatoknak az az egymásutánja, amely csak a szubjektum és objektum kölcsönhatása során jöhet létre. Tehát pszichikum anyagi struktúrája nem az agy elszigetelt tevékenységének eredménye, hanem a szubjektum és objektum kölcsönhatása eredményének rögződése, és minden esetben az adott kölcsönhatás konkrét feltételeitől függ.

Ez a felfogás lehetővé teszi Ponomarjov számára, hogy a pszichikum két alapvető, azaz a regulatív és a visszatükröző funkciója között összefüggést keresve, viszonyuk problémájára választ tudjon adni. Nála a kérdés a szubjektív pszichikai kép és a materiális struktúra kapcsolatában nyer konkrét megfogalmazást. Az ideális kép pszichikus folyamatok eredménye, amely folyamatok a pszichikum materiális struktúrájában zajlanak le, tehát „... a pszichikumnak ideális képként és térbeli anyagi struktúraként való megjelenése közvetlen kapcsolatban van egymással. Ha nemcsak a végső eredményt tanulmányozzuk, hanem az alapját képező folyamatot is, akkor a kép sajátossága alapján — meghatározott értelemben — ítéletet mondhatunk a pszichikum materiális struktúrájának sajátosságairól." (78—79. o.) Bizonyos összefüggésben a kép és az anyagi struktúra viszonya lehet a domináló.

Ezzel kapcsolatban a következőket jegyeznénk meg: Pszichikus kép és anyagi struktúra lényegesen különböznek egymástól — s az, hogy milyen a viszonyuk, egyáltalán nem magától értetődő. A különbségük a következő: a kialakult szubjektív, ideális kép a tárgy képe, a tárgy sajátosságait adja vissza. Az a tény, amely pl. egy asztal négygyszögletességéről vagy általában geometriai alakjáról kialakul a szubjektumban, hasonlít az asztal alakjára: az asztal által az agyban létrehozott strukturális és funkcionális változások azonban nem hasonlítanak a tárgyra, konkréten az asztal formájára. A pszichikum materiális struktúrája sem hasonlít a tárgyakra, nem hasonlít arra a szituációra, amelyet a szubjektum tükröz és amelyre orientálódik. Tehát a pszichikum anyagi struktúrájának elemzéséből a képiségre vonatkozóan — jelen ismereteink szerint — nem szerezhetünk teljes információt.

Ennek az igen lényeges különbségnek kellett volna megadni a magyarázatát, mert anélkül a kép a pszichikum ontológiai ismérve marad, így pedig Ponomarjov felfogása bizonyos értelemben súrolja az általa bírált álláspontok egyikét, azt, amely a kép és objektum ismeretelméleti vonatkozásban viszonylag jogosult ellentétét ontológiai síkra ülteti át.

Meg kell jegyeznünk: Ponomarjov a konkrét kifejtéseiben mindig hangsúlyozza, hogy a pszichikum lényegét nem szabad csak a szubjektív, ideális kép vonatkozásában keresni, mert ez vezette az idealista pszichológiát is a „lélek" hamis szubsztancializálásához. Az ideális — folytatja a szerző — a visszatükrözésnek az eredménye, nem tárgy, nem szubsztancia, hanem absztrakció (45. o.), sajátos viszony a tárgy és a visszatükrözés eredménye között. Ezért értelmetlen az idealista pszichológia törekvése a pszichikum és anyagi valóság abszolút szembeállítására. Itt ellentétről tulajdonképpen nincs is szó, itt csak ellentétként értelmezték az objektum és kép sajátos viszonyát. Ponomarjov kiemeli, hogy amikor az érzéki kép és az eredeti forma hasonlóságáról beszélünk, akkor a hasonlóság kialakulásának a módjától absztrahálnunk kell. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a mód átalakulna nem-materiális szubsztanciává. A pszichikum az anyagi világ része, az anyagi világ egyetemes összefüggésének láncszeme, beletartozik az egységes anyagi világba, de — s a mechanikus felfogás pontosan ezt nem látja — minőségileg önálló mozgásformát alkot, van egy viszonylagos önállósága a többi mozgásformához képest, vannak speciális törvényszerűségei. Természetesen ezeket a törvényszerűségeket a pszichikum minden fejlődési fokára vonatkozóan konkréten kell vizsgálni. Így pl. az emberi pszichikum minőségileg új fokot jelent az állatival szemben, az ember ugyanis nemcsak alkalmazkodik környezetéhez, hanem aktívan át is alakítja. S ez a tevékenység rányomja bélyegét az emberi pszichikumra: új, történelmileg, társadalmilag kialakuló pszichikai funkciókat és képességeket fejleszt ki. Egyik ilyen pl. az emberi gondolkodás képessége.

Ponomarjov az alkotó gondolkodás konkrét tudományos feladatait továbbiakban ebből az elméleti pozícióból kutatja. Könyve igen értékes gondolatokkal gazdagítja a marxista filozófiát és pszichológiát. Közülük a leglényegesebb, hogy igen helyesen rámutat: a pszichikum teljes mértékben anyagi, nincs ellentét a pszichikum

és az anyagi valóság között. A pszichikumnak van ugyan gnoszeológiai vonatkozása, de ettől eltekintve semmi más, mint sajátos tulajdonsággal rendelkező anyag. Ezt a tulajdonságot egy kölcsönhatás alakítja ki. Elemzéseiben feltárja azt, hogy a pszichikum csak objektum és szubjektum kölcsönhatásából érthető meg, azaz a pszichikum nem valami örök, belső adottsága az organizmusnak, hanem ebben a kölcsönhatásban alakul ki és nyeri el minden lényeges tulajdonságát, meghatározását. A szerzőnek ez a másik igen fontos gondolata nagyon jól kifejezi azon álláspont tarthatatlanságát, mely a pszichikumot tárgynak, nem pedig anyagi viszonynak fogja fel. Kimutatja továbbá azokat a nehézségeket, amelyek akkor merülnek fel, ha a pszichikumot egyik vagy másik alapvető funkciójára vezetjük vissza. Ponomarjov nemcsak általánosságban beszél a pszichikai kölcsönhatásról, hanem a konkrét jellegét is megpróbálja megmutatni. Világos, hogy a pszichikummal kapcsolatos egyik legjelentősebb problémát érintette akkor, amikor a pszichikus kép funkcióit és vonatkozásait vizsgálta. Ha — mint már említettük — nem is sikerült mindenben kielégítő választ adni de részletesen körvonalazza a kép és anyagi struktúra viszonyának lehetséges általános összefüggéseit. Felvázolja vagy érinti egyrészt azokat a problémákat, amelyek a marxista felfogáson belül sem megoldottak, másrészt egy kiinduló elméleti pozíciót körvonalaz, amelyből lehetséges lesz a jövőben a kísérleti adatokra támaszkodva megválaszolni a problémákat. Átfogó, alapvetően helyesen átgondolt álláspontja, mely a pszichikum reális problémáit veszi alapul, a marxista filozófián belül úttörő helyet foglal el.

Altrichter Ferenc

A társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdései[1]

Zsuravljov munkája a társadalmi tudat viszonylagos önállóságát vizsgálja, egybevetve a szocializmus építése konkrét törvényszerűségeivel. A könyv első része a társadalmi tudat általános elemzését adja. Megállapítja, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat a történelmi materializmus két legáltalánosabb kategóriája, melyekből kiindulva a történelmi materializmus rendszeresen kifejthető. Részletesen elemzi e két kategória kapcsolatát, a társadalmi tudat meghatározottságának, másodlagosságának és visszahatásának kérdéseit.

A társadalmi tudatot kétféleképpen definiálja, bővebb értelemben mint az adott társadalom nézeteinek, eszméinek, elméleteinek összességét, azaz szellemi kultúráját a maga teljességében, vagyis mindazt érti rajta, ami a társadalom életének tükröződése a társadalom egyes tagjai vagy az egész társadalom tudatában. Szűkebb értelemben viszont csak a társadalomra vonatkozó nézetek összességére értelmezi, vagyis csak a társadalmi elméletek rendszerét érti rajta. Sajnos — s ez a könyv olvasását erősen megnehezíti — mindig csak a kontextus konkrét elemzésével deríthető ki, hogy a kifejezést a szerző az adott vonatkozásban melyik értelemben használja, mivel maga a szerző nem utal erre.

A társadalmi tudat szűkebb értelmezésének igényét a társadalmi tudat „függőleges keresztmetszetének" vizsgálata — azaz az ideológia és a társadalmi pszichológia megkülönböztetése — váltja ki, amely a természeti elemektől absztrahál, és a társadalomra vonatkozó nézeteket a tükrözés fejlettsége szempontjából osztályozza. Véleményem szerint a probléma megoldására elegendő, ha a már ismert absztrakciót alkalmazzuk: a társadalmi tudatnak van felépítményi és nem felépítményi része, az utóbbi egyedül a természettudományokat jelenti, a kölcsönhatást tükröző tudatformák teljes egészükben a felépítményhez tartoznak, ez a felosztás tulajdonképpen számot vet a megkülönböztetés fenti szempontjával is, s így elkerülhető a szűkebb értelmezés problematikus absztrakciója.

Bár a társadalmi tudat valóban tartalmazza a társadalmi gyakorlatban felmerülő totalitásból — bizonyos megszorításokkal — különválasztható természetit és társadalmit (az előbbire példa a természet-, az utóbbira a társadalomtudományok és az ideológia), a társadalmi tudat elemzése szempontjából azonban nézetem szerint az a döntő, hogy az ember társadalmi gyakorlatát tükrözi, vagyis a természet emberi elsajátítását és ez utóbbi társadalmi megszervezését együttesen; az ember természeti és társadalmi környezete ugyanis permanens kölcsönhatásban áll egymással a valóságban is, s így komplex tükröződésük nélkül a társadalmi termelés és mindenfajta gyakorlat lehetetlen.

[1] В. В. Журавлев: Марксизм—ленинизм об относительной самостоятельности общественного сознания Москва, Гос. Изд. „Высшая школа". 1961. 156 o.

Igy tehát társadalmi tudatra egészében az a jellemző, hogy a teljes társadalmi gyakorlatot, azaz a társadalmi és a természeti között feltáruló kölcsönhatást egészben tükrözi, vagyis a tudatformák többségében (filozófia, vallás, művészetek) szerves egésszé ötvöződik a természeti és a társadalmi jelleg. A szűkebb értelmezés absztrakciója keresztülvihetetlen, eredménye életképtelen lenne, hiszen filozófiai, vallási rendszereket, műalkotásokat kellene szétdarabolnunk, de elvileg is lehetetlen, mert ezek végső soron éppen azt tartalmazzák, ami *közös* a természetben és a társadalomban, vagyis azt adják, amit Zsuravljov bővebb vonatkozásnak nevez.

A társadalmi tudat definíciója után a szerző leszögezi, hogy nem létezik valami absztrakt általános, tagolatlan társadalmi tudat, hanem ez csak egyes történetileg kialakult bonyolult formák szervezett egészeként adódik.

Ezt követi az egyes tudatformák közös, majd specifikus törvényeinek elemzése, végül az osztályjelleg és az általános emberi elemzése a tudatformák egészében. Ezzel összefüggésben célszerű lett volna részletesebben kifejteni, hogy a társadalmi tudat tulajdonképpen kettős értelemben tükröz: egyrészt tükrözi a társadalmi-természeti környezet bonyolult kölcsönhatását mint tárgyát, illetve az egyes tudatformák ennek egy részét mint specifikus tárgyukat, másrészt azonban saját fejlettségével, konkrét formáival, s egyben tartalmával tükrözi a társadalmi lét fejlettségét, adott állapotát: vagyis a társadalmi lét nemcsak azt határozza meg, hogy mit tükröz a társadalmi tudat, hanem azt is, hogy hogyan tükrözi a társadalmi-természeti létet, ennek pontos elvi tisztázása szerintünk minden feldolgozás előzményéül kell szolgáljon.

Ezután tér tá a szerző a tulajdonképpeni tárgyra, a társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdésére. Utal arra, hogy a társadalmi tudat viszonylagos önállóságának törvényét Engels tárta fel, magát a kifejezést először a „Feuerbach"-ban használta, részletesen pedig későbbi leveleiben tárgyalja, a marxizmus vulgarizálói elleni harcban. Engels alapján — mondja a szerző — a törvény lényege így foglalható össze: a társadalmi tudat viszonylagos önállósága azt jelenti, hogy a társadalmi tudat a saját specifikus törvényszerűségei szerint fejlődik, és hat vissza a gazdasági alapra.

A szerző szerint a társadalmi tudat viszonylagos önállósága az alábbiakban jelenik meg: 1. ismeretelméletileg abban, hogy a tudat általában saját törvényszerűségei szerint tükrözi a valóságot, s ez konkretizálható a társadalmi tudatra általában, s ezen belül az egyes tudatformákra, 2. társadalmilag a gazdasági alaptól való függés közvetettségében, 3. ugyancsak társadalmi szinten abban is, hogy elmarad a társadalmi lét fejlődése mögött, bár bizonyos vonatkozásokban meg is előzheti ezt.

A szerző ezután a felosztása alapján részletesen kifejti a témáját.

1. Marxra hivatkozva — „az eszmei nem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított anyagi" — utal arra, hogy az anyag nem pusztán tükröződik, hanem át is formálódik a tudatban, a külső, véletlen, esetleges elemettől megtisztulva, elméletileg feldolgozva jelenik meg. Ezen túl — ismeretelméleti vonatkozásban — a logikai viszonylagosan önálló a történetivel szemben. A tudat viszonylagos önállósága a társadalomban úgy jelenik meg, mint a társadalmi tudat tükrözésének viszonylagos önállósága a társadalmi léttel szemben.

A társadalmi tudat egészében is viszonylagosan önálló, de ez vonatkozik az egyes tudatformákra, s ezek egymáshoz való viszonyára is. Ez megmutatkozik abban is, hogy nem lehet az egyik tudatformát a másikból levezetni, lefordítani, funkcióját a másikkal helyettesíteni. A társadalmi tudatformák különféleképp tükrözik az objektív valóságot, különböző módon és eszközökkel fejezik ki a megismerés eredményét. A legnagyobb különbség a tudomány és a művészet megismerési módja között van; a megismerési módjuk különbségéből következik kifejezésmódjuk különbsége is: a tudomány logikai absztrakcióval, fogalmi síkon fejezi ki magát, a művészet konkréten, érzékileg megragadható formában reprodukálja a valóságot. A tükrözés különbsége azonban nemcsak az egyes formák között áll fenn, hanem az egyes formákon belül is, például a tudományágak és a művészetek fajtái szintén különböznek egymástól a tükrözés módja szerint sajátos egyedi tárgyuknak megfelelően. A feladat éppen az — mutat rá a szerző — hogy megmutassuk: a valóságnak egy adott vonatkozását miért éppen egy bizonyos tudomány és miért éppen úgy tükrözi, ahogyan, vagyis meg kell találni a megfelelést a speciális tükrözési forma, a szóban forgó művészet vagy tudományág és a valóság megfelelő vonatkozása között.

2. A társadalmi tudat viszonylagos önállóságát szerepének és funkciójának vizsgálatával két oldalról világítja meg a szerző. Egyrészt a társadalmi lét meghatározó szerepe csak közvetve érvényesül az egyes tudatformákban, mégpedig az alapot közvetlenül tükröző politikai ideológia közvetítésével (ez nyilván csak a kommunizmus előtti szakaszra érvényes, bár a kommuniz-

musban is lesznek tudatformák, melyek közelebb, illetve távolabb állnak az alaptól). Ebből az is következik, hogy a különböző tudatformák nem izoláltak egymástól, hanem szakadatlan kölcsönhatásban vannak, így alakul ki sajátos tükrözési módjuk és társadalmi funkciójuk. Mint mondottuk, a társadalmi lét változásai legközvetlenebbül és legadekvátabban a politikai ideológiában tükröződnek, ezzel indokolja a szerző, hogy a politikai harc és osztályharc legmagasabb formája. Megkülönböztetést kell továbbá tennünk a társadalmi tudat egyéb formái és a természettudományok között, mert az utóbbiak nem a termelési viszonyok, hanem a termelőerők fejlettségétől függnek közvetlenül.

A társadalmi tudat formáinak kölcsönhatása mindig sajátos feltételek között történik, a különböző társadalmi formációk más-más tudatformák fejlődését és kibontakozását teszik lehetővé, a formák keletkeznek és elhalnak, egyesek előtérbe kerülnek, mások háttérbe szorulnak. A formációk jellemezhetők az uralkodó tudatformákkal is (feudalizmus — vallás, kapitalizmus — politikai és jogi ideológia, szocializmus — marxizmus—leninizmus). A szerző részletesen elemzi a kölcsönhatás konkrét formáit az egyes tudatformák között, megállapításai közül csak egyet emelünk ki: Engels nyomán azt mondja, hogy a filozófia minden nagyobb természettudományos felfedezéssel meg kell változtassa formáját, tehát a természettudományok fejlődése megszabja a filozófia fejlődésének szakaszait. A szerző ebből azt a következtetést vonja le, hogy a filozófia formáját a természettudományok, társadalmi tartalmát pedig az ideológia közvetítésével a gazdasági alap szabja meg.

A társadalmi tudat viszonylagos önállóságát mutatja másrészt az állandóság, az átöröklés a társadalmi tudat fejlődésében. Az emberek a múltból örökül kapott körülmények között élik életüket, s ez meghatározza nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelés módját is. Egyetlen korszak sem alkotja kultúráját a semmiből, hanem az előző korok által feltárt és feldolgozott anyagból. Ez az átöröklés a leghatározottabban a természettudományokban mutatkozik meg, amelyeknek alapvető megismerő funkciójából fakad, hogy átveszik a tudomány által korábban feldolgozott ismereteket és támaszkodnak rájuk. Az ideológiában lényegesen másképp, és a többi tudatformában kevésbé van ez meg, de az a megállapítás mindegyikre érvényes, hogy az új gazdasági alap nem számolja fel egyszerre a régi felépítményt, hanem csak átalakulásának, átformálásának módját, irányát határozza meg.

Az állandóság, az átöröklés forrásai: 1. A társdalmi tudatformák fejlődését mint az emberi megismerés előrehaladó mozgását vizsgálva látnunk kell, hogy az átöröklés kötelező, hiszen minden fok a viszonylagos és abszolút ismeretek (igazság) egysége, s a további megismerés, az abszolút igazság felé haladás lehetetlen az előző fokok nélkül. 2. Társadalmi okokól is szükséges az átöröklés, mivel: *a)* a mindenkori elnyomott osztályok eszméi folyamatosságot mutatnak, s az elnyomottból uralkodóvá váló osztályok részben megőrzik ideológiájukat, *b)* az egyes osztályideológiák nemcsak időlegeset, hanem maradandót is tartalmaznak, azaz az általános emberi kibontakozásához is hozzájárulnak, *c)* a kultúrának vannak nem osztályjellegű elemei is (természettudományok, meghatározott tényanyag, módszerek stb.), ezeket minden új osztálynak át kell vennie, hiszen csak ezek segítségével építheti ki saját kultúráját.

A kultúra osztály- és nem osztályjellegű elemeiben tehát egyaránt van állandóság. Az előbbiek fejlődésében egy reakciós és egy haladó vonal érvényesül, az utóbbi az általános emberi kibontakozásának formája is.

A fentiekből adódik, hogy a kultúra fejlettségét alapvetően meghatározza a gazdasági alap fejlettsége, de befolyásolja az előző társadalmi formációktól kapott kulturális hagyaték is. Az öröklött szellemi kultúrából minden osztály azt veszi át, ami hasznos a számára, egy és ugyanazon szellemi örökséget a különböző osztályok eltérően értékelnek és használnak fel. A kulturális átöröklés megkívánja a kritikai átdolgozást is, a kettő egysége adja a tényleges folyamatosságot a megismerő és ideológiai folyamat történelmi fejlődésében.

3. Végezetül a társadalmi tudat viszonylagos önállósága megmutatkozik abban is, hogy részben elmarad a társadalmi léttől, részben azonban meg is előzi. Minden társadalmi formációban találhatók az előző korokból származó olyan eszmék és nézetek is, amelyek aktív szerepet játszanak, bár már nem felelnek meg az alapnak, már nem, vagy csak részben tükröznek helyesen. Ez két oldalról támasztja alá a viszonylagos önállóság törvényét: egyrészt az eszmék önállóak ahhoz az alaphoz képest, mely létrehozta őket, hiszen megszűnése után is hatnak, másrészt önállóak az új alaphoz képest is, amelynek már nem felelnek meg de mégis hatnak rá.

A társadalmi tudat elmaradása a társadalmi léttől legáltalánosabb formában a felépítmény lassú és fokozatos átalakulásában mutatkozik meg, ehhez a tendenciához

járul az átöröklés és az állandóság a társadalmi tudatban. Ennek egy speciális esete a reakciós osztályok tudatának a léttől való elmaradása, amely abban is jelentkezik, hogy mondanivalójuk kifejezésére nem adekvát, hanem régi formákat használnak fel, és természetesen abban is, hogy a jövő perspektíváit sem nem tudják, sem nem akarják feltárni, hanem érdeklődésük a múlt felé irányul.

Ugyanakkor minden kor társadalmi tudatában az előző formációkból megmaradt elemek mellett vannak olyanok, melyek megelőzik az események menetét, és az eljövendő állapotokat tükrözik. A haladó osztályok tudata mindenképpen megelőzi a társadalmi létet bizonyos vonatkozásban, mivel irányultságánál fogva eszméi lényegét a jövőről alkotott elképzelések adják. A haladó osztályok nemcsak azzal állítják maguk mögé a tömegeket, hogy reálisan értékelik az adott helyzetet, hanem azzal is, hogy perspektívát adnak, megmutatják a harc lehetőségeit és meggyőznek a jövő kilátásairól.

A történelmi fejlődés menetének törvényszerűségeit feltárni, a jövő perspektíváit megrajzolni egyes emberek is képesek, de a feltárt törvényszerűségeket a társadalom javára felhasználni csak a tömegek, azaz maga a társadalom képes. Zsuravljov monográfiájának ez e befejező gondolata is kiemeli, hangsúlyozza, hogy a szerző a társadalmi tudat törvényszerűségeiről szóló könyvével e törvényszerűségeknek a szocializmus és kommunizmus építésében való tudatos alkalmazásához kíván hozzájárulni.

Ágh Attila

Az élő természet dialektikájáról[1]

Filozófusok és biológusok közös munkájaként figyelemre méltó filozófiai munka látott nemrég napvilágot a Szovjetunióban.[1] A monográfia szerzői kollektíváját hét filozófus, tíz biológus és orvos alkotja, köztük olyan ismert tudósok, mint A. I. Oparin akadémikus, N. N. Zsukov-Verezsnyikov az Orvostudományi Akadémia rendes tagja, V. V. Kovalszkij, az Összövetségi Lenin Mezőgazdasági Akadémia levelező tagja és G. V. Platonov professzor, a filozófiai tudományok doktora.

A monográfia jelentősége talán mindenekelőtt abban van, hogy az első olyan kísérlet a marxista filozófiai irodalomban, mely felölelve a biológiai, orvosi és mezőgazdasági tudományok egész komplexumát, az eredményeik filozófiai általánosítására törekszik. E kísérlet részletesebb értékelésére visszatérünk. Itt arra szeretnénk rámutatni, hogy e munka, az élő természetre vonatkozóan, jelentős hozzájárulás. Engels azon tervének, hagyatékának teljesítéséhez, hogy fel kell tárni a természet fejlődésének dialektikáját, ki kell dolgozni a marxista filozófiának azt a viszonylag önálló részét, amely a természet jelenségeit kutató tudományok filozófiai problémáival foglalkozik.

A természettudományok eredményeinek filozófiai feldolgozása nemcsak nélkülözhetetlen tudományos alapul szolgált a marxista filozófia kialakulásához, hanem további fejlődésének is egyik legfőbb motívuma. A dogmatizmus hosszú időn át fékezte a dialektikus és történelmi materializmus fejlődését. Nem haladt egészséges ütemben a természettudományok eredményeinek filozófiai feldolgozása sem, annak ellenére, hogy a természettudományok gyors, sőt egyre gyorsuló ütemben fejlődtek. A dogmatizmus leküzdésével a marxista filozófia, s ezen belül a természettudományok filozófiai problémáinak kidolgozása is új, egyre nagyobb lendületet vesz, különösen a Szovjetunióban. Egymás után jelennek meg a legkülönbözőbb természettudományok (matematika, fizika, kémia, valamint a biológiai, orvosi, geológiai, geográfiai stb. tudományok) filozófiai kérdéseit elemző cikkek, cikkgyűjtemények, monográfiák. A Voproszi Filoszofii tavalyi évfolyamában tanulmány jelent meg,[2] mely már nemcsak azt fejtegeti, hogy miért lenne szükség a marxista filozófián belül egy olyan tudományágra, mely a természettudományok filozófiai kérdéseit (persze nem a régi természetfilozófia módjára) tanulmányozná, s hogy milyen kapcsolatban állna ez a filozófiai tudományág a dialektikus és történelmi materializmus többi részével, hanem a tanulmány szerzői egyenesen arról írnak, hogy ez a filozófiai tudományág lényegében már ki is alakult, s véleményük szerint a „természet dialektikája" nevet kell viselnie.

„Az élő természet dialektikájának alapvonásai" a természet dialektikájának speciális területét vizsgálja, s ebben a vonatkozásban e filozófiai diszciplina tartalmá-

[1] Очерк диалектики живой природы, Москва, 1963.

[2] Г. В. Платонов, М. Н. Руткевич: О диалектике нрироды как философской науке. Вопросы Философии, 1963., 3. sz.

nak egyik lehetséges megközelítési módját adja. A természet dialektikájának tárgykörébe természetesen nem csak a biológiai mozgás tartozik, hanem az élettelen természet is.[3] A tudományok mai differenciáltsága mellett azonban teljesen indokolt e két nagy és bonyolult terület monografikus szétválasztása.

Az élő természet dialektikájáról szóló munka három részből áll. Az *első rész* az élő természet szerveződésének alapvonásait vázolja. Előbb az élet specifikumát és kialakulásának folyamatát, majd szerveződésének különböző szintjeit vizsgálja, valamint azt a visszahatást, amelyet az élővilág az élettelen természet különböző (lito-, hidro- és atmo-) szféráira gyakorol. A *második rész* a szerves világ fejlődésének jellemző vonásait, a dialektika alaptörvényeinek az élő természetben való érvényesülését, a legfontosabb filozófiai kategóriák sajátos biológiai tartalmát tárja fel. A fejlődés általános menetén belül a szerzők nyomon követik a visszatükröződési formák — az ingerlékenység, a feltétlen, a feltételes reflexek és a pszichés tükrözés — kialakulását, evolúcióját mint az emberi tudat előtörténetét. A fentiek logikus folytatásaként a *harmadik rész* az ember és az élő természet kölcsönös kapcsolatának olyan fontos biológiai, orvos- és agrártudományi aspektusait vizsgálja, melyek nem tartoznak a társadalomtudományok, de a történelmi materializmus tárgykörébe sem. Ennek a résznek első fejezete az antropológia, a második az orvostudományok, harmadik az agrártudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozik. Az élő természet dialektikájának elemzését a világűr meghódításának korszakában aligha lehetne mással zárni, mint az űrbiológia és űr-orvostudomány filozófiai kérdéseinek elemzésével. Ezzel foglalkozik a könyv harmadik részének utolsó fejezete.

Talán ez a vázlatos áttekintés is érzékelteti, hogy a könyv felépítése logikus, szerkezete harmonikus. Szinte egymásból következnek a fontosabbnál fontosabb s — hozzátehetjük — vitatottnál vitatottabb problémák, melyekkel a könyv szerzői szükségszerűen szembe találták magukat. Az e vitatott kérdésekkel kapcsolatban kifejtett álláspontokban azonban már nem tükröződik olyan harmónia, mint a könyv szerkezeti felépítésében, s ez legalább olyan érdeme, hiszen a világméretekben vitatott s a legtöbb esetben még megoldatlan problémákkal kapcsolatos uniformizált vélekedéseket jogos fenntartásokkal fogadná az olvasó, nem így Platonov professzornak az *Előszó*ban írt e sorait: „Az általános filozófiai és biológiai kérdéseket illetően a szerzői kollektíva tagjai azonos nézeteket vallanak. Mindamellett a figyelmes olvasó bizonyára észreveszi azokat a különbségeket, melyek bizonyos biológiai kérdéseknek az egyes szerzők által történt megvilágításában észrevehetők (pl.: az egyedek fajon belüli kölcsönviszonyának jellege, a dezoxiribonukleinsav szerepe az organizmusok egyedi és történeti fejlődésében, a vírusok természete stb.). Jelen munka elkészítésének tapasztalata azt mutatta, hogy a biológiai tudomány jelenlegi állapotában e kérdéseket illetően a tudósok között nincs teljes nézetazonosság. Ezek a nézetkülönbségek bizonyos mértékig megnehezítik a könyv olvasását. Úgy véljük azonban, hogy pozitív szerepük is van — lehetővé teszik, hogy bevonjuk az olvasót a tudomány megoldásra váró kérdéseinek elvtársi megvitatásába."[4]

A könyv szerzői nem egy esetben saját példájukkal bizonyítják, hogy a vita nyugodt, tárgyilagos hangneme, új, megalapozott elméleti következtetések levonása egyáltalán nem jelent valamiféle engedményt az idealista vagy a metafizikus nézeteknek. Ellenkezőleg — az ellenük folytatott harc egyedül célravezető és hatásos módszere. De a könyv nem minden szerzőjénél és nem minden kérdésben mutatkozik elegendő bátorság következetesen elvégezni a felgyülemlett tényanyag alapján elvégzendő filozófiai általánosítást. Különösen vonatkozik ez a genetika elméleti problémáival kapcsolatban kifejtett bizonyos nézetekre, melyek arra késztetnek bennünket, hogy bekapcsolódjunk e kérdések elvtársi vitájába.

A genetikai kérdésekben nemcsak a különböző, hanem egyugyanazon szerző fejtegetéseiben is mutatkozik ellentmondás. Így pl. a második fejezetben A. N. Sztuditszkij professzor a többi között a következőket írja: „A megtermékenyítés következtében létrejövő zygota a hím és a női ivarsejtek anyagai révén egyesíti magában a szülőegyedek tulajdonságait. Ezek között az anyagok között nem szükséges speciális, a fehérjék szintézisével mégoly szoros kapcsolatban is álló 'örökítő anyag'-ot keresni és elkülöníteni. Ilyen vagy olyan mértékben az ivarsejteket alkotó valamennyi anyag részt vesz a megtermékenyítés folyamatában."

[3] Az első jelentős átfogó munka e téren Sz. Meljuhin könyve: A szervetlen természet fejlődési dialektikája (Gondolat, 1963). (Ez azonban nem öleli fel a szervetlen természet dialektikájának valamennyi lényeges problémakörét.

[4] Очерк диалектики живой природы. 5. o.

A megtermékenyítés után a zygotában új anyagok szintetizálódnak. Átrendeződik az a kémiai apparátus is, mely ezeknek az anyagoknak újratermelődésével kapcsolatos, beleértve a fehérjék reprodukcióját is. „Természetesen — olvasható tovább — változik a nukleinsavak ún. kódja is, mint ezen bonyolult kémiai apparátus egyik láncszeme."[5]

Itt tehát a szerző elsősorban azt hangsúlyozza, hogy az ivarsejtek anyagai között szükségtelen különbséget tenni az átörökítésben játszott szerepüket illetően. Elegendő annak megállapítása, hogy ilyen vagy olyan szerepet mindegyik játszik, hogy a nukleinsav-kód csak egyik láncszeme a zygotában működő bonyolult kémiai apparátusnak. Az „örökítő anyag"-nak a sejt többi anyagaitól való metafizikus izolálása elleni érvelés során a szerző nem tesz különbséget az adott szempontból lényeges, meghatározó tényezők, mozzanatok között. Pedig „minden kölcsönhatásban van vezető, meghatározó oldal" — olvashatjuk a könyv későbbi részében, ahol a fejlődés fogalmáról, a tagadás tagadása törvényéről van szó. Ez a dialektikus tétel érvényes az öröklés folyamatára, az öröklődésben szerepet játszó anyagok kölcsönhatására is. S ha a modern genetika a gén fogalmával az öröklés folyamatának ezt a vezető, meghatározó oldalát akarja kifejezni, akkor ez a fogalom ma már materialista és dialektikus értelmet (és tartalmat) nyert. Vitathatatlan, hogy korántsem mindig ebben az értelemben használják a gén fogalmát. Emiatt azonban nem kell elvetni a gén-hipotézist, hiszen jelentős tényanyag bizonyítja, hogy értékes munka-hipotézisnek bizonyult, s egyre inkább materialista tartalommal telítődik. Ezt burkoltan ma már azok nagyrésze is elismeri, akik nyilvánosan a gén-fogalom és gén-elmélet ellen lépnek fel. Jelen esetben is az adódik, hogy a szerző leegyszerűsítve a gén fogalmának mai értelmezését, azt az ún. „formális" genetikába utalja, s csak abban az esetben tartaná használhatónak, ha a fejlődés pusztán mennyiségi változásokból állna. Mindezek ellenére a későbbiek során helyesen írja: „Értelmetlenség lenne tagadni a nukleinsavak, nevezetesen a DNK kivételes fontosságú szerepét az életfunkciókban, beleértve az öröklődés jelenségét is." Majd így ír: „A hiba, amelyet ezen tények magyarázata során elkövetnek, az, hogy a nukleinsavaknak monopolszerepet tulajdonítanak a szervezetek egyedi és történeti fejlődésében."[6] Kétségtelen, gyakorta lehet a nukleinsavak szerepének ilyen hibás értelmezésével találkozni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy meg kellene elégednünk annak megállapításával, hogy az ivarsejtek valamennyi anyaga játszik valamilyen szerepet az átörökítésben. Ez a megállapítás helyes, de nem elegendő. Mint ahogy a környezeti tényezők döntő szerepének elismerése is helyes, de meddő dolog általános igazságokat ismételgetni ott és akkor, ahol és amikor kontkrétabb összefüggések feltárására van szükség.

Nyilvánvaló hiba lenne meg nem oldott problémákat, be nem bizonyított hipotéziseket tényként kezelni. Az azonban teljes határozottsággal állítható, hogy a kérdések tisztázása, a tudomány további fejlődése szempontjából egyáltalán nem célravezető a két genetikai irányzat dogmatikus elvének fenntartása és védelmezése. A genetika azonban nem filozófia. A filozófiában ma ugyanúgy, mint évezredes története során mindig, két alapvető irányzat — materializmus és idealizmus — áll egymással szemben. Igaz, elég hosszú időn keresztül az idealizmus hívei a genetikában is jócskán találtak s találnak még ma is „érveket". Ez azonban csak részben tudható be a genetika fejlődésproblémáinak. Szerepe volt ebben a materialista filozófia nem kielégítő fejlődésének is. Az idealizmus esélyei azonban itt is csökkennek. A tudományfejlődés természetes következményeként az ún. génelmélet is a dialektikus materializmus irányában változik. Filozófiai, biológiai szempontból egyaránt hiba lenne figyelmen kívül hagyni ezt a változást.

Természetesen korántsem csak a genetikával kapcsolatos kérdések ragadják meg az olvasó figyelmét, sőt közülük sem csupán az említettek. Hasonló érdeklődésre tarthat számot a biológia, kémia, fizika kapcsolatának számos más vonatkozása is (biokibernetika stb.); továbbá a fajképződés formái és módjai; a szerves világban megvalósuló progresszió lényegére vonatkozó fejtegetés; a biológiai és szociális tényezők szerepe és összefüggése az emberszármazástanban. Az orvostudományok elméleti, filozófiai kérdéseivel (az egészség és betegség fogalmával stb.) foglalkozó rész a magyar olvasó számára különös érdeklődésre tarthat számot, már csak azért is, mert ebben a tárgykörben magyar nyelven ezideig alig található irodalmi anyag.

Jelentős lemaradás van nálunk általában a biológia filozófiai problémáinak kidolgozásában. Küldöldi szerzők munkáinak magyar nyelven való megjelentetése természetesen nem pótolja a hazai szakembe-

[5] Uo. 80—81. o.
[6] Uo. 96—97. o.

rek munkáját. Ennek ellenére az élő természet dialektikájáról szóló könyv magyarra való átültetése sok szempontból hasznos és kívánatos lenne. Új lendületet adhatna a tudományos munkának, hasznos szolgálatot tehetne a filozófiai oktatásban. De nemcsak biológusok és filozófusok, hanem orvosok és mezőgazdászok, sőt az értelmiség szélesebb körének érdeklődésére is számíthat.

Kovács László

M. V. Mosztyepanyenko: Einstein relativitáselméletének materialista lényege[1]

A relativitáselméletet a filozófiai értelmezésével foglalkozó és dialektikus materialista igénnyel fellépő irodalom túlnyomó része bizonyos filozófiai tételek „bizonyítékának" tekinti, vagyis az előre kimondott filozófiai „konklúziók" oldaláról közelíti meg az elméletet. Ilyenkor többnyire a világ anyagi egységével, az anyag és mozgás kapcsolatával és az anyag tér-időbeli létével kapcsolatos kérdések kerülnek előtérbe. Kétségtelen, hogy e problémák dialektikus materialista megoldását lényegében ma is helytálló formában megadták a marxizmus klasszikusai, jóval a relativitáselmélet kialakulása előtt. Az is kétségtelen azonban, hogy a relativitáselmélet lényegesen mélyebben és általánosabban tükrözi az érintett kategóriák objektív tartalmát, a velük kapcsolatos objektív összefüggéseket, mint a XIX. századi természettudomány. Így bátran azt mondhatjuk, hogy a fentebb említett filozófiai kérdések dialektikus materialista megoldása valójában csak a relativitás-elmélet kialakulásával nyert természettudományos megalapozást. Ilyen körülmények között meggyőzőbb és termékenyebb út, ha az elmélet fizikai mondanivalójának oldaláról kiindulva vonunk le filozófiai következtetéseket.

Mosztyepanyenko könyve elsősorban nem tartalmi mondanivalójával, hanem azzal emelkedik ki a hasonló témájú könyvek közül, hogy ezt az utat követi. Alapvető célja a relativitáselméletet a fizikai tartalmából kiindulva értékelni filozófiailag — félretéve minden vele kapcsolatos előítéletet. E célból meglehetős részletességgel ismerteti magát a fizikai elméletet is — főleg ami a speciális relativitáselméletet illeti —, hogy közvetlenül belőle vonhasson le filozófiai következtetéseket. Így a könyvben lapozva — a sok ábra és matematikai formula láttán — úgy vélné az olvasó, hogy egy szokásos relativitáselméleti kézikönyvet tart a kezében, a figyelmesebb olvasás azonban megmutatja, hogy a fizikai fejtegetések itt csupán a filozófiai mondanivaló egzakt megalapozását szolgálják. Valóban, a fizikai rész mindig csak a legszükségesebb fogalmak, eredmények és összefüggések megismertetésére szorítkozik, míg a filozófiai konkluziókkal foglalkozó fejezetek ismertetik a különböző álláspontokat, és ezek többé-kevésbé részletes bírálatát is adják.

Mivel itt elsősorban a könyv filozófiai mondanivalójának ismertetésére szorítkozunk, az általános kép kialakítása végett röviden vázoljuk az egyes fejezetek tartalmát. A könyv kilenc fejezete közül öt a speciális, négy pedig az általános relativitáselmélettel foglalkozik. Ezen kívül van egy meglehetősen hosszú bevezetés, melyről alább még részletesen szólunk. Az első fejezet a speciális relativitáselmélet alapvető fogalmait és elveit, míg a második a lényegi mondanivalóját ismerteti. A harmadik fejezet a tér és az idő objektív realitásával és elválaszthatatlan kapcsolatával, a negyedik fejezet pedig az abszolút tér-idő problémájával foglalkozik részletesen. Végül az ötödik fejezet a speciális relativitáselméletnek a fizika egyéb területeire gyakorolt hatását elemzi. Míg a speciális relativitáselmélettel foglalkozó első részt az jellemzi, hogy az átlagos műveltségű olvasó számára is hozzáférhető színvonalú, meglehetősen részletes matematikai leírását is adja az elméletnek, az általános relativitáselméletet ismertető utolsó négy fejezetből ez szinte teljesen hiányzik. A második rész első fejezete a tehetetlenség és nehézkedés (inercia és gravitáció) kapcsolatát, a második fejezet a reális világ geometriai szerkezetét tárgyalja. Külön fejezetet szentel a szerző a gravitációelméletnek, végül az utolsó fejezetben az általános relativitáselmélet továbbfejlesztésére és felhasználására vonatkozó próbálkozásokat ismerteti. E rövid áttekintés után térjünk át a könyv filozófiai mondanivalójának ismertetésére.

A már említett bevezető rész eléggé részletesen — mintegy negyven oldalon — ismerteti a relativitáselmélet tudománytör-

[1] М. В. Мостепаненко: Материалистическая сущность теории относительности Эйнштейна. Изд. Соцекгиз, Москва, 1962. 226 o.

téneti előzményeit, és elemzi a klasszikus és a modern fizika tér-idő szemléletét, és ennek filozófiai vonatkozásait.

Helyesen mutat rá a szerző, hogy a relativitáselmélet fogalmainak, szemléletmódjának megértését a matematikai nehézségek mellett elsősorban a helytelen filozófiai megközelítés nehezítette. Valóban nem könnyű egy gyökeresen dialektikus elméletet metafizikus nézőpont alapján megérteni. A relativitáselméletet a legutóbbi fél évszázadban filozófiailag értelmező kísérleteket elemezve kiemeli, hogy ezek az esetek többségében nem dialektikus materialista alapról indultak ki. Mindenekelőtt azokat bírálja, akik a materializmus nevében léptek fel az elmélet ellen, rámutatva, hogy az nem a materializmusnak általában, hanem csak a mechanisztikus materializmusnak mond ellent, lévén objektív tartalma, alapvető eszméi dialektikusak. Ezután a szerző az elmélet idealista értelmezését célzó próbálkozások elemzésére tér át. Cáfolja az elmélet kantiánus megközelítését — mely szerint az nem a tér és idő lényegét, hanem csak külsődleges oldalait vizsgálja —, hivatkozva a relativitás gondolatát, valamint következményeit igazoló tapasztalatokra, továbbá Einsteinre, aki maga is elveti a tér és idő a priori fogalmát. Ugyancsak bírálja azt az idealista irányzatot is, mely a relativitás fogalmát ismeretelméleti elvvé teszi, és így agnosztikus követekeztetésekre jut. Mosztyepanyenko rámutat, hogy ezek a filozófusok az abszolút és relatív igazság dialektikus viszonyát nem ismerik, illetve nem ismerik el, és ezért válnak agnosztikusokká. Hogy az elmélet nem relativista, igazolja az is, hogy a természetnek egy sor abszolút vonását is leírja (a fénysebesség állandósága, a tér-idő intervallum stb.).

Ezután a speciálisabb modern idealista iskolák — konvencionalizmus, operacionalizmus, neotomizmus — relativitáselmélettel kapcsolatos nézeteit érinti röviden, majd a relativitáselmélet szovjet irodalmának elemzésére tér át, mindjárt aláhúzva ennek filozófiailag nem kielégítő voltát. Rámutat arra, hogy a Szovjetunióban, kevés kivételtől eltekintve, a negyvenes évekig úgyszólván nem volt érdeklődés Einstein elmélete iránt. Mind az érdektelenségnek, mind pedig a végül is feltámadó érdeklődésnek a szerző részben ideológiai, részben tudományos okát látja. Sokáig a relativitáselmélet mint idealista elmélet élt a szovjet fizikusok és filozófusok tudatában, és ezt a felfogást csak a mikrofizika fejlődése kapcsán a relativitáselmélet iránt felmerülő igény tudta legyőzni. Ekkor — főleg az ötvenes években — kezd kialakulni az elmélet dialektikus materialista értelmezése is. Az érdeklődéssel együtt nőtt az elmélet irodalma is. A relativitáselmélet filozófiai értelmezése terén a szerző Alexandrov és Fok munkáját emeli ki.

Ezután a szerző áttér a századfordulón uralkodó, a relativitáselméletet közvetlenül megelőző — és előkészítő — világkép tárgyalására. Rámutat, hogy a XVII—XIX. század folyamán kiépülő és uralkodó mechanisztikus világképet megingatták azok a kísérleti felfedezések, melyeket a századfordulót környező évtizedekben tettek. A természettudósok és filozófusok egy része a mechanisztikus materializmusnak ellentmondó tapasztalatokból — nem ismervén a dialektikus materializmust — a materializmus általában való csődjére következtetett. Ugyanakkor ezek a természetkutatók, még ha filozófiájukba egy új idealista irányzat, például az energetizmus nézeteit hangoztatták is, tényleges tudományos kutató munkájukban materialista, sőt ösztönös dialektikus materialista módon közeledtek a problémákhoz, főleg az anyag és mozgás fogalmát illetően. Más fogalmak — például okság, törvényszerűség, tér-idő stb. — a modern fizikai diszciplínák kialakulásáig lényegében metafizikusak maradtak.

Ugyancsak még a bevezető részben ad a szerző egy rövid általános áttekintést Einstein filozófiai nézeteiről, megállapítva, hogy Einstein lényegében ösztönös materialista és dialektikus volt, ez azonban, különösen ismeretelméletében, nem tudott következetesen érvényesülni, de a relativitáselméletben — főleg az objektíve dialektikus tartalma miatt — igen. Ugyanakkor rámutat Einstein filozófiájának machista, szubjektivista vonásaira is.

Mosztyepanyenko határozottan szembenáll azzal a felfogással, hogy a fizikai elméletek — közöttük a relativitáselmélet is — a filozófiától függetlenül fejlődtek, és csak utólag kezdték őket filozófiailag értelmezni. Szerinte minden természettudományi elmélet fejlődését befolyásolja a filozófia. Ezt főleg történetileg — az alapvető fogalmak XVII—XIX. századi metafizikus fejlődésének elemzésével — támasztja alá, ami szükséges, de nem elégséges. Éppen a relativitáselmélet objektív dialektikus tartalmának és a kialakuló dialektikus materialista filozófiának a kapcsolatát nem elemzi kellően, pedig ez lenne a lényeges, mivel a filozófia atása itt — az elmélet jellegéből eredően — eléggé közvetett.

Rámutat a szerző a mechanisztikus világkép azon jellegére, hogy a benne fellelhető dialektikus elemek ellenére abszolutizált bizonyos fogalmakat (például abszolút tér és idő), módszereket, s ennek

alapján kívánta értelmezni a tapasztalatot. Elemzi azokat a tapasztalatokat, amelyek értelmezése az abszolutizált fogalmak alapján nehézségekbe ütközött. Így például a távolhatás newtoni fogalmát az elektromágneses jelenségek felfedezése kapcsán kialakuló közelhatás fogalma ásta alá. Itt alapvető szemléleti kérdésről van szó, mert a newtoni távolhatás anyagtalan jellegű, míg az elektromágneses tér mint speciális anyagi közeg — éter — közvetíti a testek kölcsönhatását. Ez a tapasztalat rendkívül kibővítette a metafizika szűk anyagfogalmát. Az első időben azonban az éter mozdulatlan jellegének kihangsúlyozása révén itt is a metafizikus szemlélet uralkodott. Ezt csak a relativitáselmélet oldotta fel, felváltva a mozdulatlan éter fikcióját a reális, élő, változó anyagi kölcsönhatásokkal.

Ezután a szerző azokat a kísérleti tapasztalatokat elemzi, melyek végül is az éterelmélet feladásához és a speciális relativitáselmélet kialakulásához vezettek.

A bevezető rész összefüggő tudománytörténeti, világnézeti gondolatmenete után a szerző a relativitáselmélet fizikai tartalmának kifejtéséhez lát, s a világnézetileg érdekes mozzanatokat azonnal filozófiailag is értékeli.

A rendszeridő, valamint a nyugalmi és a mozgási hossz fizikai bemutatása után a szerző határozottan leszögezi a tényt, hogy filozófiai szinten sincsen értelme az olyan kérdésfeltevésnek, hogy a test mérhető relatív paraméterei „mögött" vannak-e valamilyen abszolút paraméterek. A hosszúság, időtartam és egyidejűség relativitását úgy értelmezi, hogy két test (két vonatkoztatási rendszer!) kölcsönös mozgása megváltoztatja, illetve alakíthatja az anyag tér-idő sajátságait. Az, hogy a testen végzett hosszúság- vagy időmérés eredménye relatív, nem áll ellentétben a mérési eredmény által tükrözött valóság objektivitásával. Ilyenformán el kell utasítani azt az irányzatot, mely a relativitáselméletben az ismeretelméleti relativizmus természettudományos alapjait látja, annál is inkább, mivel a relativitáselméletben például a négyes ívelem négyzet állandósága ugyanolyan alapvető szerepet játszik, mint az említett paraméterek relatív volta. Emellett a szerző a négyes ívelem alapvető szerepében a tér és idő elszakíthatatlan objektív kapcsolatának tükröződését látja.

Kevésbé látszik megalapozottnak Mosztyepanyenko álláspontja a négydimenziós tér-idő sokasággal kapcsolatban (Minkowski-féle tér). Egyrészről ugyan kihangsúlyozza annak mint a tér és idő objektív kapcsolata tükröződésének pozitív szerepét, másrészt azonban határozottan elveti a tér és az idő fogalmai helyett az egységes tér-idő fogalom használatát, hivatkozva e két kategória minőségi különbségére, amit szerinte az is kifejez, hogy az időkoordináta, ellentétben a térkoordinátákkal, a négyes térben képzetes. Véleményünk szerint a szerző megfeledkezik arról, hogy a négyes tér-idő nem a tér és az idő mint önálló minőségek egyszerű összekapcsolása, hanem egy tőlük különböző, minőségileg új fogalom, mely mélyebben tükrözi a valóságot, hiszen olyan viszonyokat is feltár, melyek az önálló tér és az önálló idő szemléletében elérhetetlenek voltak. Nyilvánvaló, hogy a négyes tér-idő sokaság objektív valóságként való elfogadása ellen elsősorban a rossz emlékű spiritiszta negyedik dimenzió miatt tiltakozik sok filozófus. Egyébként a relativitáselmélet és a spiritizmus négydimenziós tere közötti különbségre — igen helyes érveléssel — Mosztyepanyenko is rámutat.

A relativisztikus tömegnövekedéssel kapcsolatban részletesen elemzi a tömeg és energia egymáshoz való viszonyát, valamint a filozófiai értelemben vett anyaghoz való viszonyukat — az anyag metafizikus és dialektikus fogalma szempontjából egyaránt. Élesen rámutat a tömeg és az anyag azonosításának helytelenségére. A tömeg az anyag egy speciális sajátossága.

Figyelemre méltó, ahogyan a szerző a nyugalmi és a mozgási tömeget interpretálja. A nyugalmi tömeget a test belső sajátságai jellemzőjének, míg a mozgási tömeget más testekkel való kölcsönhatása jellemzőjének fogja fel. Ez a felfogás azonban a nyugalmi tömeg abszolutizálásának veszélyét rejti magában, ami a mechanisztikus világszemlélet sajátja. Hasonlóan a tömeg abszolutizálására mutat a szerző érvelése azon felfogások ellen, melyek a tömeget koncentrált energiának tekintik. Az, hogy a tömeget az energiára vezetik-e vissza, vagy éppen fordítva, önmagában közömbös a dialektikus materialista világnézet szempontjából, ha nem azonosítják a tömeget az anyaggal, az energiát pedig valami nem anyagival — ahogyan az energetizmus hívei tették. Egyébként mai fizikai ismereteink szerint a tömeg és az energia nem állíthatók szembe egymással, nem vagylagos sajátságai a fizikai világnak, így filozófiai szembeállításuknak sincsen értelme, csakis a mechanisztikus felfogás alapján, mely a tömeget inkább anyagnak tekinti, mint az energiát.

Rámutat a szerző arra, hogy a tömeg- és az energiamegmaradási törvény két külön természeti törvény, mivel mai ismereteink szerint nem azonos tulajdonságait tükrözik az anyagi valóságnak, ugyanakkor a relativitáselmélet tanúsága szerint

elválaszthatatlanok egymástól. Kiemeli továbbá azt a tényt, hogy a tömeg és az energia az anyag legáltalánosabb tulajdonságai, minden megjelenési formájára jellemzőek.

A szerző szemléletében mutatkozó mechanisztikus elemekre utal az a tény is, hogy a klasszikus elektrodinamika két alapvető mennyiségének, a skalár- és a vektorpotenciálnak a relativitáselmélet által négyes potenciállá történt összekapcsolását csak pozitív oldaláról szemléli: úgy tekinti, mint a világ anyagi egységének újabb bizonyítékát — mivel az így adódó elektrodinamikai alaptörvény egy sorkorábban önálló törvénnyel leírt jelenséget képes értelmezni. Ugyanakkor nem tartja szükségesnek hangsúlyozni, hogy ez a két potenciál a klasszikus szemléletben másmás minőséggel bír — hasonlóan, mint a tér és az idő —, és a négyes potenciál fogalmában talán ezek minőségi különbsége is elmosódik.

Az általános relativitáselmélet logikai szükségességének indokolása során újból kiemeli a tömeget mint az anyag legáltalánosabb fizikai tulajdonságát, majd nyomban rátér az elmélet relativista értelmezésével kapcsolatos vita ismertetésére, mely konkrét formában a ptolemaioszi és kopernikuszi rendszer ekvivalenciája körül folyt. Mosztyepanyenko határozottan leszögezi, hogy a leírás ekvivalenciája nem azonos a fizikai ekvivalenciával. Maga Einstein sem beszél a különböző vonatkoztatási rendszerek fizikai egyenértékűségéről, csak arról, hogy a természetleírás szempontjából ekvivalensek. Az anyag tulajdonságai relatívak, a természeti törvények abszolútak. Az, hogy a naprendszer dinamikai központja a Nap, objektív tény, és ezt fejezi ki a relativitáselmélet is a tömeg és térszerkezet kapcsolatáról szóló törvényszerűségeivel.

Röviden foglalkozik a szerző azon próbálkozásokkal, melyek részben az úgynevezett mezőelmélet felé, részben az elemi részekkel kapcsolatos problémák felé kívánják kiterjeszteni a relativitáselméletet. Ennél lényegesen nagyobb teret szentel a táguló világegyetem idealista értelmezésének cáfolatára, nem mond azonban többet az e problémákkal kapcsolatban már jól ismert argumentumoknál. Az általános relativitáselmélet kozmológiai lehetőségeit ismertetve a világ tér- és időbeli végességével, illetve végtelenségével kapcsolatban Einstein, de Sitter és Fridman megoldását ismerteti. E hipotézisekkel kapcsolatban a kozmologikus egyenlet megoldásánál alapul vett kiegészítő feltételeket — határfeltételeket (például az anyag sűrűségének megválasztását a világmindenségben) — elemzi, és helytelenségük megmutatásával cáfolja a hozzájuk kapcsolt idealista nézeteket. Rámutat arra, hogy a határfeltételeknek a tapasztalatokkal szigorúan egyezniök kell; ezt az eddigi megoldások esetén nem lehet elmondani.

A kötet befejező részében a szerző összefoglaló értékelést ad a relativitáselméletről, aláhúzva, hogy ez mint fizikai elmélet messzemenően elmélyítette az anyagról szóló konkrét tudásunkat — a dialektikus materializmus szellemében. Mint lényeges mozzanatot emeli ki, hogy a relativitáselmélet a mezőt a tömeggel azonos rangra emelte. Az összefoglaló értékelésben a szerző rámutat az anyagfogalom döntő fontosságára minden kor és minden filozófia számára, s arra, hogy a relativitáselméletnek éppen az adja meg különös értékét, hogy ezen alapvető fogalmunkat mélyítette el, teljes összhangban a dialektikus materializmusnak az anyagról szóló tanításával.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Mosztyepanyenko könyve az e témával foglalkozó művek közül feltétlenül kiemelkedik, amit elsősorban annak köszönhet, hogy előítéletek nélkül, a fizikai tények figyelembe vételével alakította ki álláspontját. Hibájául róhatjuk fel az általános relativitáselméletről szóló rész kissé elnagyolt voltát, valamint a helyenként mutatkozó mechanisztikus szemléletet. Ezek ellenére a műből az olvasó képet nyerhet a relativitáselmélet szerepéről a modern tudományos világkép kialakításában, a dialektikus materializmus természettudományos megalapozásában és bizonyos fokig az elmélettel kapcsolatban még fennálló fizikai és filozófiai problémákról is.

Müller Antal

Az antikvitás fizikai világképe[1]

Sambursky két könyve a görög ókor fizikai világképét festi meg. Bár a szerző a dolog természeténél fogva több anyagot találhatott a késő ókor tudományáról, mégis teljes képet nyújt a görögök — nem a szó mai értelmében vett, hanem *mutatis*

[1] S. Sambursky: The Physical World of the Greeks. Routledge & Kegan Paul, London, 1956. 255 o. — The Physical World of Late Antiquity. Kiadó ua., 1962. 189 o.

mutandis — fizikájáról, az i. e. V. sz.-tól, a milétoszi filozófusoktól az i. u. VI. sz. végéig, az utolsó újplatónikus gondolkodókig.

„Ez alatt a tizenegy évszázad alatt — írja Sambursky — hipotéziseket állítottak fel a világegyetem teremtéséről és szerkezetéről, vitáztak a tér, az idő és az anyag különböző elméleteiről, tudományos fogalmakat alkottak és elemeztek ismeretelméleti és tisztán logikai szempontból, s kutatásokat végeztek olyan problémákkal kapcsolatban, mint pl. az okság és determinizmus, valamint a fizikai hatás természete."

Bár e kor s a görög nép e korbeli gondolatvilága általában is érdekes tanulmány tárgya lehet, a természetkutató számára különösen is az, mert a mai tudomány *alapelveinek* gyökereit találja meg benne. A jelenségeket általános feltevések keretébe foglalni és úgy magyarázni — ez a görög gondolkodás nagy sajátja. És ebben hasonlít annyira az újkor természettudományára.

Valami nagyon lényegesben viszont eltér a modern tudomány az antiktól. Abban, hogy míg a görögök szinte egyáltalán nem kísérleteztek, nem bolygatták meg a természet rendjét „mesterséges" jelenségekkel, s így csak puszta megfigyelői maradtak a világ dolgainak, nem törtek a jelenségek meghódítására, tehát nem törekedtek technika teremtésére, addig az újkori tudomány elválaszthatatlan a kísérlettől, s a későbbiek során mind nagyobb mértékben a technikától is. A görög tudomány a technikát, e nagy hajtóerőt nélkülözte, s a többi között emiatt is küszködött annyit a helyes természetfelfogás kialakításával.

Sambursky a könyvei elő- és utószavában azt ígéri, hogy tudomány és technika e kapcsolatát — helyesebben e kapcsolat meg nem létét — állítja fejtegetései tengelyébe, s ezzel úgy ragadja meg a modern tudomány csíráját jelentő görög tudományt, hogy a hasonlóság és a genetikai kapcsolat mellett specifikumát is kihangsúlyozza. Sajnos, a többi fejezetekben erre már alig találunk utalást, annál többet viszont arra, hogy a nagy tekintélyek (Arisztotelész, Platón) *szellemi* hatása milyen béklyóba verte az eleven gondolkodást. Így szellemtörténetivé válik a mese.

Az első könyv tartalmából négy témát emelek ki, mivel a többiek (az ión természetfilozófiai iskola, Arisztotelész fizikája, a kozmogóniai elméletek) ismertebbek. Ezek a témák egyszersmind fejezetcímek is: 1. A természet és szám; 2. Az atom világa; 3. A kontinuum világa; 4. A dolgok kölcsönös összefüggése.

1. Az i. e. VI. és V. sz.-ban tették az első kísérleteket arra, hogy a „kozmoszt és ami benne történik, számokon és mértéken keresztül láthassák". Ez a törekvés Püthagorásszal kezdődik, s Platónnal és a hellenisztikus kor matematikusaival folytatódik, majd új lehetőséget kap Galilei, Kepler és Newton munkásságával, s így jutunk el napjaink elméleti fizikájához.

Püthagorásznál és híveinél a szám képezi a világegyetem alapját: a számokat háromszög alakban elrendezett pontokkal jelölték, ily módon a számokhoz geometriai alakot rendeltek, s ebből az alakzatból, valamint az egységet jelentő (anyagi) pontból minden testet felépíthetőnek gondoltak.

A számok itt még kapcsolatban állnak az érzéki világgal. Platón azonban elszakította ezt a kapcsolatot. Szerinte a püthagorászi számok nem eléggé „tiszták", mert konkrét tárgyakhoz kapcsolódnak, a tiszta szám abszolút pontosságával nem mérkőzhetnek meg. A számok tanulmányozásának szerinte csak úgy van értelme, ha önmagukban tanulmányozzuk őket. Platón nagy befolyása késleltette a kísérleti módszer és a matematika szintézisét.

2. Az atomelmélet Leukipposz, Démokritosz, Epikurosz és Lucretius műve. Leukipposz, az éleai iskola tanítványa, valószínűleg Zénónnak a végtelen oszthatóságra épülő aporiáit akarta úgy megoldani, hogy a matematikai oszthatóságot megkülönböztette a fizikaitól, s ez utóbbinak alsó határt szabott. A végső, már nem osztható részecskék az atomok; az anyag atomjai elpusztíthatatlanok, a világ végtelen.

Az elmélet fejlődésének jelentős pontja az a gondolat, hogy az atomok adott kombinációkban csoportokat alkotnak, sőt e kombinációk megszabják az őket alkotó atomok mozgását is. Ez a gondolat Epikurosznál lép fel, s a modern molekulafogalom csírája.

3. Az i. e. III. sz.-tól kezdődően az atomizmus mellett ellentéte, a folytonossági elmélet is kialakult. Megalkotói a sztoikusok, kiváltképpen a kitioni Zénon, a szolói Krüzipposz és az apameiai Poszeidoniosz.

Arisztotelész maga is ellene volt az atomisták atom-vákuum ellentétpárjának. Az anyagot, az egész világegyetemet *plenumnak*, űr nélkülinek tartotta, de kontinuuma passzív volt, mozgatásához külső okra volt szüksége. A sztoikus kontinuum *aktív* közeg. A világegyetem aktív szubsztanciája a *pneuma*. A pneuma fogalmának kialakulása jellemző a biológikus gondolkodásmódra. Az élőlények létezésének egyik feltétele lélekzésük. Épp-

így a szervetlen világ éltető ereje, összetartója is lélekzet, pneuma. Az emberi lélek is pneuma, de melegebb, szárazabb, mint a természetben található pneuma. Ez a levegő és a tűz tulajdonságaiból absztrahált közeg magával vitte a levegő rugalmasságát, feszítőerejét, a tűz melegét. Ez minden, akár élő, akár élettelen dolog összetartó ereje, formálója, éltetője, sőt minőségének meghatározója. Ez a pneuma feszültségi állapotban van, dinamikus.

A kontinuumban terjedő hatás magyarázatában először a sztoikusok gondoltak arra, hogy a kontinuumban a hatás kör-, illetve gömbalakban terjed, ők használták először a vízhullámok hasonlatát.

A pneuma és feszültségi ereje Poszeidoniosznál a világegyetem rendjének és harmóniájának alapjává válik. A világegyetem szubsztanciáinak kölcsönhatását a *szümpathéia* fogalmával fejezte ki. Ez kapcsolja össze a távoli testeket egymással — az égi és földi szubsztanciákat is. Ennek feltételezése alapján alkotott magának Poszeidoniosz helyes képet a hold és az árapály kapcsolatáról is — a szümpatheia, a pneuma feszültsége közvetíti e hatást.

A pneuma később a descartes-i éter formájában lépett be ismét a fizika történetébe, majd legfejlettebb formájában — a Maxwell-féle éter alakjában — modellül szolgált az elektrodinamikának.

A kontinnum-fogalom s a vele kapcsolatos problémák más kérdéseket is felvetettek. Az idő és a tér oszthatósága, a görbe felületekkel határolt testek felszínének és térfogatának „határmenettel" történő kiszámítása mind e problémakörbe tartozik, s ezeket Sambursky ismerteti is.

4. Végül „A dolgok kölcsönös összefüggése" c. fejezetben a könyv a görögök okság-determinizmus fogalmának kialakulásával és elemzésével foglalkozik. Felvetették, hogy a természeti folyamatok immanens törvények szerint mennek-e végbe, vagy külső principium (istenség) után kell-e kutatni. Az atomisták kezdetben a szigorú determinizmust hirdették. Epikurosz viszont a nagyszámú atomból álló emberi lények szabad akaratának magyarázatára az atomok esés közbeni — de közelebbről meg nem indokolt — oldalirányú mozgására hivatkozott.

Vele ellentétben a sztoikusok kompromisszum nélküli vallásosságukkal s ugyanilyen determinizmusukkal Sambursky szerint sikeresebb kísérletet tudtak tenni a determinizmus-szabadakarat ellentmondás feloldására. Determinizmusuk Démokritosz és Leukipposz determinizmusának igazi folytatása. A sztoikus világnézet azonban nem adhatta fel a szabad akaratot, hiszen tanítása szerint az ember felelős tetteiért. Ezért a problémát úgy oldotta meg, hogy kétféle okot tételezett: a meghatározót és az előzetest. A külső érzéki ingerek előzetes okok, az ember belső kvalitásai a meghatározó okok. Ez a felfogás csíráját jelenti a mai fizika gondolkodásmódjának: egy rendszeres mozgásnak a leírásakor a rendszer valamennyi belső tulajdonságát figyelembe kell venni (meghatározó ok), de a határfeltételek (előzetes okok) rögzítésével válik csak lehetségessé a konkrét probléma megoldása.

Az okság sztoikus fogalmánál a görög ókor nem haladt tovább.

A második könyvnek már a szerkezete — fejezetei: A tér és az idő; Az anyag; Szublunáris mechanika; A fizikai hatás terjedésének módjai; Égi fizika; Az ég és föld egysége — elárulja a könyv tartalmát is: miként küzd a görög gondolkodás az égi és földi jelenségek egységes leírásáért, az arisztotelészi és platóni koncepció ellen. A könyv e felépítése nemcsak a fizikusnak hasznos, hanem azért is, mert a természet leírásában az ún. transzcendens okok kiküszöbölésének szükségességére hívja fel a figyelmet.

A *tér* abszolút, illetve relatív voltának első hirdetője Sztraton, ill. Theophrasztosz volt. Kortársak voltak, akárcsak Newton, Clarke és Leibniz. Sambursky először a relatív tér híveinek, a sztoikusoknak, az újplatónikus Iamblichusnak, Syrianusnak és Damasciusnak gondolatait ismerteti, majd az „abszolutista" újplatonikus Johannes Philoponuséit. A probléma szinte szóról-szóra azonos a XIX—XX. sz. fordulóján az abszolút tér — éter — relatív tér körül felmerült problémával, s a szereplő fogalmak (éter, pneuma, tér, fény) a XIX. sz. éterének, illetve az einsteini téridő kontinuumnak csírái.

Az *idő* sokkal nehezebb vizsgálatában ugyanazok bizonyultak relativistáknak, illetve abszolutistáknak, akik a tér vizsgálatában. Ki kell emelni itt azt a hiányosságot, hogy a görögöknek sohasem volt világos sebességfogalmuk, s ez nagyban hátráltatta fizikájuk fejlődését. Bármilyen rossz emlékeink is vannak az abszolút idő fogalmáról, e korban ez az időfogalom alapozta meg az időnek mint önálló fizikai paraméternek későbbi használatát. E témát a könyv az idő és változás viszonyának, az idő realitása körül az újplatonikusok közt folyó vitának ismertetésével tárgyalja.

Az *anyag* mibenlétének háromféle felfogását lehet a görög antikvitásban megkülönböztetni: a mechanikusat, a kvalitatívot és a matematikait. Az első a preszokratikus atomisták (Leukipposz, Démokritosz), a második Arisztotelész, a harmadik Platón felfogása. Az elsővel

kapcsolatban a könyv főleg az atom geometriai alakja és a makroszkopikus testek tulajdonságai közti összefüggésről vallott felfogásokat ismerteti; a másodiknál Arisztotelész, majd kommentátorai azon erőfeszítéseit, amelyekkel a világ jelenségeit a négy elemből (kvalitatíve) akarták magyarázni. Ez utóbbival kapcsolatban a keveredés „mechanizmusára" vonatkozó különböző felfogásokat is ismerteti. A geometriai anyagelmélet történetét végigvezeti az újplatonikusokig, Iamblichusig, Plotinoszig és Prokloszig.

Az Arisztotelész fizikájának szentelt rövid fejezet után Sambursky a modern energiafogalom csíráját jelentő *impetus* fogalmát elemzi. E fogalom első megformálását Hipparchusnál találhatjuk meg. Szerinte az eldobott kőre magának a dobónak az ereje hat a dobás pillanatában, s ez határozza meg a dobás magasságát, a kő repülésének gyorsaságát. Ez a ma már triviálisnak tűnő megállapítás ellentétben áll Arisztotelész felfogásával, amely szerint az a közeg hat állandóan a repülő testre, amelyben a test mozog. Hipparchus e felfogása Arisztotelész késői kommentátorainak, Philoponusnak, a XII. század néhány arab tudósának, s Occamnak, Buridannak és Oresmes-nek nézeteivel egyezik meg.

A *mozgások* arisztotelészi felosztása természetes (a könnyű elemek felfelé, a nehezek lefelé mozognak) és természetellenes mozgásokra (az előbbiek ellentétei) s e nézet kritikája a kozmosz mozgásfajtái egységének vagy különbözőségének problémájává alakul át. E problémánál természetesen az egész és rész kapcsolata is felmerül; hogyan lehet e mozgásokat egyik vagy másik csoportba sorolni, visszavezethetők-e egymásra, s ha igen, mi módon, az alacsonyabb szintű mozgásfajta miként oldódik fel a magasabban, megtartja-e individualitását stb. E probléma a Gestaltelméletek történetéhez sorolandó. A mozgások arisztotelészi felosztását végül is relativizálják.

A *fizikai hatás terjedésére* két mechanizmust tételeztek: a közvetlen hatást (az atomisták és a sztoikusok) és a távolhatást (illetve pontosabban: erről csak erre utaló elképzeléseik voltak.) Ez utóbbinak csak gyenge csírái találhatók meg az újplatonikus emanációtanban. Eszerint a tárgyak, dolgok, emberek, istenek egymásra nem-fizikai hatással lehetnek azáltal, hogy emanációkat bocsátanak ki magukból. E misztikus elképzelésből fizikai elmélet Newton távolhatási elméletében lett. Előnye az volt, hogy lehetővé tette a jelenségek többé-kevésbé önálló csoportokra osztását s egyszerűbb magyarázatát. A dolgokat keretbe foglaló pneuma és a rendszertelen mozgást végző atomtömeg ui. egyaránt szigorú egyetemes kölcsönhatást tételezett fel, e felfogás szerint tehát a jelenségek kisebb csoportjának törvényszerűségeit lényegében lehetetlen felderíteni.

A fizikai hatásmódok ismertetését a könyv a lehetőség-ténylegesség ellenpártjának ismertetésével fejezi be, s erre példának felhozza a fény természetére vonatkozó hipotéziseket.

A szublunáris fizika kiegészítője az *égi fizika*. E fejezet azzal a befolyással foglalkozik, amelyet az égi jelenségek szabályszerűségei gyakoroltak a késő ókor világképére, s azokkal a különböző interpretációkkal, amelyek e mozgások matematikai leírására, valamint e leírásoknak mechanikai vagy egyéb modellekkel való összehasonlítására vonatkoznak. Arisztotelész nézetei után a velük ellentétes vélemények következnek. Xenarchus főleg Arisztotelész éterfogalma ellen érvel, és a Stagirita mozgásfogalmát, sőt dinamikáját széles alapokon támadja; őt az újplatonizmus ellenérvei követik.

Sambursky ezután az *asztronómia* fejlődésének a görög filozófusokra gyakorolt hatását ismerteti. Legrészletesebben Ptolemaiosz *Syntaxis mathematicáját* elemzi, végül az újplatonikus Proklosznak Ptolemaiosz nézeteire vonatkozó kommentárjait foglalja össze.

A könyv utolsó fejezete igen érdekes. A késő ókor két szellemi ellenfelének, a valószínűleg keresztény Philoponus és az újplatonikus Simplicius harcának ismertetésével kezdődik. E harc a tudományos kozmológia és a monoteizmus első összeütközése. Megfigyelhető a monoteizmusnak abból adódó pozitív hatása, hogy a földi és égi jelenségeket lényegükben egységesnek tekinti.

A kialakuló egységes világképnek még nem volt filozófiai megalapozása. Ezt a VI. sz.-ban Johannes Philoponus adta meg. Philoponus — kora Kopernikusza. Semmi új ismeretanyaggal nem rendelkezett, „csak" új koncepciókban látta a világot, s ennek megfelelően értelmezte át az ismert tényeket. Arisztotelész számtalan kisebb-nagyobb gyengeségébe kapaszkodva bizonyítja a föld és ég egységét.

Sambursky végül felveti a kérdést: mi lett volna, ha az egyház nem Arisztotelész interpretációját fogadta volna el, hanem Philoponusét. Talán Galilei és Kopernikusz forradalma enyhébb lefolyású, s a tudományos haladás gyorsabb lett volna.

E kötet tulajdonképpen előadások gyűjteménye, s így az egyes fejezetei inkább

elemző jellegűek, mint az első könyvéi. Míg az elsőt nem tartjuk többnek, mint az ókori gondolkodók természetszemléletéről írt jó könyvek egyikének, a második több új szemponttal gazdagítja az irodalmat. Ezek a szempontok különösen a tények mai problémák szerinti csoportosításában nyilvánulnak meg. Legfőbb érdeme, hogy az irodalomban kissé elhanyagolt késő ókor fizikájára irányítja a figyelmet. Mindkét könyv látható kedvteléssel tárgyalja a téma módszertani-formális matematikai oldalát is. A szerző bőségesen használja az eredeti forrásokat, a kommentárirodalom felhasznált művei a tudománytörténet legjelesebb kézikönyvei és monográfiái. Sambursky szemlélete: a természetkutató természetes objektivitása, a világ anyagi egységéről való szilárd meggyőződése. E jegyek határozottak, így könyvei haszonnal forgathatók. Sajnálatos körülmény, hogy Sambursky harmadik (keletkezési sorrendben második) könyve, „A sztoikusok fizikája" nem volt elérhető számomra.

Illy József

A mozgás problémái a természettudományban és a filozófiában[1]

A kötet igen szembetűnően tükrözi azt a fellendülést, az alkotásra való azt a törekvést, amely a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó konferencia óta a Szovjetunióban egyre élénkebbé válik, a természetfilozófiai problémák felvetésében és megoldásában egyaránt. A kötetben tárgyalt témák igen aktuálisak, az egyes cikkek jelenleg is folyó vitákhoz kapcsolódnak, így a szerzők egy-egy kérdést gyakran még a könyvön belül is különbözőképpen vetnek fel és oldanak meg. A munkát, mely mind természettudósok, mind filozófusok számára izgalmas, időszerű kérdéseket tárgyal, ez különösen érdekessé teszi.

„A dialektikus materializmus az anyag mozgásának általános sajátosságairól" című bevezető fejezet V. I. Szvigyerszkij tollából az anyag mozgásának főbb sajátosságait — anyagi, objektív, abszolút és relatív mivoltát, a mozgás és fejlődés ellentmondásos jellegét, tér-időben való létét — foglalja össze, igen tartalmas alapot adva a kötetben felvetődő problémák áttekintéséhez.

„Az anyag mozgásának formái a szervetlen természetben" c. fejezetben V. A. Stoff Kedrovval és Rutkeviccsel vitázva az élettelen természet mozgásformáinak felosztására tesz új kísérletet:

A) Általános, a mozgás „külsődleges oldalát" kifejező, éppen ezért a jelenségek igen széles körére érvényes, speciális anyagfajtákhoz nem kapcsolódó mozgásformák:

1. kvantummechanikai mozgás,
2. „hőmozgás", statisztikus, igen sok részből álló rendszerek mozgása,
3. mechanikai mozgás.

B) Olyan mozgásformák, amelyek az objektumok viszonylag szűkebb körét kapcsolják össze, s ezek kölcsönhatásait, a mozgásnak mintegy „belső oldalát" fejezik ki:

1. elemi részek folyamatai, magfolyamatok,
2. atomi, molekuláris folyamatok,
3. gravitációs folyamatok.

A felosztás alapja, hogy minden mozgásformára egy-egy általános természettörvény jellemző, amely kifejezi az adott rendszert alkotó objektumok kölcsönhatásának vagy kölcsönös kapcsolatának típusát. Ugyanakkor döntő az egyes objektumok minősége is.

„Az anyag és a mozgás problémái a relativitáselméletben" című fejezetben Sz. V. Izmajlov interpretálja a speciális relativitáselméletet, összefoglalva a szerinte legfontosabb vívmányait: 1. lemondott az elektromágneses jelenségek mechanisztikus értelmezéséről, az éterről, 2. utat nyitott a mikrotestek részecske-hullám képének megalkotásához, és ezzel a kvantumtérelmélethez, 3. a tér-időről, sajátidőről, anyag-energia kapcsolatáról való új ismeretekkel az anyag mozgásformáinak eddig nem ismert bonyolult, gazdag, sokoldalú területeit tárta fel.

A „Mozgás a mikrovilágban" című fejezetben V. P. Bronszkij a mikrorészecskék mozgásának sajátosságaival foglalkozik, részletesen kifejtve a klasszikus és kvantummechanikai mozgás viszonyát, a valószínűségi hullám természetének értelmezését és a kauzalitás kérdését. Hangsúlyozza a mikrofizika eredményeinek azt a filozófiai jelentőségét, hogy igazolják a dialektikus materializmus állásfoglalását a mozgás viszonylagosságáról, a konkrét formák sokféleségéről és kimeríthetetlenségéről, és hogy fokozottabban felhív-

[1] Философские вопросы современного учения гвижении в приробе. Изб. Ленинградского Унив 1962. стр. 198.

ják a figyelmet a mikromozgás és ezen keresztül a többi alapvető fizikai mozgásforma nem geocentrikus jellegére.

M. V. Mosztyepanyenko a mozgás mértékeiről és a megmaradási törvényekről ír. Egy adott rendszer (mechanikai rendszer, biológiai egység, társadalmi alakulat stb.) mozgásfomáját általában a rendszert alkotó objektumok kapcsolatának típusa határozza meg. A különböző mozgásformáknak különböző jellemző mértékei vannak, ilyen lehet például az élettelen természetben az energia. Az egyes speciális (mechanikai, termikus, elektromágneses stb.) fizikai mozgásformákat a különböző energiafajták (az energia minőségi oldala) jellemzik. Az energián kívül azonban más fizikai mennyiségekkel is jellemezhetünk egy fizikai mozgásformát. De általános érvényű természettörvény, hogy zárt rendszer esetén az illető rendszerre jellemző mennyiség bármilyen mozgás, változás során konstans marad, tehát a részrendszerek megfelelő fizikai mennyiségeinek összege állandó.

Az energiához hasonlóan más megmaradó mennyiségek is vannak a természetben (tömeg, impulzus, impulzusmomentum, töltés, paritás, izotóp-spin), ezek közül azonban eddig a tömeg és az energia látszik szerző szerint a legáltalánosabbnak. Ezek a makro- és mikrotestekre, csillagokra, elemi részekre egyaránt értelmezhetők: az élettelen természet eddig ismert legáltalánosabb tulajdonságai. Mosztyepanyenko azonban azt is lehetségesnek tartja, hogy nem fizikai mozgásformák (egyéb zárt — biológiai, társadalmi stb. — rendszerek) esetén is vannak az előbbiekhez hasonló megmaradási törvények. A problémát a megfelelő mértékek megtalálásában látja. Mosztyepanyenko írása nyilván széleskörű vitát vált majd ki arról, hogy vajon itt a fizikai mozgásforma fogalmainak jogtalan kiterjesztéséről van-e szó minőségileg más területekre, vagy pedig egy mindennél általánosabb új törvényszerűségről.

Sz. T. Meljuhin „A mozgás és fejlődés kapcsolata a szervetlen természetben" című cikke a fejlődés fogalmát vizsgálja először adott rendszerek szempontjából, majd az univerzum méretében, és ezzel összefüggésben szintén foglalkozik a mozgásformák osztályozásával.

Fodor Lajos

Egy német utópikus szocialista könyvéről[1]

A német és a francia felvilágosodás legjobbjaihoz kapcsolódó Frölichet túlzás volna „újra felfedezni" és a jelentős, önálló gondolatokkal jelentkező utópikus szocialisták sorába állítani. Jóllehet korában — a sötét abszolutizmus Németországában — nem volt nagyobb visszhangja, olyan jelentős német felvilágosító, mint a jakobinus Georg Forster, elismerően méltatta. Ugyanakkor valószínűleg nem véletlen, hogy az utópikus szocialistákat és általában a német társadalmi gondolat történetét oly jól ismerő Marx és Engels nem említi a nevét. Jelen művének marxista igényű vizsgálatát mégsem indokolatlanul kezdte meg a német és szovjet történettudomány. Frölich egykor név nélkül megjelent, s ma újra kiadott munkája nemcsak bibliográfiai érdekesség: Frölich is elfoglalja a maga szerény helyét a filozófia történetében mint olyan gondolkodó, aki — Mablyvel és Morellyvel együtt — az utópikus szocializmus korai nemzedékét köti össze az utópikus szocialisták nagy nemzedékével, s írásai a társadalmi tanok története szempontjából nem jelentéktelenek.[2]

Életéről (1759—1828) viszonylag kevés adatunk van — a német polgári történetírás teljesen figyelmen kívül hagyta a munkásságát —, s ezek sem egyértelműek. Polgári származású, a hallei egyetemen folytatott jogi tanulmányokat, majd postafőtisztviselő Berlinben — utópikus művének megírása ezekre az évekre esik —, később nagybérlő. A háborús károk miatt azonban terveit nem tudja megvalósítani, s 1814-ben ismét Berlinbe költözik családjával. Itt kölcsönkönyvtárat alapít, és támogatja a haladó berlini polgárságot a reakció elleni küzdelmében.

Frölich utópikus írása az akkori német állapotok közepette merész vállalkozás, de nem teljesen egyedülálló.[3] Milyen gondolati anyagra épül Frölich utópiája? Művének bevezetőjében egyrészt azt írja, hogy a saját eszméit követte, másrészt azonban utal arra is, hogy eszméi Wieland „Goldener Spiegel"-étől „kapták a tüzet", emel-

[1] *Carl Wilhelm Frölich:* Über den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, 1960. 107 o.

[2] Lásd: *Gerhard Steiner:* Der Traum von Menschenglück. Leben und Literarische Wirksamkeit von Carl Wilhelm und Henriette Frölich. Akademie-Verlag, Berlin, 1959.; *J. J. Moskovszkaja:* „Voproszi Isztorii". 1953. 10. sz.

[3] Lásd: *Heinrich Ziegenhagen* utópikus művét: „Lehre vom richtigen Verhältnis zu den Schöpfungswerken und die durch öffentliche Einführung derselben allein zu bewürkende allgemeine Menschenbeglückung". Hamburg, 1792

lett több helyütt nagy tisztelettel említi Rousseau nevét. A valóság az, hogy a wielandi felettébb elvont — és formailag Morelly pályakezdő utópikus regényére emlékeztető — utópia a maga alkotmányos monarchia eszméjével olyan előkép, amely hatott ugyan Frölichre, de amelyen minden tekintetben felülemelkedett. Ugyanakkor erős szálak fűzik Mablyhoz és Morellyhez is, és noha nem minden tekintetben veszi át tanításaikat, számos gondolatuk hasonló megfogalmazásban megtalálható műveiben. Nem osztja például Morelly egyedül megváltónak vélt nevelési elméletét, s inkább Mably reálisabb és a forradalmi perspektívát sem kizáró elképzeléseit vallja.

Frölich utópiája, kivált Fourier-éhoz hasonlítva, kevésbé kidolgozott, hiszen Fourier részletes képet ad az általa elképzelt jövő társadalmáról. Úgyszintén hiába keressük az oweni kommunizmus gyakorlatiasságát, a társadalmi reformok pontos és szakszerű leírását. Mindez kissé homályban hagyja az elképzeléseit, ugyanakkor azonban megóvja olyan jóslatoktól, amelyek a korabeli viszonyok között eleve merő agyszüleményeknek lehettek volna csupán. Közös benne az utópista kommunistákkal a kapitalizmus ellentmondásainak erkölcsi bírálata és egy, az ész alapján álló ideális állam megteremtésének eszméje. Mablyékhoz képest ő sem lép előre: az új polgári rend bűneinek, fonákságainak bírálata nála is igen elvont, távol van tőle minden — Owennél és Fouriernél már meglevő — gazdasági elemzés. Ennek oka, hogy a Berlinben szerzett tapasztalataiból indult ki, Berlin pedig akkor fejlődő manufaktúra-város, ahol az új társadalmi ellentétek még csak kibontakozóban vannak, még nem tükrözik a kifejtett kapitalizmus ellentmondásait. Frölich bírálatának tárgya elsősorban a magántulajdon mint olyan, ezen belül pedig különösen — Meslier nyomán haladva — a földmagántulajdon.

„Az emberről és viszonyairól" c. mű dialógusok sorozatából álló pamflet. A pedagógiai vita azonban csupán keret: nem az ifjúság neveléséről van benne szó, hanem az emberi nem boldogságáról.

Frölich utópiája bevezetőül leszögezi: mivel minden addigi állam tökéletlen és beteg, s következésképp a vele homogén polgárok is azok, ne neveljük gyermekeinket az államnak, „ne polgárt, hanem embert neveljünk". Az eddigi államok tökéletlenségének bizonyítéka, hogy egyikük sem tudta boldoggá tenni polgárait. Kell azonban lennie egy útnak, „amelyen a legtöbb rózsa virul", amely a legjobb az összesség számára — folytatja Frölich —, olyan, amely az ember alapvonásainak, „az emberi természetnek" megfelel. Ez pedig nem más, mint egy, a még jórészt Rousseau-ból kiinduló Mablyék ideológiájának megfelelő új állam.

A további dialógusokból kiviláglik, miért boldogtalanok az eddigi államok polgárai, s hogy milyennek kellene lennie ennek az eszményi új államnak.

A javak nem „természeti törvények" szerinti elosztása folytán „sokaktól az is megtagadtatik, amire szükségleteik feljogosítják őket", ez közboldogtalansághoz vezet, a jelenlegi világ pedig nem tud egyre több embernek boldogságot nyújtani. A boldogtalanságnak azonban más oka is van: az adott körülmények tönkreteszik a szorgos, munkás emberi természetet, hisz a dolgozó tömeg követeléseit nem veszi figyelembe. Frölich itt tulajdonképpen csak azt ismétli meg, amit Morelly vallott: a magántulajdon megsérti a szükségletek kielégítésére irányuló önszeretet ösztönét. Továbbá, amikor Mablyt követve, a javak nem természeti törvények szerinti elosztásáról, a tulajdon véletlenszerű kialakulásáról beszél, olyan gondolatokat tételez, amelyeket már Rousseau túlhaladott. Etikájában viszont a hasznossági elmélet Mably által erősen bírált rousseau-i változatát vallja: Kövesd a társadalom érdekét, s az végső soron saját érdeked lesz.

Frölich ugyan megállapítja, hogy „Minél jobban felhalmozódnak javaink, annál serényebben törődünk szükségleteink növelésével . . .", a „bőségből fakadó szegénység" Fourier-i dialektikus gondolatáig azonban nem jut el. A Mably-i gondolat tér vissza nála: az emberek ínségének, szenvedésének, elégedetlenségének, önzésének, irigységének, kapzsiságának, boldogtalanságának, erkölcstelenségének, az emberi természetnek nem megfelelő állapotnak oka a magántulajdon; ha ez megszűnik, akkor megszűnnek a belőle fakadó bűnök és viszszásságok is: „Egyszer meg kell fosztani trónjától a kapzsiságot, lehetővé kell tenni, hogy a magántulajdon megszűnjék, mint egyetlen csábító eszköz; és a polgárok, mint a gyermekek az atyai házban, a kisebb állam közös asztalánál jóllaknának; micsoda óriási tömegű bűn tűnnék el akkor". Ha kiszakítjuk az embert azon viszonyok közül, melyek a káoszt szükségszerűvé tették, az ember jóvá és boldoggá fog válni: azaz a magántulajdon bűnébe esett emberiség egyszer jóvá teszi majd bűnét, és ismét helyreáll az emberek közti együttműködés szép rendje.

A magántulajdon megszüntetésének módjáról azonban Frölichnek nincs világos elképzelése. Azt, hogy a vagyonosok önként nem mondanak le a tulajdonukról, jól látja. A falusi kisföldtulajdon megszűnését azonban önkéntes alapon képzeli el, mond-

hatni a szövetkezet egy korai előképéül. „A falu összes családjai összeadják vagyonukat, ezt köztulajdonnak tekintik, s az egyes ember szükségleteit ebből elégítik ki". Itt jól látható, mennyire nem él már Frölichben a kismagántulajdon illúziója, amely Rousseau-nak — fejlődése késői szakaszában — oly jellemző gondolata volt.

Mi jellemzi végül is Frölich képzeletbeli államát, az általános boldogságot adó új rendet? — Utópikus állama magántulajdon nélküli állam, amelyben az emberek bizonyos egyenlőségben, a „szellemi gyámságtól" (vallás, babonák, hiedelmek) megszabadulva és erkölcsileg megtisztulva élnek; az állam formája pedig olyan, hogy „egyesek ne gyakorolhassanak önkényt". Az új állam nem egy primitív, természeti ősállapothoz kívánja visszatéríteni az emberiséget, nem aszkétikus kommunizmust akar — ennek korántsem vonzó jellegét Frölich számos példával illusztrálja. Ez az állam nem a közszegénységre épül, benne az ember munkáját nem a létfenntartás félelemteli aggodalom sarkallja, mely utóbbi elveszti az élet savát-borsát. A fő hangsúly — akárcsak a Morellynál — itt is a fogyasztáson van, nem pedig a termelésen. Míg azonban Morelly az iparra építi a maga közösségeit, a centralizált kommunákat, addig Frölich a mezőgazdaság tekintetében ad valamennyire körvonalazott képet államáról.

Frölich utópiája nem mérhető a francia utópikus szocialisták műveihez. Nem gondolkodói korlátai, hanem a német nyomorúság, az elmaradott német állapotok gátolták meg abban, hogy mélyebbre láthasson. Utópiáját többnyire még a felvilágosodás optimizmusa és bizakodó racionalizmusa hatja át, s csak helyenként érződik a nagy utópistákat olyannyira jellemző kiábrándultság és keserű irónia. A német filozófiatörténetírás feladata, hogy felderítse a Frölich és a XIX. század 20-as, 30-as éveinek trieri fourieristái — Ludwig Gall, Georg Büchner — között mutatkozó eszmei kapcsolat részleteit.

Rathmann János

Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis[1]

Az arab filozófia a középkor legmagasabb színvonalú ideológiája volt. E jelenség kettős okkal magyarázható. Immanens, filozófiatörténeti szempontból tekintve a dolgot kétségtelen, hogy az arab bölcselet magasabbrendűsége a korai európai feudalizmus ideológiájával szemben a klaszszikus görög filozófiai örökség recepcióján alapult. Ennek a recepciónak az objektív alapjait pedig az arab világ fejlettebb társadalmi viszonyaiban találhatjuk meg. A nyugat-európai, naturálgazdálkodáson nyugvó korai feudalizmust a szélesebb körű árutermelésen alapuló arab hűbériség társadalmi-politikai rendszere magasan felülmúlta.

A feudalizmusban, Marx klasszikussá vált megállapítása szerint, minden középkori ideológia vallási formát öltött magára. Ezért az arab filozófiának is az iszlám valláshoz való viszonya a döntő kérdése. Az ideológiai küzdelem alapvető tartalma vallásos ortodoxia és a filozófia harca. A mohamedán ortodoxia legjelentősebb alakja, Al-Ghazali, harcos szellem volt. Életművének zömét két polémia alkotja. Az egyik a „Filozófusok céljai", a másik pedig a „Filozófusok megsemmisítése" címet kapta. Al-Ghazali célja az volt, hogy bebizonyítsa a vallás fölényét a bölcselettel szemben. Szerinte az emberi lét nagy kérdéseire kizárólag a mohamedán vallás képes feleletet adni. A filozófia csupán hamis magyarázatokat szolgáltat az emberi egzisztencia problémáira, ezért hatása káros létezése tehát szükségtelen. Al-Ghazalit a mohamedán világ ma is az iszlám egyik legnagyobb teológusának tiszteli.

A filozófusok szemébe vágott kesztyűt Averroes vette fel. Al-Ghazali fő művének megcáfolására írta meg a „Megsemmisítés megsemmisítése" című vitairatot, melyben ellenfelének legfontosabb állításait nemcsak tartalmilag, hanem szó szerint is idézi.

Az első fejezet a világ örökkévalóságának problémáját tárgyalja. Az arab filozófusok többsége, Arisztotelészből kiindulva, úgy vélte, hogy a matéria örökkévaló; földünk, sőt az egész világegyetem az anyag kezdetleges, mozgás nélküli, élettelen állapotából jött létre. Rendezett totalitássá csupán azzal vált, hogy az első mozgató, az isten, összekapcsolta a mozgást és az anyagot. Ezt a felfogást az iszlám ortodoxia védelmezői, élükön Al-Ghazalival, a legélesebben támadták. A konzervatív szellemű teológusok szerint a Korán tekintélye már eleve eldönti a kérdést: A világot isten a semmiből teremtette akaratának szuverén aktusával. Al-Ghazali viszont a filozófiai érvelés eszközeivel támogatta ezt az álláspontot; azt igyekezett

[1] B. H. Zedler (Ed.). Milwauke, USA, Marquetta University Press. 1961. 483 o.

bebizonyítani, hogy a filozófusoknak a világ örökkévalóságára vonatkozó tételei már csak azért is tarthatatlanok, mert ellentmondást foglalnak magukban. Azt állította, hogy az örökkévaló, végtelen időkig önmagával azonos, mindig változatlan istenség és az örökké fennálló, mindig változó anyag között kauzális viszony nem is állhat fenn, tehát az előbbi filozófusok tanításai szerinti isten — mintegy „menet közben" — nem is befolyásolhatná az anyagi világot. Averroes válasza erre az érvelésre: az anyag önmagában képtelen mozgásra, minden mozgásnál kell lennie valamilyen mozgatónak, mivel pedig a regressus ad infinitum gondolatsor értelmetlen, ezért a valóságban is lehetetlen — a mozgás végső oka tehát csakis az első mozgató (isten) lehet.

A második fejezet az univerzum elpusztíthatóságának a kérdésével foglalkozik. Al-Ghazali a vallásos felfogást képviseli, amely szerint a világegyetem elpusztítása csupán az isteni akarat önkényétől függ, bármikor megtörténhet, mert isten szándékait semmi sem determinálja, lévén minden történésnek éppen a legfőbb lény a meghatározója. Averroes ezzel szemben rámutat arra, hogy a dolgok keletkezése és pusztulása szigorú természeti törvények szerint megy végbe, ezeket az isteni akarat sem változtathatja meg, hiszen ennek lényegét éppen a szükségképpeni determináció alkotja. Istennek ennélfogva nem is szabad az emberihez hasonló akaratot tulajdonítani.

A következő fejezetben ezzel a tézissel kapcsolatban bontakozik ki a vita. Az emberi és az isteni akarat különbözőségéről szóló felfogást Al-Ghazali is osztja, de csak azért, hogy segítségével a kauzálitás általános érvényességét tagadhassa. Szerinte az ok-okozati viszony csupán szubjektív kategória, a valóságban csupán a történések egymás utáni folyamatát észlelhetjük. Valójában csak egyetlen transzcendens ok létezik, minden történés végső oka az isten. Mi csak eszközök vagyunk az isteni akarat kezében. Averroes a bírálatában helyesen tárja fel e felfogás abszurditását: Ha isten mindennek a végső oka és minden az ő kozmikus akaratától függ, akkor a kauzalitásnak szükségképpen fenn kell állnia, tehát objektív, általános érvényességű kategória — az isteni mindenhatóság megnyilatkozási formája.

A mű következő részeiben éppen ez az isteni mindenhatóság, mindent tudás a vita tárgya. Az arab filozófusok, élükön Avicennával, bár elfogadták, hogy semmi sem létezhet isten tudta nélkül, de azt állították, hogy isten csak — az egyedi dolgokban megnyilvánuló — általánost ismeri, nincs tehát tudomása sem a különösről, sem pedig magukról a dolgokról, konkrét egyediségükben. Al-Ghazali e nézeteket energikusan visszautasítja, sőt eretnekségnek nyilvánítja. A kérdés felmerülése már előre vetíti a nominalizmus és realizmus későbbi nagy vitáját. Averroes közvetítő álláspontot foglal el: az isteni tudás sem nem univerzális, sem nem partikuláris-egyedi jellegű, hanem transzcendens, az emberi ész számára meg nem érthető tudás.

A mű utolsó része a természettudományokkal összefüggő filozófiai kérdések elemzésére tesz kísérletet. Al Ghazali ezen a területen is heves rohamor intéz a korabeli természettudomány eredményeire támaszkodó filozófia ellen. Visszatér a természeti folyamatok kauzalitásának a tagadására. Itt azt az indokolást fejti ki, hogy ha természeti folyamatoknál az ok okozati viszony fennállása szükségszerű, akkor az isteni csodák nem lennének lehetségesek, márpedig ezek — isten szabad akaratából — bármikor bekövetkezhetnek. Al Ghazali, és vele együtt az összes korabeli iszlám teológusok, mint az eddigiekből kitűnik, világnézetük alapjává tették a természettörvények objektivitásának a tagadását. Averroes ezzel szemben a természeti törvények és az isteni mindenhatóság összhangba hozására törekedett. A csodák szerinte isteni beavatkozás alapján lehetségesek a természet világában, de csak természeti törvényeknek megfelelően. Averroes erősen korlátozta a csodák jelentőségét, szerinte ezek csupán az emberi tudás gyarlósága, az emberi tudásnak a természettörvényekben való járatlansága miatt tűnnek csodáknak előttünk.

A fejtegetés a vallásra vonatkozó vitával fejeződik be. Al Ghazali szörnyülködve támadja a korabeli szkeptikus szabadgondolkodókat, akik szerint a vallás csupán vigasztaló eszköz a nép számára, a műveltnek jobban megfelel helyette a filozófia. Al Ghazali ex cathedra kijelenti, hogy a vallás tételei az abszolút igazságot fejezik ki. Averroes szerint a vallás fogalmai csupán magasabb — filozófiai — igazságok jelképei, tehát semmi esetre sem kell őket betű szerint, hanem csak szimbolikusan felfogni. Averroesnek itt is úttörő szerepe van a filozófiai irodalomban: A később oly nagy jelentőségű kettős igazság első megfogalmazása itt jelenik meg először.

Averroes munkája történeti szempontból rendkívül jelentős, a filozófiai irodalom igaz gyöngyszeme. Ez akkor válik evidenssé, ha a hatástörténet látszögéből kíséreljük meg értékelni. A mű, éppen úgy, mint az egész arab filozófiai irodalom

térben és időben közvetítő jellegű. Azt a prominens közeget alkotja, amelyen keresztül a klasszikus ókor nagy szellemi öröksége az egész európai kultúra közkincsévé vált. Averroesnek ezt a jelentős közvetítő szerepét néhány név puszta felsorolása, is megvilágítja. Arisztotelész bölcseletén kívül, akit az összes filozófusok fejedelmének nevez, elsajátítja Platón, Plotinosz, a sztoikusok és a szkeptikusok tanítását, és olyan filozófusoknak adta át, Roger Bacon, Brabanti Siger, William Occam, Pietro Pomponazzi stb. E hatások filozófiatörténeti feldolgozása a filozófia kutatás jelentős adóssága a zseniális gondolkodóval szemben.

Lenkei László

Az 1963-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

I. Dialektikus és történelmi materializmus

Antalffy György—Halász Pál: Társadalom, állam, jog. Közgazd. és Jogi K., 457 o.
Arzumanjan, A. A.: A mai kapitalizmus problémái. Kossuth, 110 o.
Bihari Ottó: Az államhatalmi képviseleti szervek elmélete. Akadémiai K., 322 o.
A francia kommunisták a filozófiáról. Kossuth, 141 o.
Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái. Akadémiai K., 351 o.
Kállai Gyula: Az állam és a szocialista demokrácia fejlődésének egyes kérdései. Kossuth, 38 o.
Kritikai tanulmányok a modern polgári jogelméletről. Akadémiai K., 510 o.
Kulin György: Az ember és a világmindenség. Gondolat, 119 o.
Lakos Sándor: A szocializmus alapjainak lerakása. Kossuth, 221 o.
Malin, K. M.: Eltarthatja-e a Föld az emberiséget? Kossuth, 145 o.
A marxista filozófia alapjai (átdolgozott kiadás). Kossuth, 848 o.
A marxizmus—leninizmus alapjai, II. kiad. Kossuth, 802 o.
Szabó Imre: A szocialista jog. Közgazd. és Jogi K., 454 o.
Szirmai István: A marxizmus—leninizmus eszmei offenzivája. Kossuth, 31 o.
Szpirkin, A. G.: A tudat eredete. Gondolat, 402 o.
Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai. Tankönyvkiadó, 2 köt. 263 és 265 o.
Vszehzvjatszkij, Sz.—Kazjutyinszkij, V.: Világok születése. A mai kozmogónia filozófiai problémái. Kossuth, 251 o.

II. A filozófiatörténet klasszikusai

Lenin utolsó írásai. Kossuth, 99 o.
Marx, K.—Engels, F.: Válogatott Művek 2 köt. Kossuth 646 és 591 o.
Marx, K.: Értéktöbbletelméletek. Kossuth 529 o.
Morus, Th.: Utópia. Kossuth, 143 o.
Saint Simon, C. H.: Válogatott írásai. Gondolat, 405 o.
Vico, G.: Az új tudomány. Akadémiai K., 715 o.
Wittgenstein, L.: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai K., 234 o.

III. Filozófiatörténet

Benedek István: Lamarck és kora. Gondolat, 334 o.
Csalin, M. L.: A pesszimizmus filozófiája. Kossuth, 189 o.
Nádor György: Spinoza műhelyében. Gondolat, 219 o.

IV. Ismeretelmélet és logika

Kelemen László: A 10—14 éves tanulók tudásszintje és gondolkodása. Akadémiai K., 351 o.
Klaus, G.: Bevezetés a formális logikába. Gondolat, 374 o.
Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás. Akadémiai K., 359 o.

V. Esztétika

Alpatov, M. V.: A művészet története. Képzőművészeti Alap, 417 o.
Artner Tivadar: Ismerkedés a művészettel. Móra, 179 o.
Baranyi Imre: A fiatal Madách gondolatvilága. Akadémiai K., 149 o.
Becher, J. R.: A költészet hatalma. Gondolat, 349 o.
Dürrenmatt, F.: Színházi problémák. Színháztudományi Int., 56 o.
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben. Akadémiai K., 2. bőv. kiad., 518 o.
Iljicsov, L. F.: A tudomány és a művészet eszmei tisztaságáért. Kossuth, 159 o.

Lessing, G. E.: Laokoon — Hamburgi dramaturgia. Akadémiai K., 768 o.
Somlyó György: A költészet évadai. Magvető, 376 o.
Szalay Károly: Szatíra és humor. Magvető, 457 o.
A szocialista képzőművészet kibontakozása. Gondolat, 98 o.
Tóth Dezső: Életünk — regényeink. Szépirodalmi K., 229 o.

VI. Vallás és ateizmus

Gecse Gusztáv: Szentek, legendák, ereklyék. Gondolat, 178 o.
Kazsdan, A. P.: Hogyan teremtett istent az ember? Móra, 153 o.
Világ csodák nélkül. Táncsics, 227 o.
Zoltai Dénes: Világnézeti nevelés és vallásos világnézet. Tankönyvkiadó, 134 o.

1962-es impresszummal 1963-ban megjelent

Brecht, B.: Epikus dráma — epikus színház. Színháztudományi Int., 117 o.
Erpel, F.: A megfestett világ. Képzőművészeti Alap, 272 o.
Helvetius: Az emberről, értelmi képességeiről és neveltetéséről. Tankönyvkiadó, 571 o.
Lips, E.: A dolgok eredete. Gondolat, 506 o.
Marx, K.: Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth, 176 o.
Szántó Judit: Valóság és dráma Nyugaton. Színháztudományi Int., 106 o.
Varga Jenő: A XX. század kapitalizmusa. Kossuth, 207 o.
Zivn, Sz. L.: A jogi formák fejlődése a mai imperialista államokban. Közgazdasági és Jogi K., 255 o.

(K. I.)

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 5. SZÁM

O. Jahot: A szociológiai kutatások és a statisztika néhány elméleti kérdése

A szerző az induktív és statisztikus eljárások különbségéből indul ki. A statisztikus eljárások esetében nagyszámú megfigyelt jelenségből a nagy számok törvényének felhasználásával átlagértéket állapítanak meg, mely összegezve magában foglalja a jelenségek egészének lényeges tulajdonságait. A statisztikus eljárás eredménye azonban — középérték volta, átlagjellege miatt — nem vonatkoztatható egyenesen és közvetlenül az egyesre, míg az induktív következtetés eredménye közvetlenül tartalmazza az egyes jelenségek általános vonásait. Éppen ezért a társadalomtudományoknak mindkét eljárást együttesen kell alkalmazni.

A konkrét szociológiai kutatás eredménye az empirikus törvény, amely bizonyos fokig rendszerezve foglalja össze a kutatás eredményeit. Az empirikus törvény megjelenhet statisztikus törvény formájában is, de bővebb fogalom az utóbbinál, nem minden statisztikus törvény empirikus is egyben.

A szociológiai kutatás menetét elemezve a szerző rámutat arra, hogy minden vizsgálat egyszeri, véletlen, esetleges tényekből, adatokból indul ki. Ezekből adódik a „statisztikus tény", amely már általánosítás eredménye, nem tartalmaz véletlen elemeket, hanem a jelenségek adott csoportjára jellemző tények összesűrítése. A statisztikus tényben elvonatkoztatunk az adatok tarkaságától, a tipikustól való eltéréstől, a statisztikus tény már lényegi vonásokat is visel, így a lényeg elemzésének első lépcsője. A statisztikus tények az adott társadalmi jelenségekre jellemző fejlődési tendenciákat is jelzik, ezért „társadalmi-statisztikai tényeknek" is nevezhetjük őket.

A társadalmi folyamatok tudományos elemzésének csak ilyen tények lehetnek az alapjai. A statisztikus tények lényegüknél fogva már közel állnak a statisztikus törvényszerűségekhez, mindkettő általánosítás eredménye, de az utóbbiak az általánosítás magasabb fokát képviselik, éppen ezért a társadalmi fejlődés tartósabb tendenciáit, mélyebben, pontosabban, tartósabban és a jelenségek nagyobb körére kiterjedően fejezik ki.

A statisztikus szociológiai kutatások formáját a vizsgálandó társadalmi jelenség természete határozza meg, meghatározó szerepük van természetesen a társadalmi feladatoknak is, melyeknek az adott kutatás a szolgálatában áll. Éppen ezért a szociológia feladata nem merülhet ki meghatározott empirikus adatok filozófiai állásfoglalások nélküli általánosításában. A szociológus munkájának, a tárgy természetének és társadalmi céljának megfelelően, két szakasza van: 1. A jelenségre vonatkozó adatok áttekintése statisztikus módszerekkel, 2. A kapott eredmények elvi értékelése.

A szerző végül polemizál azzal a szovjet szociológusok körében is volt nézettel, hogy a statisztika csak a társadalomtudományokra alkalmazható.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 9. SZÁM

M. S. Bahitov: Az okság problémája a szociológiában és a funkcionalizmus kritikája

A szerző azt a folyamatot vizsgálja, hogyan alakul át a burzsoá szociológiában a társadalmi determinizmus saját tagadásává, mivel az okság s az okozati összefüggések gazdag láncolatát kifejező kölcsönhatás kategóriáját felváltja a funkció fogalma. A társadalmi mozgást meghatározó „tényezők elmélete" a következő fejlődésen ment át a burzsoá szociológiában: 1. A „tényezők elmélete", amelyben a történelmi gyakorlat során megvalósult

tények és a tudatos célok eltérése úgy jelenik meg, mint egymásnak ellentmondó tényezők, ösztönösen megvalósuló absztrakt tendenciák eredménye. Ezekhez a tényezőkhöz, amelyek szubjektíve motiválják a történelmi cselekvést, számítják a népesség számát és sűrűségét, a földrajzi körülményeket, a nemzeti és kulturális hagyományokat s az emberek pszichikai, alkati eltéréseit stb. 2. „tényezők sokaságának elmélete" mint vulgáris ökonomista irányzat jelentkezett a szociológiában az idealista tartalom elfedésére, de követői a gazdasági tényezőket csupán a cselekedeteket befolyásoló nagyszámú tényező egyikének, de nem döntő faktorának tekintik. 3. A XX. sz. elején alakult ki az a felfogás, mely a cselekedeteket a pszichikai motiváció különbségére vezeti vissza, s amely átmenetileg „megoldotta" a fenti két irányzat csődjét.

A „tényezők elméletének" mindhárom válfajára általában érvényes az a megállapítás, hogy a társadalmi élet különböző oldalait egymástól elszigetelve vizsgálja, de tartalmas szintézisig nem jut el. A különböző hatások mintegy véletlenszerűen összegeződnek az egyén viselkedésében, így tehát tulajdonképpen egymástól független tényezők együttes hatása jön létre, amely kiszámítható. Ezt a felfogást fejezi ki tömören a „funkcionális függőség" fogalma, mellyel a burzsoá szociológia a szükségszerűen ható okok rendszerét felcserélte.

A tényezők sokaságának elmélete napjainkban mint a funkcionális analízis elmélete jelenik meg. Ennek egyik formája a strukturális funkcionalizmus, amely az USÁ-ban jelenleg uralkodó szerepet tölt be a hivatalos kiadványokban. Képviselői — T. Parsons, M. Levy, P. Merton — formálisan nem tagadják az okozati meghatározottságot, de ezt „pontosabbá téve" a funkció fogalmával váltják fel, határozottan elutasítva azt, hogy a társadalomban ható tényezők közül valamelyik is elsődleges lenne. Ezzel a gazdasági determinizmust kívánják cáfolni. A társadalom életének legegyszerűbb egységeit, elemeit az egyes emberek egyes cselekedeteiben találják meg. A társadalmi elemzés céljából ezeket kívánják feltárni. Ebben az elemben, Parsons és társai szerint, differenciálatlanul egyesülnek és azonosulnak a társadalmi életben ható tényezők, így értelmetlen közöttük elsődlegest keresni. Ez az elmélet — Parsons szerint — alkalmas arra, hogy kimutassa a társadalmi lét és társadalmi tudat egységét. A „társadalmi tett" fogalmával már Max Webernél is találkozhatunk, Moreno szociometriája is operál vele, így Parsons „felfedezése" nem újdonság a burzsoá szociológiában, gyakran találkozhatunk vele mint a társadalmi determinizmus elleni harc eszközével.

A továbbiakban Bahitov részletesen elemzi Parsons „analitikus realizmusát" mint a tényezők elméletének egyik eklektikus változatát. Parsons „A társadalmi tett struktúrája" című munkájában azt igyekszik kimutatni, hogy az individuális viselkedést befolyásoló tényezők és a következményeik állandóan váltogatják egymást, vagyis nincs szituációtól független meghatározó tényező. A tényezők tarkaságából, sokaságából az adott helyzetnek megfelelően egyesek pszichikailag hatékonyabbnak bizonyultak, befolyásolják az egyén viselkedését, de hatásuk csak átmeneti.

Az egyéni viselkedések társadalmi méretű általánosságának indokolására Parsous általában elfogadott viselkedési módokat, sztereotip viselkedési normákat tételez fel, amelyeket szerinte tulajdonképpen a társadalom dolgoz ki. A funkcionalisták igyekeznek is minél részletesebb normákat kidolgozni a viselkedés szabályozására, melyek a társadalom „funkcionális egysége" következtében minden ember viselkedésének alapjául szolgálhatnak; a viselkedési módok „tiszta modelljének" alapja pedig — az üzletember viselkedése, amelyet a funkcionalisták társadalmi ideálnak tekintenek.

(á. a.)

V. I. Garadzsa: A hit és tudás problémája a tomizmusban

A cikk azt vizsgálja, hogy vállhatott Aquinói Tamás filozófiai öröksége korunk katolikus filozófiájának alapjává. A katolicizmus vezető gondolkodói megértették, hogy elméletük napjainkban, a tudományok rohamos fejlődése idején a tömegekre csak úgy hathat, ha össze tudják egyeztetni a tudományokkal. Ezt kísérelte meg Tamás is a maga korában hasonló történelmi szituációkban, ezért nyúl vissza tanaihoz, a tudás és hit harmóniájáról szóló tételéhez a mai katolikus filozófia.

A szerző bevezetőül Lenint idézi arról, hogy az idealizmusban két fő formája van a hit és a tudás viszonyának: „Kant lealacsonyítja tudást, hogy szabaddá tegye az utat a hit számára; Hegel magasra emeli a tudást, azt bizonygatva, hogy a tudás isten ismerete." (Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 147. o.) A katolikus filozófiában ezt a két felfogást hagyományos iskolák képviselik: az előbbit a platóni—augustinusi, az utóbbit az arisztotelészi-

tomista. Mikor az egyház hatalma tetőpontján volt, az első álláspont dominált és szerepelt az egyház hivatalos állásfoglalásaként. Mikor azonban a tudományok fellendülése az egyház tanait fenyegette, az utóbbi — rugalmasabb — álláspont került előtérbe. Az okok, melyek miatt a tomizmus kialakult, s az egyház rákényszerült a tomizmus elfogadására: az antik kultúrának a reneszánszban való feleleventése, elsősorban az arisztotelészi filozófiáé, s ennek averroista értelmezése, másodsorban a tudományok meginduló fejlődése és a kísérleti módszer megjelenése (R. Bacon). Ennek nyomán az egyházon belül megjelent az igény a tudás újraértékelésére abból a célból, amelyet már Abélard felvetett: nem hinni hogy tudjunk, hanem tudni, hogy higgyünk. Ez a tétel vált lényegében a tomizmus alapjává. Az egyházon belül még hosszú ideig folyt a küzdelem a két álláspont között, melyeknek képviselői az újplatonizmusra és Augustinusra támaszkodó ferences Bonaventura és az Arisztotelészre támaszkodó dominikánus Aquinói Tamás.

Tamás filozófiája is kifejtette, hogy az ész nem mondhat ellent a hitnek, sőt alátámasztja, ezzel elvetette a kettős igazság elméletét, s kidolgozta a „keresztény arisztoteliánizmus" rendszerét. A hit és tudás viszonyának problémája a tomista filozófiában a természetfeletti és a természeti dolgok megismerése viszonyának problémájává változott át. Az utóbbiak megismerésének eszközei az érzékek és az értelem, míg az előbbieké a kinyilatkoztatás. A tomista metafizikában a létnek, a valóságnak racionális struktúrája van, mivel a tomizmus minden dologban az isteni értelem visszfényét látja, amely megszabja a dolgok minőségét és a létezés alapelveit.

A tomizmusban van tehát természeti és isteni megismerés. Az előbbinek teljes értékét a tomizmus nem ismeri el, mivel a megismerés abszolút célja maga az isten, akit vagy közvetlenül vagy közvetve — a teremtett világon keresztül — ismerhetünk meg, s ebből következően a világ megismerése az isten megismerésének alárendelt. A tudás a látható és igazolható igazság, a hit a láthatatlan és igazolhatatlan igazság területe, az előbbi a logikai szükségszerűség, az utóbbi az istenhez elvezető szabad akarat uralma alatt áll. Auinói Tamás racionalizmusa tehát álracionalizmus, a tudást és szerepét alacsonyabb rendűnek tekinti, ennek alapvető okát az emberi értelem gyengeségében látja, sőt kihangsúlyozza, hogy az élet értelmét, célját és eredetét csak a kinyilatkoztatás döntheti el, amelyet viszont csalhatatlannak tekint. Ugyanakkor kijelentetve, hogy a hit és a tudás között az alapvető különbség ellenére komoly hasonlóság is van, koncepciójának alapelvévé a hit és tudás harmóniájának tételét tette.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 10. SZÁM

A. Sz. Fris: A szocialista dolgozó kollektíva szerepe a társadalmi viszonyok fejlődésében

A tanulmány arra a kérdésre kíván választ adni, hogy milyen lesz a kommunista társadalom struktúrája. Az nem vitás, hogy a kommunizmus homogén társadalom lesz, de valamilyen felépítése, szerkezete feltétlenül lesz. A kommunista társadalom szervezeti formájának csíráit a szerző napjaink dolgozó kollektíváiban látja, szerinte ezek fejlődnek majd át a kommunizmusban „önigazgatási egyesülésekké", amelyek az SZKP programja szerint a kommunista társadalom sejtjei lesznek. Ezekben az önigazgatási egyesülésekben fog azután megvalósulni a munka megszervezése és a munkatevékenységek cseréje, ezen alapulva kapcsolódnak majd egymáshoz az egyesülések, s adják meg a társadalom egységes gazdasági szervezetét, melyben az egységet a tulajdonhoz — a kommunista tulajdonhoz — való azonos viszony biztosítja. Az egyes ember természetesen ekkor sem érintkezik közvetlenül a társadalommal, a munkavégzéssel kapcsolatos utasításokat sem közvetlenül kapja a társadalomtól, hanem ezek az egyesülések lesznek azok a láncszemek, melyek közvetítik a személyiség és a társadalom közötti kapcsolatot. Az egyén úgy illeszkedik be a társadalomba, hogy egy dolgozó kollektívába illeszkedik bele, mely meghatározott viszonyban áll más kollektívákkal.

A kollektíva belső funkciója nem merül ki a munka megszervezésében — bár alapvető szerepe ez —, hanem átfogja az emberek érintkezésének egészét: az ellátást és a szolgáltatásokat, a nevelést és oktatást, a sport- és kulturális tevékenységet, a közösség életének megszervezését (az önigazgatást) és az egyén bevonását ebbe a közösségi életbe. Ezeket a funkciókat a közösség tagjai öntevékenység formájában látják el, az igazgatási funkciók tehát nem különülnek el az egyes embertől, ha-

nem közvetlen tevékenységében valósulnak meg. A lehetőségek és tevékenységek széles skálája a képességek kibontakozásához és realizálásához vezet, s a köznapi élet totalitásának hatására kialakul a mindenoldalú személyiség.

A szocialista társadalom dolgozó kollektívájának önigazgatási egyesüléssé való átalakulása egyúttal a proletariátus „magáért való" osztállyá válása, vagyis a kommunizmusra való átmenet társadalmilag a dolgozó kollektívák fejlődésén keresztül történik. E fejlődés lényege a kollektívák zártságának és izoláltságának feloldódása, az elvtársi együttműködés és kölcsönös segítség viszonyának kialakulása, aminek eredményeképpen a kollektíva nem különül el a saját külön érdekeivel a társadalomtól. Társadalmi méretekben is megszerveződik az egyes kollektívák munkája közötti kapcsolat, ennek alapja és szabályozója a kooperáció és specializáció elve.

(á. a.)

A. G. Miszlicsenko: A szabadság egzisztencialista felfogásának kritikája

A szerző az egzisztencializmus kiindulópontjának a „krízis problémáját" tekinti, amelyben a modern kapitalista társadalom elszemélytelenítő hatásai tükröződnek vissza — az egzisztencializmus nem más, mint a polgári tudat sajátos védekezése az egyéni és a társadalmi élet uniformizálódása és standardizálódása ellen. A polgári társadalom tagjai elutastíják a közösséget, amely átlagemberré fokozza le őket, s önmagukba, közvetlen környezetük szűk, zárt világába menekülnek, azok közé az emberek közé, akiknek gondolkodása, nézetei és előítéletei azonosak az övékkel. Ebből adódik, hogy a polgári társadalom tagjai az emberek megkülönböztetésének alapjává az emberek által kialakított, választott tudatot teszik, amely így maga is a menekülés eredményévé, a „belső szabadság" megtestesítőjévé válik. Az egzisztencializmus a szabadságnak a társadalomtól való szabadságot tekinti.

Az egzisztencializmus a reflexiót, a döntés aktusát, mely az egyén viselkedésének csupán egy mozzanata, a többitől elszakítja, az egyén önálló belső világának tekinti, abszolutizálja; így a valóságos világ megkettőződik külső és belső világra, az előbbi a nem valódi, az utóbbi a valódi. Ezzel az abszolutizálással a szabadság az ember megismerhetetlen, belső lényegéhez kötötté válik, s a választás, a döntés formájában nyilvánul meg.

Formálisan azonban nem utasítja el az egzisztencializmus a szükségszerűség szerepét sem. Jaspers szerint a szabadság a külső és a belső törvényszerűség (a természeti törvények és az erkölcsi normák) között helyezkedik el, de éppen ezek tagadásában nyilvánul meg, mert amennyiben nem egyeznek az egyén belső szabadságával, tagadás alá kerülnek mint valótlanok. A belső szabadság ugyanis egyúttal belső szükségszerűség, fatális, misztikus erő az emberben, mely meghatározott döntés felé hajtja az embert, aki tettének okát így önmagában, egzisztenciájának mélyén elrejtve hordja. Így fordul az abszolút szabadság egzisztencialista elmélete az ellenkezőjébe: végeredményben a fatalizmusnak a szükségszerűség szubjektív idealista módon értelmezett felfogásán nyugvó új változata. Ez a fatalizmus a külső, racionálisan megragadható determináló tényezőket tagadva az ember cselekedeteit belső, misztikus, irracionális erőre vezeti vissza, amellyel szemben az ember tehetetlen. Ezt fejezi ki Sartre híres formulája is: „az ember szabadságra ítélt lény", Heidegger szerint viszont halálra ítélt lény, akinek szabadsága az öngyilkosság, a „meghalás szabadsága" („Freiheit zum Tode").

A döntés abszolutizálásának — az egzisztencializmus szabadságfelfogása legalapvetőbb jellemvonásának — következménye az etikai normák teljes elvetése. Ennek elvi alapja, hogy az ember a döntéskor mindig önmagát választja, vagyis a választás, illetve a döntés nem az objektív világ megismert törvényei alapján történik, hanem éppen az elutasításukkal, az egyén belső irracionális világának igenlésével. Így válik a szabadság egzisztencialista megközelítésének központi problémájává a döntés — az ekszták̇zis új formája —, amely mentes minden irányultságtól. Joggal kiáltott fel tehát Heidegger előadásainak egyik hallgatója: „Én már döntöttem, de nem tudom, hogy mit!"

Az ember szabad akaratát, a döntés tényét abszolutizálva az egzisztencialisták tagadják a jó és a rossz objektív kritériumait, sőt természetesen a kettő között való döntés lehetőségét is. Az etikával szembeállítják az „Éthosz"-t, a belső, „individuális helyességet", a „lelkiismeret hangját". Az individuális helyesség nem függ az objektív erkölcsi normáktól, nem is jelenti tehát a hozzájuk való alkalmazkodást. Ebből következik, hogy az ember nem is felelős a tetteiért, sem szűkebb környezete, sem az egész emberiség előtt. Ebben csúcsosodik ki az egzisztencialista szabadságelmélet antihumanista és arisztokratikus, antidemokratikus jellege, amelyhez a legtöbb egzisztencialistánál az antikommunizmus is párosul.

(á. a.)

V. F. Aszmusz: A szabadság és szükségszerűség dialektikája Fichte filozófiájában

A szerző bevezetőül a filozófiatörténeti előzményeket vázolja. A Fichte előtti filozófusok vagy a szabadságot vagy a szükségszerűséget emelték ki, abszolutizálva az egyiket. Aszmusz szerint a szabadság és szükségszerűség dialektikája feltárásának első kísérlete Spinoza nevéhez fűződik, aki a szabadságot nem mint alternatívát, hanem mint a szükségszerűség különös esetét fogja fel: a dolog szükségszerű létezése a saját belső természetétől függ. Az isten — azaz Spinozánál a világ — létezése ezt a feltételt kielégíti, tehát a tevékenysége ebben az értelemben szabad, de egyúttal szükségszerű is. Hasonlóképpen szabad az ember is, ha viselkedése meghatározó tényezőjévé a megismerés szenvedélye válik, hiszen ez a lényéből szükségszerűen fakadó viselkedés. Spinoza elméletének korlátja a társadalmi-történeti megalapozatlanság — a problémát csak az egyén szempontjából közelíti meg, akinek a lényegét nem az aktív tevékenységében, hanem a passzív szemlélődésben látja. Fichte másik elődje, Kant, visszalép Spinozához képest. A szabadságot nem a szükségszerűségből vezette le, hanem a kettőt metafizikusan szétszakítva teljesen a reális összefüggéseken kívülre helyezte, szerinte az ember mint test a szükségszerűség, mint lélek a szabadság világába tartozik.

Fichte — az öntudat filozófusa — az ember lényegét a szabad tevékenységben látta, s ebből adódik, hogy filozófiája legfontosabb feladatának a szabadság lehetőségének elméleti megalapozását tartotta. Akárcsak Spinoza és Kant, a teljes determinációt vallotta, s ebben a szükségszerű világban kereste a szabadság lehetőségét, de nem az egyes, az absztrakt ember szempontjából. Éppen azt helytelenítette elődei felfogásában, hogy az izolált, az önmagában vett emberből indultak ki, s úgy vélték, hogy az egyes ember a többiektől függetlenül lehet szabad. Aszmusz szerint Fichte szabadságelméletének fordulat jellege abban van, hogy a szabadság problémáját elsőnek vizsgálja történelmi-társadalmi méretekben: a fichtei szabadság csak a faj története során valósulhat meg, az egyén csak akkor lehet szabad, ha felhagy az egyes egyénben megvalósítható önállóság, szabadság délibábjának kergetésével, s a faj létének szükségszerű törvényeit teszi meg tevékenységének alapjává.

Fichténél tehát a szabadság és szükségszerűség dialektikájának egy magasabb foka jelenik meg, mint elődeinél. Szabadságfogalma sokkal konkrétabb is, mivel az emberiség történelmi fejlődésében alapozza meg. Világosan kifejti a társadalom elsőbbségét az egyén felett; ennek tudatosítása az idea, amely az ember viselkedését irányítja; ugyanakkor azonban a szabadság nem az emberi lényegtől idegen valami, hanem az ember saját belső természetéből fakad.

Fichte hangsúlyozza, hogy a szabadság történeti termék, az egyén számára csak annyi szabadság adott, amennyit a társadalom fejlettsége lehetővé tesz. Az idea különböző fejlődési fokokon megy keresztül: Először — a kifinomult művészet formájában — mint esztétikai idea jelenik meg, később mint társadalmi idea — a hősiesség formáló és a jogrend alkotó elveként —, azután mint tudományos idea — a világmindenség felépítésére irányítva —, végül pedig, legáltalánosabb formában mint vallásos idea. A faj életének egészét felölelő igazi szabadság azonban nem ezek összességében jelenik meg, hanem abban a viselkedésben, melyet az egyéniség abban a viselkedésben, melyet az egységes és világos tudományos gondolat vezérel. Vagyis Fichte szerint mindig uralma alatt vagyunk a szükségszerűségnek, s ha passzívan elviseljük hatását, akkor nem vagyunk szabadok, de ha felismerjük, és aktívan, saját tevékenységünkön keresztül valósítjuk meg a törvényeit, akkor szabadok vagyunk.

Aszmusz kiemeli, hogy Fichte a szabadságot nemcsak mint elméleti, hanem mint gyakorlati problmát is felvetette, egyrészt a szabadság eszméjének a társadalomra való hatása, másrészt az ember természet feletti uralma kérdésében. Mindezeket összefoglalva leszögezi, hogy a Fichte filozófiájának egyik legnagyobb pozitivuma a szabadság és szükségszerűség fent vázolt dialektikájának kidolgozása. A továbbiakban a szerző annak a véleményének ad hangot, hogy sem Schelling, sem Hegel nem adott újat a szabadság fichtei elméletéhez képest, mely — éppen ezért — a marxizmus szabadságelméletének egyik legfontosabb előzménye.

(á. a.)

K. N. Ljubutyin: Az antropológiai alapelv a XIX—XX. század idealista német filozófiájában

A cikk felvázolja a német idealista antropologizmus kialakulását a feuerbachi alapelvekből Blochig.

Az antropológiai alapelv eredete Feuerbachhoz fűződik. Feuerbach a társadalmi átalakulások alapjának a „normális" emberi természetnek megfelelő szükségleteket tekintette, ugyanakkor az embert csak mint a természet részét fogta fel, és tulajdonságait pusztán a természeti tulajdonságaiból vezette le. Alapvető jellemvonásának tartotta ugyan, hogy közösségben él, de az emberi közösséget nem mint szociális, hanem mint biológiai jelenséget értelmezte. Felfogása annyiban jelentett fejlődést, hogy az embert nemcsak végcélnak, hanem kiindulópontnak is tekintette.

Nietzsche filozófiája a kor igényeinek megfelelően mítoszt teremtett. Az embert mint ösztönök összegét fogta fel, közöttük legfontosabb a táplálkozásé és a szaporodásé, s ezekből vezette le a többit. Az ember legfőbb jellemvonásának az akaratot, különösen a hatalomra való akaratot tekintette; ebből már közvetlenül adódott az Übermensch- és Herrenvolk-elmélet — azaz készen állt a mítosz, mely a továbbiakban az életfilozófiának vált alapjává.

Az utóbbi irányzatot Dilthey dolgozta ki részletesen, aki megkísérelte pszichológiai alapokra fektetni a társadalomtudományt. Szerinte a történelmi korok sajátosságai a kor embere lelki struktúrájának sajátosságaiból adódnak, a legfontosabb alapelvnek, s így a vizsgálat kiindulópontjának is „az emberi természet totalitását" tartotta. Az ember lényege szerint nem más, mint az „élet", ez viszont az „átéléssel" azonos, és semmi köze az empirikus élethez. Dilthey azonban pszichologizmusa mellett nem szabadult meg Nietzsche biologizmusától sem, az élet úgy jelenik meg nála, mint az emberi természet ösztönvilága, amely szoros egységet alkot az irracionális átéléssel.

A fentiekből nyilvánvalóan kitűnik Dilthey szubjektív idealizmusa, s ezt csak aláhúzza, hogy az egyén lelki „élet"-ének tükröződését teszi a társadalmi folyamat „megértésének" alapjává. Ez a Dilthey-i pszichologizmus azután behatol a polgári szociológiába, és széleskörű hatást gyakorol.

A kapitalizmus ellentmondásainak éleződésével szükségessé vált az antropológiai alapelv teljesen irracionalista átértékelése. Ezt végezte el Simmel, egy reakciós szociológia megalapozását szolgálva. A társadalom magyarázatában az embernek a vitalista biológia szellemében értelmezett totalitásából indult ki, szerinte ez nyilvánul meg külsőleg, objektivált formában a különböző társadalmi tevékenységekben és intézményekben. Az ember a történelmi folyamatban teljesen passzív, hatni nem képes rá, csak átélni, s ezt az átélést legfeljebb művészi formában tudja kifejezni.

Az életfilozófia tehát az antropologikus alapelvet az irracionalista idealizmus megalapozása módszertani eszközéül használja fel, s ebből vezeti le reakciós társadalmi elméletét, szociológiáját.

Az antropologizmus az egzisztencializmusnak is alapelve. A szerző az egzisztencialisták közül csak Jasperset tárgyalja, kimutatva filozófiájában az antropológiai alapelv folytonosságát. Jaspers ugyanis kijelenti: „minden, ami létezik, az emberben összpontosul, és belőle indul ki", s ugyanakkor az embert meghatározhatatlan lénynek tekinti.

Az egzisztencializmushoz kapcsolódik a filozófiai antropológia kialakulása Nyugat-Németországban. Egyik vezető képviselője Hengstenberg, aki az egész filozófiát antropológiává akarja átalakítani, bár maga is elismeri, hogy a társadalmi jelenségek antropológiai tárgyalása a társadalom válságának jele. Az „emberi lét" Hengstenberg szerint formális struktúra, mely az egyéneket egyesíti a közös életre, és nem több, mint képesség és lehetőség a tudás keresésére, azaz Hengstenberg az embert „lelki-pszichikai lény"-nek tekinti. Ugyanakkor azt állítja, hogy az ember pszichikai természete végső soron istentől függ, így az emberi lét uralkodó alapelve a „perszonális szellem", amelyből egy idealista etikát vezet le. Hengstenberg kénytelen tudomásul venni az ember társadalmi közösségi jellegét, de igyekszik idealista értelmezést adni neki.

Antropologikus alapelveken nyugszik Bloch „reményfilozófiája" is, amelyben megkísérli, hogy a dialektikus materializmust antropologizmussal „egészítse ki". Az embert a materiális és a szellemi világ közötti világnak, a kettő magyarázata kulcsának tekinti. Az emberi lényeg az éhségben fejeződik ki, s ebből fakad a kielégítésére irányuló remény. A remény átéléséből adódó fejlődés teleologikus eredménye Blochnál egyféle „kommunizmus", amelynek azonban irracionális és spekulatív jellegénél fogva semmi köze a napjainkban a kommunizmusért folyó harchoz, a társadalmi fejlődés reális perspektíváihoz.

(á. a.)

K. Ajdukiewicz: A megalapozás problémája

A folyóirat közli Kazimierz Ajdukiewicznek, a röviddel ezelőtt elhunyt neves lengyel filozófusnak és logikusnak az 1961-ben Varsóban rendezett Nemzetközi Metodológiai Kollokviumon elhangzott megnyitóbeszédét. Az előadás célja inkább bizonyos problémák felvetése, mint megoldása volt.

Mint Ajdukiewicz kifejti, noha a megalapozás fogalma jelentős szerepet játszik a metodológiában, mégsem tekinthető világosnak és pontosan megalapozottnak. Abból a definícióból kiindulva ugyanis például, hogy „valamely tételt megalapozni annyit jelent, mint olyan úton jutni el felismeréséig, belátásáig, amely garantálja a helyességét", kénytelenek lennénk a tudományos állítások döntő többségét megalapozatlannak elismerni, s még ha a „helyesség" kifejezést a „valószínűség" kifejezéssel helyettesítjük is, többnyire eldönthetetlen marad, vajon megalapozott-e egy adott tétel vagy sem.

A tudósok általában akkor tekintenek valamely tételt megalapozottnak, ha bejárván azt az utat, amelyet valamely másik kutató, maguk is ugyanarra az eredményre jutnak. Az a terminus tehát, hogy valamely tétel „megalapozott", a tudományos nyelvben csak operatív jelentőségű, vagyis alkalmazásakor a tudósok bizonyos kritériumokhoz igazodnak, amelyeket azonban nem tudnak definiálni. A feladat azonban éppen az, hogy ezt a definíciót mint explikandumot explikátummá tegyük. A probléma ily módon felfogva ténykérdés, amelyet a szerző empirikus úton, a tudósok viselkedésének megfigyelése és analízise útján tart megoldhatónak. Igaz ugyan, hogy a tudósok között nagy, temperamentumbeli és más, pszichológiai és szociológiai tényezőkből adódó különbségek vannak a tekintetben, hogy milyen módszereket tartanak kielégítőnek egy állítás megalapozására, de mégis mindig van elegendő olyan anyag, amelyben nem lépnek fel különbségek.

Mint a szerző a továbbiakban kifejti, a deduktív tudományokban általában megalapozottnak ismernek el valamely állítást, ha rendelkezik deduktív bizonyítékokkal (az induktív tudományokban ezenkívül a hipotéziseket is, ha logikus következményeiket alátámasztja a gyakorlat). A probléma éppen az, hogy miután *bármilyen* megállapításokra és *bármilyen* következtetési szabályokra támaszkodó bizonyítékok nem elégíthetnek ki, meg kell adni, hogy miben különböznek a valóban használható megállapítások és szabályok a többitől, és így a kérdés kiterjed az axiómák kiválasztásának problémájára. Itt azonban ismét különböző válaszok vannak (platonisták, konvencionalisták, szélsőséges empirikusok, utóbbiak szerint a tudományok axiómái vezető hipotézisek).

Ajdukiewicz itt rámutat, hogy a következtetési szabályok kérdése viszonylag kidolgozottabb a matematikai módszerek kodifikációját megadó formális logika révén, de itt sincs egységes vélemény, hiszen vannak két- és többértékű logikák stb., stb. Jellemző, hogy a szerző szerint az empirikus metodológia feladata itt megállapítani, hogy melyiket használják a tudósok, és ha a válasz, mint valószínű, nem lesz egyértelmű, alá kell vetni a sprangeri értelemben vett „értelmező analízisnek".

Még kevésbé megoldottak ezek a kérdések az induktív tudományokban, ahol nem a megalapozás klasszifikációs, hanem elsősorban komparatív fogalmáról van szó.

Ha pedig a felvetett kérdések faktografikus része már megoldást nyert, újabb kérdéseket lehet majd feltenni, így például: A tudományos módszerek alkalmazása garantálja-e azt, hogy mindig az igazsághoz jutunk? Ha a válasz nemleges, felmerül: Milyen célt szolgál a tudományos módszerek alkalmazása? A válasz: a tudomány mint szociológiai jelenség humanista értelmezése.

A cikk végül elemzi az asszerció behaviorisztikus fogalmát, és rámutat arra, hogy a matematikai statisztikában alkalmazott pragmatikus nézőpont gyümölcsöző lehet az általános metodológia számára is.

(t. t.)

T. Kielanowski: A szükségtelen szenvedés problémája

A Studia Filozoficzne szerkesztősége felkért néhány tudóst, hogy írjanak tanulmányokat, amelyek segítséget nyújtanak a tudományok fejlődésével kapcsolatosan felmerülő etikai problémák tisztázásához.

Mint Kielanowski e felkérésre írt cikkében kifejti, nyilvánvaló, hogy az orvosi tevékenység célja az egészség visszadása, és hogy ennek érdekében semmi fáradságot és semmilyen költséget sem szabad sajnálni. Míg azonban az orvosi tudományok jelenlegi szintjén (és *ebben* a vonatkozásban a szerző véleménye szerint a jövő sem

valószínű, hogy lényegi változást hozna) — a beteg állapotának bizonyos megkönnyítése *rendszerint* lehetséges, a beteg életének (bár esetleg csak rövid időre szóló) meghosszabbítása *gyakran* lehetséges, addig az egészség visszaadása előbb vagy utóbb *lehetetlenné* válik, hiszen egyszer mindenki megbetegszik gyógyíthatatlanul.

Felmerül tehát a kérdés, hogy gyógyíthatatlan betegség esetében a beteg életének és ezzel együtt fizikai és erkölcsi szenvedésének meghosszabbítása morális és célszerű-e, mind maga a beteg, mind családja, környezete s az egész társadalom szempontjából. Figyelembe kell ugyanis vennünk: *a)* A nehéz lakásviszonyokat és azt, hogy egy bérből élő család életszínvonala dolgozó tagjainak számától függ: *b)* Azt, hogy egyrészt a képzési idő, másrészt az átlagos életkor megnövekedésével rendkívül megnőtt azoknak a száma, akik még vagy már nem vesznek részt a termelésben, amelytől valamely társadalom gazdagsága elsősorban függ, valamint az életbentartási eljárások rendkívüli költségességét; *c)* Azt, hogy az orvostudomány fejlődésével nagymértékben megnövekszik a lassan haldoklók és a nyomorékok száma (hiszen például az emberi test egyes szövetei bizonyos betegségek folyamatainak esetleges megállítása után sem regenerálódnak, vagy gondoljunk arra, hogy az orvosok között ma már valóságos versengés folyik mind kisebb, gyakran már csak néhány száz grammos koraszülöttek életbentartásáért, akiknek többsége sajnos nyomorék marad, és rendszerint hasonló a helyzet a klinikai halálból életrekeltettekkel is).

Kielanowski röviden áttekinti az eutanáziára, a gyógyíthatatlan beteg orvos által történő tudatos megölésére vonatkozó felfogások történetét (a görögök például egyáltalán nem idegenkedtek tőle), majd áttér azoknak az ellenérveknek ismertetésére, amelyeket maga is súlyosnak, megalapozottnak tart. Ezek a következők:

a) Ha az orvosnak joga lenne a beteg megölésére, ez egyes esetekben mintegy mentesítené őt a beteg megmentésére tett maximális erőfeszítések alól — bár vannak olyan helyzetek, amikor teljes bizonyossággal állítható, hogy nincs segítség.

b) Ha az emberek tudnák, hogy az orvosnak bizonyos esetekben joga van arra, hogy megölje őket, félnének tőle, elveszne az a bizonyosságuk, hogy az orvos mindig és kizárólag a betegség legyőzésére, az élet meghosszabbítására törekszik.

c) Az eutanázia alkalmazása még a legkörülhatároltabb esetekben is éket verne az élet feltétlen védelmének elvébe, és alkalmazásának további kiszélesítése visszaéléseket tenne lehetővé.

d) Az orvosok fokozottan idegenkednének az eutanáziától, hiszen ez a legélesebben ellentétben áll azokkal a motívumokkal, amelyek hatására hivatásukat választották.

Mégis — mutat rá a szerző —, ha másképp nevezik is, a mai orvosi gyakorlatban két esetben is előfordul eutanázia. Egyrészt az orvosok egy része nem alkalmaz vérkeringést serkentő szereket attól a pillanattól kezdve, amikor gyógyíthatatlan betegnél megkezdődik az agónia (ún. ortotanazia). E szerek alkalmazásának beszüntetését nem szabályozza semmiféle orvosi előírás. Másrészt, elterjedt a szülési folyamat megszakítása, tehát a magzat — nem ember, mégis *emberi* magzat — megölése, ha veszélybe kerül az anya élete. Ezt a gyakorlatot — a kisebbik rossz választását — világi és (a katolikusokat kivéve) egyházi moralisták sem kárhoztatják.

A szerző a cikke befejező részében élesen elítéli a Hitler által hadigazdákodási szempontból elrendelt kényszerű eutanáziát, amelynek eredetileg tervezett körét egyes német orvosok saját kezdeményezésükre még tovább szélesítették, és amelynek áldozatait körülbelül 275 ezerre lehet becsülni. Felhívja a figyelmet arra is, hogy az önkéntes eutanázia hívei — orvosok, evangélikus és zsidó egyházi személyek, ismert tudósok és művészek — az angolszász országokban már eddig is jelentős szervezeteket hoztak létre.

(t. t.)

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, 1963. 22. SZÁM

Szimpózion a materializmusról

A tudományok fejlődésének hatására a mai polgári filozófiában is mindinkább felmerül a filozófiai materializmus reális szükségessége. Ezt az igényt elsősorban a rohamosan fejlődő természettudományok váltják ki: mind világosabbá válik, hogy bizonyos szaktudományos problémák megoldásában igen nagy segítséget nyújthat a materialista világkép. A fizika területén pl. igen szemléletesen fejezik ezt ki Bohm és Vigier törekvései, de jelentkezik ez a felismerés pl. a fiziológia területén is.

J. J. C. Smart, az Adelaide-i egyetem fiziológiai professzora konkrét fiziológiai kutatásaiból kiindulva jut el egy materialista világképhez. A tudományos mate-

rializmusról alkotott elképzeléseit az Amerikai Filozófiai Társaság Keleti Osztályának 1963. évi egyik ülésén fejtette ki. Kettős célt tűzött maga elé: egyrészt a materializmus filozófiai értelmezését másrészt a materializmus megvédését az ellene felhozott érvekkel szemben. Smart materializmuson azt az elméletet érti, amely szerint „. . . a világban nincs semmi több, mint azok az entitások, amelyeket a fizika követel meg (illetve természetesen azok az entitások, amelyeket az elkövetkező, adekvátabb fizikai elméletek követelnek meg)" a saját előfeltételeként. A világban csak fizikai létezők vannak, csak anyag van, amelyen Smart a tudattól függetlenül létező anyagi valóságot érti. Minden folyamat fizikai folyamat, valamennyi fizikai törvényszerűségekkel írható le, csak az egyik esetben viszonylag egyszerűbben, a másikban sokkal bonyolultabban. A fizika tehát alkalmas és képes arra, hogy az anyagi valóság minden jelenségének átfogó leírását és értelmezését szolgáltassa.

Smart jó érzékkel saját maga veti fel a kérdést: Hogyan lehet értelmezni a tudatot egy ilyen, döntően fizikailag felfogott materializmussal. Válasza a következő: a tudat nem konkrét tárgy, nem konkrét anyag, hanem neutronok —s így elektronok és protonok stb. — millióit magában foglaló anyagi folyamat, mely az agyban játszódik le, és fizikailag nyomon követhető. Igen helytelen a pszichofizikai dualizmus azon álláspontja, hogy a tudat egy nemanyagi szubsztancia megnyilvánulása, ilyennek feltételezése összeegyeztethetetlen a tudományos gondolkodással. Szerinte egy materialista egy tudati jelenségről csak azt állíthatja, hogy az egy, a koponyán belül végbemenő anyagi folyamat. Ezért a tudat kérdésében elfoglalt egyetlen helyes, tudományos materialista álláspontnak azt tartja, amely a tudati jelenségeket agyi folyamatokkal azonosítja.

Smart a tudati jelenségeket agyi folyamatokra vezeti vissza, ez utóbbiakat pedig már fizikai törvényszerűségekkel kifejezhetőknek tartja. Konkrétan a tudatos tapasztalat kérdését elemzi. Úgy tűnik — írja —, hogy az ember egy érzetadatának vagy emlékképének a tudata különbözik egy neurofiziológiai folyamattól vagy állapottól. Ilyen érzetadat lehet pl. egy szín, de ha egy nerofiziológus az agyba néz, ott ezt a színt nem fogja tapasztalni. Tehát pl. a zöld szín tapasztalatának a tudata különbözik az agyi folyamattól. Aki azonban ennek alapján ellenvetést tesz a materializmusnak, az „fenomenológiai csalódás" áldozata lesz. Mert, ha pl. van egy érzetadatunk a zöld színről, és ezt tudjuk is, akkor ez nem azt jelenti, hogy a tudatosan tapasztalt érzetadat zöld, hanem csak azt, hogy van egy olyan tapasztalatunk, amellyel akkor rendelkezünk, ha normális állapotban pl. egy zöld almát nézünk. „Almák és éretlen banánok lehetnek zöldek, de nem annak a tapasztalatai, aki ezeket látja." A zöld tapasztalata az nem zöld, mert a „zöld" a tárgyaknak objektív tulajdonsága. Az érzetadatok természetesen nem alkotói a világnak, meglétük tudata, tapasztalatuk azonban valóságos, anyagi folyamat, mely az agyvelő szürkeállományában megy végbe. Egy-egy tudati jelenségben nincs semmi nem anyagi, megmagyarázásához nem kell és nem szabad feltenni valamilyen „lelki" szubsztanciát. A tudati jelenségekre az agyi folyamatok és csak az agyi folyamatok adnak információt. Így minden tudati jelnség tudományos magyarázatát az agyi folyamatok valamilyen rendezett halmaza szolgáltatja.

N. Malcolm — aki a szimpóziumon nem foglal állást a materializmus kérdésében és nem fejt ki önálló véleményt — „Tudományos materializmus és azonosságelmélet" című kritikai megjegyzéseiben Smart koncepciójának belső ellentmondásaira hívja fel a figyelmet. Helyesen mutat rá pl. arra, hogy ha a tudati jelenségek és az agyi jelenségek azonosak lennének, akkor — az intencionalitás és a modalitás kivételével — azonos tulajdonságokkal is kellene rendelkezniök. Ez azonban nem áll fenn; mert pl. míg az agyi folyamatok meghatározható térbeli struktúrával rendelkeznek, addig egy gondolat helyvektoráról értelmetlenség lenne beszélni.

Nem vitatható, hogy egyes agyi folyamatok fizikai sémája lehetővé teszi néhány tudati jelenség modellálását, de a tudat genezisére, alapvető funkcióira nem adhat választ. Egy tudati jelenség mint olyan kialakulásáról semmilyen információt sem nyerhetünk az agy fiziológiai struktúrájának vizsgálatából. Smart azonban felteszi, hogy egy élő emberi agy, ha a koponyából kivesszük és fiziológiailag azonos feltételek közé helyezzük (gondolatkísérletről van szó), akkor ugyan olyan tudati funkciókat tud ellátni (nyelvet tanulni, érezni stb.), mint egy ép, normális ember, és ebből levonja azt a következtetést, hogy az, ami egy tudati jelenség számára fontos, az a központi idegrendszerben megy végbe, ami pedig a többi szervekben, az ebből a szempontból teljesen lényegtelen. Azonkívül, hogy pusztán „. . . egy agynak gondolatokat, illúziókat vagy érzeteket tulajdonítani zavaros dolog" (Malcolm), a kísérletnek már csak azért sincs bizonyító ereje, mert csak a logikailag, nem pedig a fiziológiailag lehetségesre válaszol.

Mint látjuk, Smart felfogása súrolja annak a nézetnek a határát, amely az agyat eleve adott tudati képességekkel és funkciókkal ruházza fel. Ez pedig idealista következtetésekre vezethet.

Mint látjuk, Smart materializmusának igen komoly fogyatékosságai vannak, főként a tudat vonatkozásában. Nem nehéz felfedezni materializmusának hasonlóságát azokkal a régi, ma már jogosulatlan törekvésekkel, melyek az anyagi világ minőségileg különböző jelenségeit mechanikai analógiával értelmezi. Felfogása főként azért figyelemre méltó, mert a polgári filozófia idealista irányzataival szemben kiemeli a materializmus szükségességét a természettudományos kérdések megoldásában.

(a. f.)

LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, 1963. 2. SZÁM

Ch.-P. Bru: Festészet és filozófia

A szerző célja a festészet (illetve általában a művészet) és a filozófia közös emberi rendeltetésének tisztázása. Cikkét az teszi érdekessé, hogy a vallásos, jaspersi színezetű egzisztencializmus tipikus alkalmazása az esztétika területén.

E két tudatformát, írja, minden — látszólagos és valóságos — különbség ellenére összekapcsolja, hogy „még személyes alkotás igényével léphetnek fel" akkor, amikor minden más emberi tevékenység már elszemélytelenedett, feloldódott a „kollektív munkában". A művészet és filozófia területén azonban nem lehet munkamegosztásról beszélni. Az alkotás személyessége azt jelenti, hogy az ember önmaga által és önmaga számára (par soi, pour soi) alkot. Önmaga által — vagyis saját egyedi, nem-ismétlődő képességeit realizálja, és önmaga számára — vagyis nem másért, mint hogy realizálva lássa képességeit, éppen ebben van az alkotás öröme. Ez nem zárja ki, hogy egyben mások számára is alkosson, az esztétikai szemlélet ugyanis nem más, mint az a tevékenység, mely a képben megszilárdult alkotó folyamatot reprodukálja, ezért benne a személyes alkotás-élmény is reprodukálódik.

A művészetek és a filozófia közös funkciója az ember önelidegenülésével, elszemélytelenedésével függ össze. Bru értelmezésében az elidegenedés a következőt jelenti. Az ember és természet eredeti, még állati viszonyában a természet még nem mint valami objektív, a szubjektumtól elvileg különböző, vele szembenálló jelentkezik, hanem a szubjektum önmagát, önmaga folytatását látja környezetében. „A valóság így nem különbözik a látszattól, egy ilyen világban a szubjektivitás önmagánál van, a világ az ő otthona, és ő otthon van benne, azonos önmagával és önmaga is marad." A szerző itt megengedhetetlen módon azonosítja azt, hogy az állat nem képes szubjektum és objektum megkülönböztetésére (mert a valóság előtt csak a vele való szituációkban *jelenik meg)*, azzal, hogy — ahogy állítja — a valóság *ténylegesen* az ő folytatása, hogy nem különbözik a látszattól. Másrészt jogtalanul hivatkozik arra, hogy a szubjektum ezen a fokon „önmagánál van", mert szubjektivitásról egyáltalán csak akkor beszélhetünk, mikor az ember már megkülönböztette önmagát a környezetétől.

Az embert, folytatja Bru, nem más űzte ki az eredeti „otthonlétből", mint a Munka. Ez teremtette meg a valóságnak mint objektívnek, tőlünk különbözőnek a szemléletét. A tudatnak ez a deszubjektiválódása egyben magának a szubjektumnak a deszubjektiválódása, hozzáhasonulása a Máshoz, az önmagától megkülönböztetetthez, és így „az eredeti individuális szubjektivitás elveszett az idegenben, érzéketlenben, személytelenben". Annál fokozottabb az elidegenedettség, minél nagyobb a mesterséges környezet az ember körül, mert „ez sohasem volt kölcsönhatásban az eredeti szubjektivitással", tehát még idegenebb tőle, mint a természetes külvilág, mellyel az állati létben egységet alkotott. Ezzel az egzisztencialista értelmezéssel szemben érdemes felidézni Marx Hegel-polémiáját. Marx éppen azt vetette Hegel szemére, hogy nála az elidegenedés „nem az, hogy az emberi lényeg *emberietlenül*, önmagában való ellentétben tárgyiasul, hanem ... a *tárgyiság* mint olyan az ember elidegenült, az emberi lényegnek, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe". Marx a munkát mint az ember pozitív megvalósulását értelmezte, mely csak meghatározott történelmi feltételek között nyilvánul meg mint megvalótlanulás, elidegenedés.

Hogyan találja meg az elveszett ember önmagát — veti fel a kérdést Bru. Úgy hogy a művészetekhez fordul, hogy „tiszta látszatot alkot", melynek nincs más realitása, mint a látszat maga. Ezzel megteremt egy olyan külvilágot, amely csak az ő külső folytatása, és amely csak a szemléletben az, ami. Így állítja helyre szubjektum és objektum egységét a műalkotásokon keresztül: „Mint az eredeti észlelés

tárgyai, ezek csak az én külsövé válásaim, és bennük önmagamnál vagyok . . . újra megtaláltam a Paradicsomot."

De az elidegenedés, mondja a szerző, nem merül ki a külvilággal való szakításban és önmagam tárggyá válásában. Azáltal, hogy magamat mintegy kívülről, tárgyként szemlélem, hogy így megszűnt az önmagammal való közvetlen azonosságom, mindaz, ami számomra érték volt, elveszti értékét, hiszen most már nem vagyok az, aki a dolgokat értékelte. „Semmi sincs, ami engem elkötelezhetne, mert most mindenen kívül vagyok, még az egyetemesen is . . ." És így az Abszurdnál kötünk ki, az Abszurd pedig a Kétségbeesés.

Ezzel a kör bezárult. Az emberi létezés vizsgálata a következő „inkább kozmikus, mint emberi" ellentmondást szüli: „a létezés implikálja az öntudatot, amely önmaga objektív ismeretében kiteljesedve megsemmisíti magának a létezésnek a lehetőségét", mivel az Abszurdhoz vezet. Ennek az ellentmondásnak a megvilágítása és a meghaladására tett kísérlet a filozófia feladata. Meg kell ragadja az Abszolútot, miden dolgok végső értelmét. A még ártatlan, „paradicsomi" létben — ilyen az állati élet és a gyermekkor — maga a szubjektivitás az Abszolút, „mivel itt abszolút módon egybeesik önmagával". A bűnbeesés óta az Abszolút szerepét töltötte be minden, amit vallásos szentségnek nyilvánítottak. A filozófus elé kitűzött cél a mai vallástalan világban az, hogy új isteneket alkosson, „akiktől az ember függővé teheti a maga létezését", egy transzcendenciát, „melynek segítségével visszaadja értékeinek értékét, ismét egybeesve . . . önmagával."

Bru szerint tehát a festészet és a filozófia — más-más úton — az elveszett ember önmagához való visszatalálását szolgálják. „Festeni és filozofálni — mondja —, két módszer, hogy újra felleljük, újra megalkossuk, magasabb fokon . . . az elveszett Paradicsomot."

(k. j.)

E szám szerzői:

Földesi Tamás, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének docense,
Zoltai Dénes, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Erdődi József, a Magyar Szocialista Munkáspárt Főiskolájának tanára,
Garai László aspiráns,
A. Schaff, a Lengyel Tudományos Akadémia tagja, a Lengyel Tudományos Akadémia Filozófiai és Szociológiai Intézetének igazgatója,
Molnár István, a Pécsi Tudományegyetem Könyvtárának osztályvezetője,
Tordai Zádor, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György egyetemi hallgató,
Bertalan László egyetemi hallgató
Müller Antal, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Szabó Imre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének tudományos gyakornoka,
Vitányi Iván, a VALÓSÁG munkatársa,
Altrichter Ferenc egyetemi hallgató,
Ágh Attila egyetemi hallgató,
Kovács László, a Debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének docense,
Illy József, a Központi Fizikai Kutatóintézet tudományos munkatársa,
Fodor Lajos egyetemi hallgató,
Rathmann János, a KOSSUTH Könyvkiadó szerkesztője,
Lenkei László, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1964. IV. 14. — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 18,9 (A/5) ív

64.58756 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Тамаш Фёлдеши: К критике теории познания неопозитивизма 603
Денеш Золтаи: Музыкальная эстетика античности 632
Йожеф Ердеди: Наука как непосредственная производительная сила 679
Ласло Гараи: Тенденция развития наук и перспективы психологии 701
Адам Шафф: Язык и мышление 718

ОБОЗРЕНИЕ

На 100. годовщину рождения Геза Йас *(Иштван Молнар)* 752
Взрослый Сартр о своём детстве *(Задор Тордаи)* 757
Декларация редкомитета 762

ДИСКУССИЯ

О поэтической концепции Йоганнеса Р. Бехера — К вопросам марксистской теории лир *(Дёдь Бенце* и *Ласло Берталан)* 764

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Л. Виттгенштейн: Tractatus Logico—Philosophicus *(Т. Ф.)* 774
Габор Сабо: О некоторых философских проблемах современной атомной физики *(Антал Мюллер)* 776
Избранные произведения Сен-Симона *(Имре Сабо)* 778
С. М. Эйзенштейн: Искусство постановки фильма *(Иван Витани)* 781
О природе психики *(Ференц Алтрихтер)* 782
Вопросы относительной самостоятельности общественного сознания *(Аттила Аг)* 786
О диалектике живой природы *(Ласло Ковач)* 789
М. В. Мостепаненко: Материалистическая сущность теории относительности Эйнштейна *(А. М.)* 792
Физическая картина мира античности *(Йожеф Илли)* 795
Проблемы движения в естествознании и философии *(Лайош Фодор)* 799
О книге немецкого утопистического социалиста *(Янош Ратманн)* 800
Averoes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(Ласло Ленкеи)* 802
Философская Литература 1963 г. на венгерском языке *(И. К.)* 804
Рецензии журналов 806

CONTENTS

ESSAYS

Tamás Földesi: Contribution to the Criticism of Neopositivistic Gnoseology 603
Dénes Zoltai: The Musical Aesthetics of Antiquity 632
József Erdődi: Science as an Immediate Productive Force 679
László Garai: Scientifice Development and the Future of Psychology 701
Adam Schaff: Language and Thought 718

OBSERVER

On the Centenary of Géza Jász' Birth *(István Molnár)* 752
Sartre, the Grown-up—about his Childhood *(Zádor Tordai)* 757
Declaration of the Commitee of Editors 762

DISCUSSION

About the Poetical Conception of Johannes R. Beacher. Contributions to the Marxist Theory of Lyricism *(György Bence and László Bertalan)* 764

CRITICISM AND REVIEWS

L. Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus *(F. T.)* 774
Gábor Szabó: On some Philosophical Problems of the Modern Nuclear Physics *(Antal Müller)* 776
Saint-Simon's Selected Writings *(Imre Szabó)* 778
S. M. Eisenstein: The Art of the Direction of Motion Pictures *(Iván Vitányi)* 781
On the Nature of the Psychicum *(Ferenc Altrichter)* 782
Problems of the Relative Independence of the Social Mind *(Attila Ágh)* 786
On the Dialectics of the Living Nature *(László Kovács)* 789
M. V. Mostyepanyenko: The Materialistic Essence of the Einstein's Relativity Theory *(M. A.)* 792
The Physical World-view of the Antiquity *(József Illy)* 795
The Problems of Motion in the Natural Science and in the Philosophy *(Lajos Fodor)* 799
On a Book of a German Socialist Utopist *(János Rathmann)* 800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(László Lenkei)* 802
Bibliography of Philosophical Literature published in Hungarian Edition in 1963 *(K. I.)* 804
Periodical Reviews 806

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Tamás Földesi: Critique de la théorie néopositiviste de la preuve 603
Dénes Zoltai: Les conceptions esthétiques de l'Antiquité dans l'art musical 632
József Erdődi: La Science en tant que force productive immédiate 679
László Garai: Tendance de développement de la Science et perspectives de la psychologie 701
A. Schaff: Langue et pensée 718

LA VIE SCIENTIFIQUE

Le 100e-anniversaire de la naissance de Géza Jász. *(István Molnár)* 752
Sartre adulte — à propos de son enfance *(Zádor Tordai)* 757
Déclaration du Comité de Rèdaktion 762

DISCUSSION

A propos de la conception poétique de Johannes R. Becher. Problèmes de la théorie marxiste de la poésie lyrique *(György Bence* et *László Bertalan)* 764

REVUE ET CRITIQUE

L. Wittgenstein: Traité logico-philosophique. (A propos de l'édition hongroise) *(F. T.)* 774
Gábor Szabó: De quelques problèmes de la physique atomique moderne. *(Antal Müller)* 776
Oeuvres choisies de Saint-Simon *(Imre Szabó)* 778
S. M. Eisenstein: L'art de la mise en scène cinémetographique *(Iván Vitányi)* 781
Y. A. Ponomarev: Psychologie de la pensée créatrice *(Ferenc Altrichter)* 782
V. V. Jouravliev: Le marxisme—léninisme sur l'autonomie relative de la conscience sociale *(Attila Ágh)* 786
Dialectique de la nature vivante. Moscou, 1963. *(László Kovács)* 789
M. V. Mostepanienko: L'essence matérialiste de la théorie de la relativité d'Einstein *(M. A.)* 792
S. Sambursky: The Physical World of the Greeks *(József Illy)* 795
Problèmes philosophiques des enseignements modernes sur le mouvement dans la Nature. Léningrade. 1962. *(Lajos Fodor)* 799
Carl Wilhelm Frölich: Über den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, 1962. *(János Rathmann)* 800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(László Lenkei)* 802
Bibliographie de la littérature philosophique parue en Hongrie en 1963. *(I. K.)* 804
Revue des revues 806

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111-46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is.)