

Haladás és reakció a filozófiában

(Sándor Pál Hegel és Schelling cikkeinek a margójára)

Lehet, hogy optikai csalódásnak estek áldozatul e sorok szerzői, amikor Sándor Pál legutóbbi tanulmányai¹ mögé valamely összefüggő koncepció jelentkezését látták oda. De az e cikkek által vizsgált problematika — a klasszikus német filozófia értelmezése és értékelése — olyan lényeges szerepet játszott a marxista filozófia fejlődésében, az e körüli viták annyira szorosan kapcsolódtak ennek jelentősebb sorsfordulóihoz (a Kant-kérdés szerepe a II. Internacionálé vitáiban, a Hegel-probléma fellelése a szociáldemokrácia elméleti-filozófiai alapjainak kommunista bírálatában, a Hegel-kérdés mint a 30-as évek eleji, majd az 1947-es szovjet filozófiai vita egyik centrális pontja stb. stb.), hogy e történeti tradíció ténye maga bizonyos objektív jelentőséget kölcsönöz az „újraértékelés” minden kísérletének, még akkor is, ha — mint ez Sándor Pál írásaira, nézetcink szerint, kétségen kívül elmondható — ennek a kísérletnek és igénynek szorosabb filozófiatörténeti, „szakmai” megalapozása és alátámasztása, enyhén szólva is, igen problematikus.

Sándor Pál maga is polemikus kontextusba helyezi el saját álláspontját. Írásai egyrészt a sztálini idők filozófiatörténet-írásának gyakorlatával polemizálnak. Egyes kritikai megjegyzéseiben Sándor főképp arra a nagyfokú szubjektívizmusra utal — és teljes joggal —, amely ezt a gyakorlatot jellemezte s amelynek következtében a filozófiatörténet egy-egy alakjának vagy irányzatának megítélése teljesen külső-esetleges, konjunkturális követelmények és igények függvényévé vált. Így lett például a korábban a jakobinus-kispolgári forradalmiság talaján megalkotott idealista dialektika jelentős képviselőjül jellemzett Fichtéből — hogy a tárgyalandó korszakon belül maradjunk — szinte néhány év lefolyása alatt a reakciós-feudális porosz nacionalizmus ideológusa, sőt egyes, a negyvenes évek elején készült írásokban a fajelmélet és a fasizmus egyik elméleti előfutára. Ez a szubjektívizmus — bár Sándor erről már nem beszél — megtalálta a maga módszerét e kor filozófiatörténet írásának abban a minden önkényre alkalmat adó metodológiai gyakorlatában, amely a marxista filozófiatörténet egész tevékenységét valamiféle, szinte már az iskolás osztályozás értelmében vett „értékeléssé” torzította, s a sztálini *Dialektikus és történelmi materializmusban* kifejtett és egyszerűen egymás mellé tett tételek mércéjén mérte meg a különböző korok gondolkodóit, annak megállapítására korlátozva figyelmét, hogy az abban található „örök igazságok” közül hányat s milyen mértékben közelítették meg.

Bármennyire szembeállítsa is azonban Sándor Pál saját álláspontját e „dogmatikus” filozófiatörténet egyes tételeivel vagy módszerével, az a koncepció, amely cikkeinek egyes általános megjegyzéseiből s az érintett problémák tárgyalásmódjából kiolvasható, sem elméletileg, sem módszertanilag nem képvisel reális, marxista alternatívát e felfogással szemben. Koncepciója, amennyiben ilyenről egyáltalán beszélhetünk, nem *ellentét*, hanem *fonákja* e dogmatikus felfogásnak. Ez az álláspont nem más, mint a *szociológizáló relativizmus* álláspontja.

E felfogás szerint a filozófiatörténet feladata nem más, mint *visszavezetni* a filozófia nagy, történelmileg számottevő rendszereit arra a reális történelmi-társadalmi helyzetre és

¹ Az idős Schelling és a fiatal Engels. Magyar Filozófiai Szemle 1966/4. 608—646. o. A munka problémája Hegel műveiben. Valóság. 1966/12. 1—6. o. Sándor egyes, ez adott kérdéseket érintő korábbi munkáira, elsősorban összefoglaló *Filozófiatörténetére* itt általában nem térünk ki — részben, mert ez utóbbival kapcsolatban számos, a cikk keretei közt nem érinthető problémáról is feltétlenül beszélni kellene, részben, mivel az ebben kifejtett interpretáció és álláspont nem egy fontos részletkérdés tekintetében élesen eltér a későbbi cikkekben prezentáltaktól.

életanyagra, amelynek a kifejezői avagy — Sándor szavait használva — „legáltalánosabb visszatükröződései”, „ideológiai visszfényei”². Valamely filozófiai rendszerben fellelhető objektív, az alkotó filozófus egyéniségének és biográfiájának szubjektív esetlegességén azt túlemelő tartalom e koncepcióban azonosul azzal a konkrét történeti helyzettel, amelynek talajáról e filozófia sarjadt s amelynek „tükre”. E vonatkozásban tehát Sándor igen következetes, amikor a német klasszikus idealizmus négy nagy képviselőjének filozófiáját vizsgálva, kijelenti: „Működésüknek. . . élesen különböző történelmi körülményei az említett filozófusok közötti különbségek elégséges objektív alapjait szolgáltatnak, nagyobb súllyal esnek latba fejlődésükben, mint akár egyéni jellemvonásaik eltérései, akár pedig az életkorral járó gondolkodásbeli változások.”³ S valóban, tárgyalásában Kant azt a helyzetet fejezi ki, amikor „a termelőerők fejlődése még nem érlelte meg a helyzetet annyira, hogy napirendre kerüljön a termelési viszonyok megváltoztatásának szükségessége”. Viszont „Fichte ifjúkori filozófiája már egy fejlettebb történelmi periódusnak felel meg”, benne elsősorban a francia forradalom jakobinus fázisa nyeri el a maga német „visszfényét”, míg Hegel egy még későbbi, a bonapartista fázis kifejezője. Schelling filozófiája pedig „aligha választható el attól a reális-társadalmi folyamattól, amelynek során a francia forradalom jakobinus periódusának kozmopolita ész-elve fokozatosan helyet ad a nemzeti-polgári értelemnek”.⁴ (Hogy a „nemzeti-polgári értelem” Németországban miért azonos a „valóság elől az irracionálisba és misztikába való meneküléssel”, amint később Schelling filozófiáját jellemzi, azt a szerző sajnos elfelejti megmagyarázni.)

Természetesen az ilyen interpretáció és magyarázat olyan sovány és absztrakt, hogy önmagában semmiképp sem állhat meg. Hiszen azért olyan is előfordul, hogy egy-azon országban, ugyanazon korban lényegesen eltérő, sőt szembenálló filozófiai rendszerek és irányzatok alakulnak ki s virágoznak, amelyek különbségét meglepő lenne egyszerűen alkotóik egyéni jellemvonásainak vagy biográfiáinak eltéréséből magyarázni, s a filozófia-történet mint tudomány számára esetlegesként félretolni. Ezért e magyarázó-elv további konkretizálásra szorul, ami Sándornál éppúgy, mint e felfogás többi képviselőjénél a sajátos módon felfogott osztályhelyzetre való hivatkozáson keresztül történik. Egy-egy filozófiai rendszer objektív jelentőségét az teremti meg, hogy absztrakt-gondolati formában kifejezést ad meghatározott osztályok vagy rétegek — a sajátos történelmi helyzet által kiváltott — „pszichológiájának”, „életérzésének”, társadalmi „attitűdének”. Így válik a hegeli „pánlogikus dialektikus fejlődésfilozófia”, „a feltörekvő német polgárság fejlődés-haladás okozta optimizmusának” tükrévé,⁵ míg Schelling azon kispolgári értelmiségek életérzését fejezi ki (a korábbi jellemzéssel enyhén kétes összhangban), akik a polgári forradalom győzelme után (vagy annak biztos tudatában) csalódnak törekvéseikben s „igyekeznek elfordulni a valóságtól, megereszlik képzeletüket, és különféle attitűdöket felvéve, változatos formákban, de ismét csak egyértelműen a miszticizmusba-irracionlizmusba menekülnek”.⁶

Egy ilyen vulgárszociologizáló felfogásnak legfontosabb következménye az a relativizmus, amely egyszerűen megszünteti annak a lehetőségét, hogy a történelmileg jelentős ideológiai-filozófiai rendszeralakulatok között bármilyen objektív érvényű és jelentőségű értékhierarchiát állítsunk fel. Valóban, ha egy-egy filozófiai rendszer — legalábbis a marxizmus kivételével — történelmi jelentőségét és értékét az a momentum alkotja, hogy „kifejez” egy kort és osztályattitűdöt, akkor szükségszerűleg minden történelmileg egyáltalán számbaveendő, reprezentatív filozófia elvileg egy értéksíkra helyeződik. Hiszen az kétségtelenül elemi igazság, hogy minden jelentős filozófiai rendszer egy adott kor — helyes vagy „hamis” tudattal felfogott — problémáira keres és ad egy társadalmilag releváns álláspontból választ s ebben — a később még konkretizálandó értelemben — valóban „tükröz” korának, sajátos ideológiai „megtestesítője” egy történelmi osztály-álláspontnak. Ha a szatíriai felfogásban, ill. ennek gyakorlatában az egyszerű pozitívista leírás túlmenő filozófiatörténet jó és rossz pontok összeadásán alapuló „értékeléssé” vált, úgy a szociologizáló felfogás ezzel — az egyformán létező attitűdökre való visszavezetéson keresztül — a minden objektív értékeléstől megfosztott „megértést” állítja szembe. Így, e felfogás számára egyszerűen fel sem merül az a feladat, amelyet Marx s szellemi formák és objektivációk materialista magyarázata legfontosabb és legbonyolultabb problémájának tekintett s a művészettel kapcsolatban így jellemzett: „a nehézség nem annak megértésé-

² MFSZ 610. és 613. o.

³ Uo. 610. o.

⁴ Uo. 611–613. és 620. o.

⁵ Uo. 643. o.

⁶ Uo. 642. o.

ben rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”⁷ Másrésztől azáltal, hogy egy-egy kor ideológiai harcai egyszerűen *eltérő*, „életérzések” egymásmellettségévé szelődülnek, értelmetlenné és lehetetlenné válik a filozófia történetét mint negatív és pozitív értékeket hordozó konkrét-történelmi szellemi áramlatok és rendszerek összefüggését, ideológiai harcát ábrázolni. A „haladás” és „reakció” fogalma — a filozófus politikai álláspontjának vagy legfeljebb a későbbi, esetlegesen tűnő társadalmi „felhasználásának” megjelölésén túl — így egyszerűen értelmét veszti. Ha a sztálini koncepció szubjektivizmusa megjelent abban a tényben is, hogy minden elvi-filozófia kritika átváltozott a filozófus szándékainak, intencióinak bírálataivá (az agnosztikus filozófus azért tagadta a világ megismerhetőségét, hogy meggyőzze az elnyomottakat — nem ismerhetik meg a társadalom fejlődéstörvényeit s így nem változtathatják meg életünk társadalmi feltételeit stb.), a relativista felfogás ezt egyszerűen megfordítja. Mivel, mondjuk, Hume nem azért írta filozófiai műveit, hogy a társadalmi törvényszerűségek létét a proletariátus vagy a burzsoázia elől elleplezze, *tehát* Hume filozófiája *nem lehet* reakciós. (Természetesen e véletlenül kiragadott példa esetében a legkevésbé sem kívánunk állástfoglalni a „reakciós-nak” való jellemzés jogosultsága mellett.)

Hogy ez nem karikatúra, arról az olvasó meggyőződhet Sándor Pál Schelling-cikéből. A „reakció” fogalma Sándornál ott nyer alkalmazást, ahol megszűnik a filozófia és a bértollnokság kezdődik. A modern irracionálizmus csak azon formái tekinthetők szerte reakciósnak, „amelyek a monopolkapitalizmus tudatos törekvéseinek megnyilvánulásai, hogy a feltörekvő erőket szétzilálja, az objektív törvényszerűségeket ködbe burkolja, mert ezek túlmutatnak saját társadalmi létén” — mint a szociáldarwinizmus, fajlélektan, Smuts holizmusa, Gentile vagy Klages filozófiája stb. Ettől viszont élesen különbözik „a talajtvesztett, 'kiüresedett' polgári értelmiség valláspótlékot kereső filozófiája, még akkor is, ha az uralkodó osztályok kísérletet tesznek arra, hogy az ebben a filozófiában rejlő pesszimizmust és antikapitalista tendenciákat a maguk céljaira felhasználják”⁸ — mint pl. Nietzsche vagy Bergson esetében. E „felhasználás” ténye (bár Sándor Pál még ennek *lehetőségét* is kétségbevonja egyeseknél) legfeljebb arra készíteti a szerzőt, hogy e filozófiákat „haladó konzervatívnak” jellemezze. E megkülönböztetés értelmében védelmezi aztán Sándor Schelling késői filozófiáját a reakciósság vádjá alól, mondván, hogy ez „a valóság elől magányba, irracionálisba, misztikába való menekülés, nem pedig a valóságot mások elől eltakaró elmélet”.⁹ E megkülönböztetésnek — ha az utóbbi megfogalmazás enigmatikus formájától eltekintünk — természetesen van értelme. De ez nem haladás és reakció, hanem egyszerűen a filozófiai mezbe öltöztetett tudatos reakciós kultúrpropaganda és a filozófia különbsége. A filozófia ott, ahol reakciós erők tudatos szolgálatában a valóság rosszhiszemű meghamisításává válik — megszűnik egyszerűen filozófiá lenni. (Most nem kívánunk arról vitatkozni, vajon Sándor konkrét példái jól és megalapozottan illusztrálják-e e különbséget.) Mindennek egyszerűen nincs köze ahhoz, pozitív vagy negatív történelmi értékeket hordoz-e, reakciós avagy haladó-e valamely filozófia.

Ezért teljesen szükségszerű, hogy minden objektív-történelmi értékhierarchia megalkotására való törekvés a filozófia történetére vonatkozólag a felfogás számára a „marxista” állásponttól való eltérésként, egyes filozófusok a marxizmushoz való közelítésének, revizionista „felértékelésének”, más esetekben viszont gondolkodók dogmatikus-szektás elutasításának tűnik. Ebből a szempontból tehát Sándor megintcsak következetes, amikor Lukács Györgyöt — aki kétségtelenül e relativisztikus szociologizálással szembenálló, s nézetünk szerint elvileg helyes, marxista filozófiatörténet-felfogás legjelentősebb képviselője — Hegel- illetve Schelling-interpretációjával kapcsolatban — legalábbis a sorok között — egyrészt az egyik, másrészt a másik váddal illeti. Mint ahogy nem véletlen az sem, hogy Sándor nézeteinek a német klasszikus filozófiára való alkalmazása szükség-szerűen vezet e filozófia Marxtól származó értékhierachiájának teljes felbomlasztására, s ez egyben elkerülhetetlenül elzárja az utat ahhoz is, hogy az érintett filozófiai rendszerek történelmi jelentőségét és értelmét — akárcsak az elemi szöveganalízis szintjén — egyáltalán felfogja.

Természetesen igazságtalanság lenne Sándor cikkeinek minden vonását e szocioló-

⁷ Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. — MEM Kossuth, 1965. 13. köt. 176. o.

⁸ MFSZ 644. o.

⁹ Uo. 642. o.

giai relativizmusnak mint koncepciónak a terhére róni. E cikkekben kétségtelenül sok az egyéni. Ilyenek például azok az egészen nyers gondolati ellentmondások, amelyekre Schelling-felfogásával kapcsolatban még ki kell majd térnünk. Nem róható, legalábbis nem teljesen, e felfogás rovására az a hihetetlen absztraktság sem, ahogy az „osztály-attitűd” mint magyarázó elv Sándornál szerepel — egyrészt abban az értelemben, hogy e „magyarázat” egészen deus ex machina módjára követi irreleváns tények (kik tanítottak a 40-es évek elején a berlini egyetemen) és egyes művek nyers leírását, elemzés helyett adott „ismertetését”, másrészt abban a vonatkozásban, hogy ugyanaz a kétsoros sztereotíp magyarázat a szerző szerint kulcsot ad legalább még egy tucat, a schellingitől igen lényegesen különböző filozófia megértéséhez. „A valóság elől magányba, irracionálisba, misztikába menekülés” kispolgári attitűdjének stüllyesztőjébe Schelling mellé odakerül az idős Feuerbach és Nietzsche, Schleiermacher és Croce, Samuel Alexander és Kierkegaard, Schopenhauer és Bergson stb. stb.¹⁰ Hogy a felsorolás sietségében a „névsorba” olyan filozófusok is bekerültek, akik egyáltalában és semmiféle értelemben sem tekinthetők irracionalistáknak (mint a késői Feuerbach), hogy a közélettől való visszahúzódás és a „keserű” magányba való menekülés címkéje — filozófiai rendszerek objektív tartalmának értelmezésére — egyszerű értelmetlenség és képtelenség olyan kifejezetten sajátos történelmi-társadalmi aktivizmust megalapozó ideológiák kapcsán, mint Nietzsche és Croce filozófiája — mindezer nem is érdemes itt szót vesztegetni.

A további tárgyalás során nem fogunk részletesebben kitérni — eltekintve azoktól az esetektől, amikor az argumentáció vizsgálata nélkül lehetetlen — Sándor Pál cikkeinek ezekre az összkoncepció szempontjából esetleges vonásaira: a gyakori logikai ellentmondásokra, megalapozatlan történelmi értékelésekre, filozófiai szövegek önkényességükben néhol egyenest meghökkenítő interpretációira. Figyelmünket elsősorban arra fogjuk fordítani, mennyiben alkalmas vagy nem alkalmas a szociológizáló relativizmus, mint e cikkekben jelentkező koncepció a filozófiatörténet egyes korszakainak és rendszereinek, az adott esetben a német klasszikus idealizmus történetének marxista megvilágítására

*

Ha Sándor Pál Hegel- és Schelling-felfogását kritikailag kívánjuk megvizsgálni, a vitát egy meglehetősen távoli-ellemi ponttól kell kezdenünk: annak problémájától, mi is értendő „klasszikus német filozófián”. Ebben a kérdésben ezidáig nem igen volt vita marxista filozófusok között. Sándor azonban egy, e cikkeivel egyidőben írt előszavában¹¹ a megszokott s egyszerű „felsorolásként” valóban nem sokat mondó névsort (Kant, Fichte, Schelling, Hegel és „alkonyként” Feuerbach) ezek „követői és népszerűsítőiként” olyan nevekkal egészíti ki, mint Humboldt és Schleiermacher. A névsor ilyen kibővítése határozottan arra látszik utalni, hogy Sándor a klasszikus német filozófiát nem mint egy meghatározott fejlődéstendenciával rendelkező, képviselőinek minden — igen lényeges — különbsége ellenére is alapvető ideológiai-elméleti tartalmában egységes irányzatot fogja fel, hanem egyszerűen egy meghatározott korszak filozófiáját érti ezen, minden tartalmi megkülönböztetés nélkül.

Kétségtelen tény, hogy e filozófia legjelentősebb alakjának Sándor is Hegelt tekinti, s a hegeli filozófia jelentőségét ő is az idealista dialektika sokoldalú kimunkálásában jelöli meg. Amit korábban a filozófiatörténeti „értékhierarchia” felbomlasztásának neveztünk, e vonatkoztatásban úgy jut kifejezésre, hogy — filozófia és társadalmi valóság kapcsolatáról alkotott vulgarizáló elképzelésének következményeként — teljesen hamis képet fest Hegel történelem- és társadalomfilozófiájáról s ennek következményeképp egyszerűen érthetlenné válik nála az a filozófiatörténet számára döntően fontos probléma, mi tette Hegelt képessé a dialektika idealista alapról való legkövetkezetesebb kidolgozására; számos erre irányuló korábbi, ill. egykorú tudatos kísérlettel szemben (pl. Fichte, fiatal Schelling stb.), miért épp neki sikerült e feladatot megoldania. Enélkül azonban nem lehet megérteni a hegeli dialektika tartalmát és voltaképpen történelmi jelentőségét sem. Így a hegeli filozófiáról mint a polgári filozófiai fejlődés csúcsáról szóló megállapítás üres frázissá, Hegel „tehetségének” szóló egyszerű bökká változik át.

Sándor Hegelt, mint már láttuk konkrétan a „még haladó bonapartizmus” képviselőjének, a feltörekvő polgárság fejlődés-haladásba vetett optimista hite kifejezőjének értelmezi. Ennek megfelelően, a *Valóságban* közölt cikkében — amely e filozófia egyik szerinte is centrális kérdésével, a *munka* problémájával foglalkozik — olyan képet fest a

¹⁰ Uo. 640—644. o.

¹¹ Vö. *A klasszikus német filozófia*. Gondolat, 1966. 5. o.

hegeli társadalomfilozófiáról, elsősorban Hegelnek a polgári társadalomhoz való viszonyáról, amely jözszerével megkülönböztethetetlen a felvilágosodás olyan lapos „fejlődés”-filozófusainak, mint pl. Condorcet-nek az álláspontjától. A Sándor által interpretált Hegel „az emberi létet természeti összefüggésre redukálja, amikor a szükségletkielégítés általános módjáról beszél, vagyis ebben az összefüggésben teljesen kikapcsolja a történelmiséget”. Ez a Hegel — közönséges utilitarista, aki egyrésztől feltételezi a polgári társadalom *homogenitását*, másrészt nem lát semmiféle feszültséget a társadalomban egyéni és közérdek között, s így csak egyszerű megfogalmazója a polgári tudat azon ideologikus „tényének”, hogy amikor a tőkés „profitot szerez, vagyis egyéni érdekeit szolgálja, akkor egyben munkát ad, értékeket. . . hoz létre a közösség számára, azaz a közérdeket szolgálja”¹² stb. stb. Így aztán nincs semmi csodálnivaló abban, hogy Sándor a legélesebben foglal állást azokkal szemben, akik összefüggést keresnek Hegel és a klasszikus politikai gazdaságtan álláspontja és eredményei közt, s akik szerint épp a kapitalizmus gazdasági struktúrájába való bizonyos mérvű betekintés az egyik lényeges összetevője a dialektika hegeli megalkotásának és koncepciójának.

Hogy mindezekben a kérdésekben akárcsak a legvázlatosabb formában is állást foglalhassunk, néhány szót kell szólni a XVIII. század végi, XIX. század eleji német filozófiáról általában. E kor filozófiájának magyarázatát, mint ez jól ismeretes, a német polgári fejlődés „elmaradottságában” kell keresni. Ez az „elmaradottság” kettős értelemben veendő. Egyrészt jelenti a történelmi „*elkészítettség*”, másrészt az egész német polgári fejlődés *bornírt-kispolgári* jellegére utal.

Az ebben a kettős értelemben vett „elmaradottságnak” egyik legfontosabb ideológiai következménye az a tény, hogy — különösen a századforduló éveitől kezdve — egyetlenegy valóban jelentős, európai szinten gondolkodó német filozófus sem vehette át problémamentesen a felvilágosodás és a francia forradalom „heroikus illúzióit”, hiszen sajátos helyzeténél fogva mindenütt a kispolgárság bizonyult annak a rétegnek, amely a legkorábban és a legérzékenyebben reagál a még csak alakulóban levő tőkés társadalom egyes ellentmondásaira.

Másrésztől a német polgárság gyengeségében rejlik a magyarázat arra — mint erre Marx és Engels ismételtén rámutatott —, miért váltja fel az „antimetafizikus” francia felvilágosodást (amely legalábbis kitűzte a célt: ember és környezet viszonyát a maga konkrét mivoltában ragadni meg, s a társadalmi problémákat valóban mint társadalmi kérdéseket is ábrázolta) Németországban az idealista filozófiai spekuláció. Ez a változás természetesen a maga sokoldalú-ellentmondásos jellegében értékelendő. Mert ahogy kétségtelenül a német burzsoázia gyengeségét fejezi ki az a tény, hogy eszméi és követelései nem a rölapok és pamfletok lapjairól származnak meg, hanem vaskos filozófiai traktátusok homályos absztrakcióiban, s ahogy kétségtelen az is, hogy az idealista etika és metafizika nyelvére való lefordítás következtében súlyosan megnő a reális társadalmi problémákra ráragadó *ideológikus* elem, ugyanúgy tagadhatatlan az is, hogy a német filozófiának a „spekulatív metafizikához” való sajátos visszatérése egyben kísérlet arra, hogy a polgári társadalom kialakulásával felvetődő világnézeti problémákat a maguk legáltalánosabb és legmélyebb tartalmában ragadják meg — egy olyan szituációban, amikor e társadalom ellentmondásainak tényét, ha mégoly felületi módon jelenjenek is meg az egyes gondolkodók tudatában, nem lehetett többé figyelmen kívül hagyni. Csak ezeknek a tényeknek figyelembe vételével érthető meg az *idealista dialektikának*, a német klasszikus filozófia e legfőbb történelmi-gondolati eredményének létrejötte és értelme.

A XIX. század kezdetére (s egyes kimagasló filozófus-egyénségek, mint pl. Kant esetében már jóval korábban) nincs egyetlen olyan jelentősebb filozófus sem Németországban, aki — a fentebbi megszorításokkal — valamiféle formában ne kényszerülne és ne törekedne szembenézni az Angliában és Franciaországban uralomra jutott — s a német nyárszpolgári „nyomorúságban” bornírt-karikaturisztikus formákat öltő — polgári társadalom „prózájának” embertelenségével és ellentmondásaival, elsősorban az atomizáció, a konkurrenciaharc teremtetése „anarchia” és az értékelbomlás bizonyos jelenségeivel. (A Sándor Pál által felrajzolt képből épp ez, a döntően fontos vonás hiányzik — illetve pl. Hegel-interpretációjában egyenest tagadja ezt —, s így válik az egész összkép teljesen hamissá.) A kor nagy filozófiai-ideológiai áramlatait éppen az különbözteti meg, *hogyan* foglalnak állást e probléma kapcsán, *milyen* választ adnak a felvetődött alternatívára. Ha most eltekintünk azoknak az irányzatoknak „utóvédharcaitól”, amelyeknek alapvető gondolatstruktúrája egy korábbi korszakban bontakozott ki, s amelyeket csak többé-kevésbé külsőlegesen tudnak képviselőik az új szituációhoz és problémákhoz alkalmazni

¹² Valóság. 5. o.

(elsősorban a korábban hivatalos ideológiaként uralkodott lapos teológiai racionalizmus-tól, másrészt pedig a sajátos német késő-felvilágosodás, a német „klasszika” olyan alakjaitól, mint W. von Humboldt), akkor két alapvető és szembenálló filozófiai-ideológiai áramlatot kell figyelembe vennünk: a német romantika vallás- és történelemfilozófiáját s a német klasszikus filozófiát.

Hadd szögezzük le mindjárt a kezdetben: a maga kiindulópontjában mindkét ideológia polgári-kispolgári természetű. A kispolgári eszmetartalom világosan megnyilvánul a koraromantika, elsősorban szépirodalmi jellegű, alkotásaiban. Ezekben a művekben gyakran még összefolyik a rendi kötöttségek és a „nyárspolgári próza”, a tőkés munkamegosztás, az áruterelés okozta atomizáció ködös-„lírikus” formában fellépő bírálata, s ennek talaján lépnek fel a valóság értelmetlenségének, a magánynak, az elvágyódásnak — gyakran kifejezetten a késő-polgári dekadencia életérzéseit előrevetítő — motívumai. E korszak romantikájának centrális eszméje kétségtelenül az a felfokozott, elitárisztikus szubjektívizmus, amely a szélsőséges esetekben (pl. F. Schlegel *Lucindéjában*) minden társadalmilag objektívált értéket és norma tagadásába csap át. De már e szubjektívizmus mögött lényegében jelen vannak azok az eszmék, amelyek a későbbi, közvetlen politikai értelemben is egyértelműen reakcióssá váló német romantika gondolkörének alapjait képezik. Itt elsősorban nem a középkor már ekkor határozottan fellépő idealizálására gondolunk, vagy arra a tényre, hogy a tőkés munkamegosztással szemben a korábbi történelmi korok uralkodó osztályainak tisztán „élvező” életmódja jelenik meg ideálként (Lukács tökéletes joggal utal ezzel kapcsolatban arra az ellentétre, amely e vonatkozásban a hegeli *Fenomenológia* munka-koncepciója s a schlegeli *Lucinde* henylésről szóló *Idillje* között feszül). A leglényegesebb e vonatkozásban az, hogy az árukapcsolatokon alapuló társadalom atomizációjával való kritikai szembeállításban már a kora-romantikában megjelenik egyén és valóság közvetlen-irracionalis kapcsolatának eszméje, ha egyelőre még igen homályos, kifejtetlen formákban is (egyes és általános közvetlen, racionálisan meg nem fejthető, allegorikus egybeesése a romantikus regényben stb. stb.). Ez a koncepció ugyanis határozott felbomlasztását és tagadását jelenti a felvilágosodás, s általában a kora-polgári humanizmus egyik leglényegesebb gondolatának: a saját életét az általános emberi természet által teremtettségek (és értékek) körén belül saját ésszerű döntéseivel és cselekedeteivel formáló racionális individuum eszméjének. Amikor a századforduló éveiben, abban a tragikus alternatíva-szituációban, amelyet a francia forradalmi háborúk ténye a német értelmiség számára teremtet, a romantika átfogó igényű filozófia irányzatként kristályosodik ki, a felvilágosodás utilitarizmusának s az egoisztikus hasznossági elven alapuló polgári társadalomnak (gyakran élelműjű s egyes esetekben a gazdasági realitáshoz hatoló) bírálata explicité válik egy polgári humanista koncepció éles kritikájába, s ezzel együtt világos, fogalmi meghatározást s egyben konkretizációt nyer egyén és társadalmi valóság, individuum és közösség irracionális kapcsolatának gondolata.

E kapcsolat eszméje két, egymás kiegészítő oldalról nyer meghatározást. Egyrészt legkifejtettebben *Schleiermachernél*, a racionális-morális reflexióval élesen szembeállított, a valóságba, a történelem folyásába való emocionális „beleélésnek” felfogott vallásban, másrészt, legélesebben *Adam Müllernél*, a történelem logikailag megragadhatatlan, irracionális szerete által létrehozott „néplélekben”, amely sajátos, absztrakt-gondolati úton nem felfogható értékek hordozója, s amelyeknek közvetlen realizációja az adott államiság.¹³ A felvilágosodás individualizmusával és „ahisztorizmusával” a népek mint egy hosszú, egyedi-ismételhetetlen történelmi tradícióba gyökerező szerves egésznek koncepcióját állítják szembe. Ez a tradíció épp a maga legsajátosabb, egyedi s ezért logikailag megragadhatatlan vonásaiban képviseli azt az értéket és közvetlen kapcsolatot, amely az individuumok konglomerátumát néppé teszi — s épp ezért minden racionális elgondoláson alapuló, hirtelen, „nem-szerves” változtatás szükségszerűen a társadalmi harmonia felbomlásához, anarchiához vezet. A kora-romantika felfokozott, korlátatlan szubjektívizmusa így csap át a fennálló államiság megdöbbentő kultuszává — öt évvel a Heinrich von Öttingen megírása után, a *Glauben und Liebe*ben Novalis az uniformisok általános bevezetését és kötelezővé tételét sürgeti! Egy olyan heterogén irányzatról, mint a német romantika természetesen minden sommás jellemzés szükségszerűen vulgarizál — vállalva

¹³ Határozottan alá kell húzni, hogy e két koncepció szervesen összetartozik. Ahogy Schleiermachernál a — különben Fichte ellen írt — *Monologen*ban megjelenik a társadalomnak szerves és ugyanakkor irracionális egészként való felfogása, ugyanúgy A. Müller történelem-filozófiájában döntő szerepet játszik a „minden absztrakcióval, fogalommal és szóval” szembeállított, irracionalista módon értelmezett keresztény vallás.

azonban ennek veszélyét elmondhatjuk, hogy egy olyan kispolgári ideológiát képvisel, amely — a tőkés társadalom ellentmondásaival s a napóleoni háborúk problémájával szembeállítva — a kapitalista viszonyok korlátozása, a feudális viszonyokba — *alávetétként* — való beépítésük útján létrehozandó német egység alternatíváját választja annak árán is, hogy ennek során feladja a polgári humanizmus egyes leglényegesebb értékeit: az egyenlőségnek, a racionális szabadságnak, a megismerés s általában az emberi fejlődés korlátlan lehetőségének gondolatát.

Az a filozófiai irányzat, amelyet „klasszikus német filozófiának” nevezünk, ugyan-ezen problémákra ad *más*, társadalmi-ideológiai tartalmában is *elvileg* különböző választ. Előlegezve az elmondandókat — a német klasszikus filozófia képviselőit (mindenekelőtt Hegelt) épp az jellemzi, hogy a polgári társadalom ellentmondásaiba való bizonyos mérvű betekintés, ezen ellentmondások egyes vonatkozásainak felismerése ellenére is *igenlik* a polgári fejlődést s az általa létrehozott emberi értékeket. Ezért minden olyan felfogás, amely Fichte vagy, mondjuk, Hegel mellé — mint „kisebb jelentőségű figurát” — Schleiermachert is odasorolja, a kor *szembenálló* ideológiai áramlatait helyezi egy síkra s zavarja megengedhetetlenül össze.

A német klasszikus filozófiáról adott fentebbi jellemzés kétségtelenül már Kantra is alkalmazható. Az individuumot feltétel nélküli öncélú felfogó kanti etika *polgári* tartalmára már Marx rámutatott. Ugyanakkor az individualista eudemonizmus és a hasznosság-elmélet kanti bírálata, bár szélsőségesen absztrakt-ideológikus formában, de világosan tartalmazza azt a felismerést, hogy az önző magánérdekek harcából és játékából nem jön létre automatikusan és szükségszerűen a közjó, az emberi nem általános érdeke. Avagy, amint ezt történelemfilozófiai tanulmányaiban (elsősorban a *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*-ben) a másik oldalról megfogalmazza: a történelem valódi szubjektumát alkotó emberi nem fokozatos (és végtelen) előrehaladása az emberi fejlődés célja — az egyenlőség és a természeti egzisztenciától való racionális szabadság realizációja — felé *nem* esik egybe az egyének fokozódó boldogságának megvalósulásával.

Ennek az ellentétnek meglátása és megfogalmazása minden modern humanisztikus célzatú *polgári* etika ősvé s kiindulópontjává teszi Kantot. Ugyanakkor Kant képtelen arra, hogy egy dialektikus felfogás számára az ebben rejlő termékeny lehetőségeket maga kibontsa. Ebben filozófiájának *dualista* jellege akadályozza meg. Kant ugyanis teljesen mereven állítja szembe a természet részét képező *fenomenális* embert, akinek minden cselekedetét az önérdekben gyökerező szenvedélyek szigorúan kauzális mechanizmusa határozza meg, a *noumenális* emberrel, aki mint erkölcsi szubjektum, csak maga által megalkotott törvényeknek engedelmeskedik és semmi által nem korlátozott szabadsággal bír a szándékok és elhatározások szférájában. Természetnek és erkölcsnek, tetteknek és szándéknak ez az egymástól való abszolút elszakítása és ellentétbe állítása — melynek leküzdésére Kant lényegében sikertelenül tesz kísérletet egyrészről (a rendszeren belül) esztétikájában, másrészről (sokkal tartalmasabban és konkrétan, de rendszerbe nehezen beilleszthetően) zseniális történelemfilozófiai tanulmányaiban, keresztülhúzza minden, a dialektikus felfogás átfogó kibontakoztatására irányuló törekvését.

A kanti dualizmus bizonyos értelemben vett meghaladása és ezzel együtt az idealista dialektika első kifejtett formájának megalkotása Fichte nevéhez fűződik. Kant dualizmusát Fichte egy radikális etikai idealizmus és szubjektivizmus oldaláról küzdi le. Nála a tiszta öntudat, mint egyedül az általános emberi feladatként, „hivatásként” létező erkölcsi kötelesség által meghatározott *tevékenység* egyszerre tételezi az individuális tudatot, az individuális Ént s vele szükségszerűleg koordináltan a nem-Ént, a természetet. Ez a koncepció nemcsak azt teszi lehetővé, hogy Fichte megfogalmazza *Én és nem-Én* absztrakt dialektikáját, de arra is alkalmas, hogy — bizonyos határokon belül — túllépjen a kanti etika szűken-mereven individuális jellegén. Mivel az embert környező valóság Fichte felfogásában nem más, mint az erkölcsi kötelességteljesítés — a tiszta öntudat által teologikusan tételezett — anyaga, az ember erkölcsi felelőssége kiterjed a valóság „humanizálására” is, sőt épp ez alkotja elsődleges tartalmát. Az individuális erkölcsi szándék nála *alapja, előfeltétele*, de nem *tartalma* az erkölcsi felelősségnek — az ember elsősorban *mások* életének emberivé tételeért felelős.

Ez a felfogás nemcsak arra ad lehetőséget, hogy Kantnál sokkal konkrétan fogalmazza meg mind társadalom-kritikáját, mind (radikális-demokratikus) társadalom-ideálját, hanem alapvető történeti jelentőségű elméleti felismerések talajává válik. Az egyén mint morális szubjektum nála csak egy társadalom tagjaként létezhet, amely társadalom „kultúrája” az erkölcsi törvény realizációjának valóságos talaja és közege. Ennek alapján tudja azután a történelmi haladás kanti gondolatát — egy átfogó történelemfilozófiában — konkrétan tartalommal megtölteni. Kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy a hegeli dialektikus társadalom- és történelemfelfogásnak nincs egyetlen

olyan eleme se, amely Fichte valamelyik művében, legalábbis gondolati csíra formájában, ne lenne megtalálható.

De ezt a megállapítást rögtön ki kell egészíteni egy másikkal: az idealista dialektika — s egy ezen alapuló történelemkonceptió — szisztematikusan megalkotásának fichtei kísérlete lényegében véve fiaskóval végződik, Fichte nem képes arra, hogy egyes mély dialektikus meglátásait értelmes, logikus egészzé ötvözze össze. E szempontból igen árulkodó az a tény, hogy egész működése szakadatlan — és sikertelen — küzdelem a „rendszer” felépítésével, hogy — az alapgondolat megtartása mellett — rendszerének minden egyes összetevőjét újra és újra gyökeresen átépíti és átfogalmazza, de egyetlen megoldásnál sem tud megnyugodni. Ez a sikertelenség szükségszerű következménye Fichte *szubjektívizmusának*. Annak következtében, hogy felfogásában az embert környező valóság, a természet épp úgy, mint a társadalmi intézmények, az erkölcsi kötelességteljesítés előrehaladó megvalósításának csak a tiszta öntudat által tételezett „színtere”, hogy elsődlegesen a tevékenység külsődleges „akadályaiként” és „korlátjaiként” jelennek meg, egyes zseniális meglátásai ellenére sem képes összefüggően felfedni egyén és társadalmi objektíváció kapcsolatát, s így a történelem dialektikáját. Vagy másképp megfogalmazva: Fichte állandóan vergődik abban az ellentmondásban, hogy míg egyrészt a történelmi-erkölcsi fejlődés *alapját* az individuális erkölcsi elhatározás tiszta öndeterminációjában, a semmi által nem korlátozott egyéni akaratszabadságban tételezi, addig másrészt igazolni és biztosítani kívánja a haladás történelmi *szükségszerűségét*. Egész filozófiai fejlődése ennek az ellentmondásnak mozgásában ábrázolható. Fiatalkori írásainak alap-tendenciáját egy moralizáló utópizmus szabja meg: a haladás realizációját az individuális erkölcsi tökéletesedéstől és neveléstől várja, a társadalmi intézmények és objektívációk (pl. állam) ekkor elsősorban mint külső korlát és akadály jelennek meg, amelyeket le kell küzdeni és meg kell semmisíteni. Későbbi, berlini periódusában viszont, amikor a francia forradalom fejlődésének hatására a tőkés társadalom ellentmondásainak kispolgári-plebejus bírálata jelentősen elmélyül műveiben, elsősorban azokat a *társadalmi* feltételeket és intézményeket keresi, amelyek segítségével le lehet küzdeni a partikuláris tendenciákból kinövő atomizációt és anarchiát, s amelyek általában az egyéni elhatározások önkényével szemben a társadalmi haladás *objektív* biztosítékai. (Innen adódik késői írásainak a hegeli is meghaladó államkultusza.) De ez a törekvés saját koncepcióján belül csak a kanti dualizmus konkretizált formában való felújítását eredményezi — az egyéni akaratszabadság s a történelem ésszerű törvényszerűsége közt olyan — saját szavait használva — „irracionalis hiátus” jön létre, amelyet nem tud betölteni. Élete végén tett kísérlete, hogy az Abszolútum fogalmán keresztül, objektív idealista alapról küzdje le rendszerének ezt az ellentmondását, nemcsak befejezetlen, hanem szemmel láthatólag tartalmilag is sikertelen marad.

A fichtei filozófia szubjektívizmusa ugyanis szorosan összefügg Fichte egész társadalmi-politikai álláspontjával. Lukács¹⁴ teljes joggal utal arra a paradox tényre, hogy Fichte szubjektívizmusa s ezen keresztül az idealista dialektika megalkotására tett kísérletének végső sorbani kudarca épp társadalmi-politikai világnézetének — a hegelivel való összehasonlításban — radikalizmusából, kispolgári-plebejus *demokratizmusából* következik. Mert a német „nyomorúság” körülményei közt Fichte jakobinus demokratizmus *szükségszerűen* egy olyan absztrakt utópizmusba torkollik, olyan éles szakadást eredményez szabadságideál és valóság között, amelynek ideológiai megalapozását csakis az etikai szubjektívizmus (vagy mint Hölderlinnél látható, az irracionalizmus) talajáról lehetett elvégezni.

Az idealista dialektika hegeli megalkotása tehát belső szükségszerű kapcsolatban van azzal a politikai-szociális „realizmussal”, amellyel Hegel a polgári társadalmat — a maga ellentmondásaiban — történelmi szükségszerűségként elfogadja s egyben az emberi-társadalmi fejlődés teleologikus végpontjául ideológiailag igazolja. A hegeli filozófia annak a sajátos, múlt történelmi pillanatnak a szülőtte, amikor a polgári fejlődés *már* elérte azt a fejlettséget, amely lehetővé teszi, sőt kikényszeríti az ellentmondásaival való elméleti szembenézést, s ugyanakkor *még* nem jutott el arra a fokra, amelyen a burzsoázia és proletariátus közti ellentmondás nyílt szociális konfliktussá való alakulása a polgári ideológusokat egy felszínes apologetikába vagy a korábbi polgári fejlődés által létrehozott humanista értékek tagadásába kergeti. A sajátos német elmaradottság viszonyai, mint láttuk, bizonyos értelemben kedvező talajt teremtettek egy ilyen ideológia megalkotására. Ugyanakkor a német „nyomorúság” körülményei közt a tőkés társadalom ellentmondásait csak a fejlettebb nyugateurópai országok történelmi-elméleti fejlődésének elsajátítása

¹⁴ Vö. Lukács: *Der junge Hegel*. Berlin 1954. 336—338. o.

útján lehetett a maguk konkrét-tartalmas mivoltában megragadni. Innen adódik az angol politikai gazdaságtan tanulmányozásának — Lukács által részletesen kimutatott — jelentősége Hegel filozófiai fejlődésében. Ennek alapján válik csak képessé arra, hogy a tőkés társadalom ellentmondásainak Kantnál és Fichténél található absztrakt, lényegében véve mindvégig etikai-morális síkon nyugvó jellemzését egy jóval sokoldalúbb, egyes kérdésekben egész a gazdasági realitáskig lehatoló képpel váltsa fel, s hogy a polgári társadalmat mint egy ellentmondásokban mozgó s ezen ellentmondásokat saját dinamikája során állandóan feloldó és újra termelő rendszert ábrázolja.

Sándor Pál, mint láttuk, határozottan visszautasítja ezt a koncepciót, s kifejezetten cáfolja Lukács azon megállapítását, amely szerint „Hegel az egyetlen filozófusa korának, aki komolyan megkísérelte a kapitalista társadalom gazdasági struktúrájának elemzését.” Igaz, ennek az egész bírálatnak meglehetősen sajátos jellege van. Sándor ugyanis egész cikkében bárhol is említse Lukácsot, rögtön utána átvált, pontosabban sajnos meg nem nevezett „egyesek” kritikájára. Ezek az anonim „egyesek”, tulajdonképpen Hegelnek juttatják a közgazdaságtan igazi tudománnyá tételének szerepét, vagyis mindazt, ami Marxban világraszóló vívmány, szerintük mind a politikai gazdaságtani eredmények, mind a dialektikus materializmus által a filozófiában bekövetkezett fordulat lényegileg, alapjaiban megvan már Hegelnél.¹⁵ Ezek az „egyesek” marxizálják Hegelt, hogy hegelizálhassák Marxot, hogy a marxi filozófiát a hegeli egy bizonyos irányból való folytatásának ábrázolhassák.¹⁶ Kik ezek az „egyesek”, vajon Lukács is közéjük tartozik-e, avagy sem — ezt az olvasó sajnos képtelen a cikkből eldönteni.

Ami ezeket az „egyeseket” illeti — Sándor kétségtelenül teljes joggal bírálja őket. Ezekkel szemben ugyanis tökéletesen jogos arra hivatkozni, hogy Hegel nem fogadta el az angol klasszikus politikai gazdaságtan alapeszméjét, a munkaérték elméletet, hogy a gazdasági törvényszerűségeket nem a termelésben, hanem az elosztásban kereste, hogy nem jut el az osztálytagozódás kérdésének felvetéséig stb. — ami mind kétségtelen tény. Aminthogy igaz az is, hogy Hegel — bár tanulmányozta az angol közgazdaságtan irodalmát, „nem vált ennek szakemberévé”. Az egyedüli probléma legfeljebb az, hogy Hegel „marxizálását” ilyen primitív formában, amint ezt Sándor bírálat tárgyává teszi, szerintünk senki soha meg nem kísérelte, s a Hegelről mint a tudományos politikai gazdaságtan megalapítójáról szóló koncepció Sándor Pál fantáziájának szabad és önálló terméke.

Ami viszont azt a kérdést illeti, mennyiben cáfolják ezek az önmagukban igaz megállapítások Lukács Hegel-felfogását, kissé másként áll a helyzet. Hiszen Sándornak nem lett volna szabad elfeledkeznie arról, hogy Lukács nemcsak azt ismeri el (amit Sándor a cikkében megemlít), hogy Hegel szerint a kapitalista társadalom fejlődése a kereskedelem kulminál, hanem az összes fent említett (továbbá az ökonómia és a jog közti viszony idealista megfordítására vonatkozó) megállapításokat is, hogy Lukács mindazt, amit Sándor Pál a hegeli koncepció és a klasszikus politikai gazdaságtan közti különbséget alátámasztandó *ellene* felhoz, könyvében nemcsak akceptálja, de részletesen elemzi is — olyannyira, hogy még azok az idézetek és hivatkozások is, amelyekkel Sándor e — különben jól ismert — megállapításokat Hegeltől alátámasztja ill. illusztrálja, Lukács könyvében kivétel nélkül megtalálhatók. S mindenekelőtt nem lett volna szabad talán megelégednie arról a megállapítással, amellyel Lukács a hegeli „ökonómia” tárgyalását kezdi: „Hegel nem írt semmiféle külön ökonómiát mint filozófiai rendszerének lezárt részét, ökonómiai nézetei mindig csak egy részét képezik társadalomfilozófiájának, és... tárgyalásmódjának éppen ebben áll az előnye a filozófia részére. Mert Hegelnél nem arról van szó, hogy a tulajdonképpeni ökonómia területén originális kutatásokat végzett volna (erre az akkori Németországban egyáltalán nem volt lehetőség), hanem arról, ahogyan ő a legfeljettebb ökonómiai tudomány eredményeit a társadalmi problémák megismerése szempontjából értékesítette és — amiben a speciális hegeli probléma rejlik — ahogyan azokat a dialektikus kategóriákat, melyek ezekben a társadalmi viszonyokban rejtőztek, filozófiai általánosságban elkezdte felfedezni és kibontani.”¹⁷ Azaz a hegeli „ökonómia” jelentősége éppen abban van, hogy az angol politikai gazdaságtan egyes eredményeit filozófiai rendszerébe asszimilálva társadalomfilozófiájának *szerves részévé* tette, és ezáltal jutott el egyen és társadalom viszonyának s a történelmi fejlődésnek egy olyan dialektikus koncepciójához, amely filozófiáját az egész polgári bölcséleti fejlődés csúcspontjává teszi. S éppen ez az, ami az ökonómia hegeli tárgyalását megkülönbözteti mindazon filozófusok

¹⁵ Valóság 3. o.

¹⁶ Uo. 4. o.

¹⁷ Lukács: Id. mű 369. o.

tárgyalásmódjától, akik nála korábban kísérletet tettek a gazdasági kérdések vizsgálatára. Mert az ökonomiai problémák nála nem válnak el filozófiai rendszerének egészétől — sem mint örökös „szaktudományos” jellegű vizsgálatok (mint pl. Hume-nál), sem mint a létező társadalmi valósággal mereven szembeállított, moralizáló utópia elemei (mint. pl. Fichténél), hanem mind tartalmi, mind módszertani értelemben szerves részévé válnak.¹⁸ Épp ezt hangsúlyozza Engels, amikor arról beszél, hogy „Hegel etikája vagy erkölcsstana a jogfilozófia, és ez felöleli: 1. az elvont jogot, 2. a moralitást és 3. az erkölcsi rendet, amely viszont magában foglalja: a családot, a polgári társadalmat, az államot. Amilyen idealisztikus itt a forma, olyan reális a tartalom. A morál mellett a jog, a gazdaság, a politika egész területét magában foglalja.”¹⁹

De különben teljesen helytelen lenne ezt a vitát Lukácsra szűkíteni le. A Hegel és a klasszikus politikai gazdaságtan közti elvi kapcsolat eszméje ugyanis nem Lukácstól, hanem — Marxtól származik. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban a következőket olvashatjuk: „Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll. A munkát úgy ragadja meg, mint az ember lényegét, magát igazoló lényegét: a munkának csak pozitív oldalát látja, a negatívát nem. A munka az ember magáért-levése a külsővé-idegenné váláson belül, vagyis külsővé-idegenné vált emberként.”²⁰

Természetesen nem kívánjuk Sándor álláspontját egy Marx-idézetre való hivatkozással cáfolni. Ugyanakkor nem kívánjuk követni őt Marx megállapításainak sommás negligálásában sem. Ahhoz, hogy dönteni tudjunk arról, helyesek-e Marxnak a hegeli filozófia és a politikai gazdaságtan álláspontjának elvi rokonságáról vallott nézetei, meg kell vizsgálnunk 1. mit ért Marx a „modern nemzetgazdaságtan álláspontján”; 2. mennyiben alkalmazható az így nyert jellemzés a hegeli filozófiára s mennyiben világítja meg ennek eszmei-ideológiái lényegét; 3. végül, ha mindezekre pozitív választ kapunk, figyelembe kell vennünk mennyiben és hogyan sikerült Hegelnek — sajátos filozófiai megközelítésmódja következtében — elmélyítenie a nemzetgazdaságtani álláspont mind „pozitív”, mind „negatív” vonásait.

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* lényegében a kezdetét jelentik Marx közgazdaságtani munkásságának. Kétségtelen tény, hogy ennek következtében a polgári politikai gazdaságtan bírálata és értékelése terén is csak az első lépéseket teszi meg itt — ami például kifejezésre jut abban, hogy míg már itt világosan és lényegében későbbi munkáival teljes összhangban különbözteti meg a merkantilisták, a fiziokraták és a klasszikusok rendszerét, addig a klasszikus és a vulgáris ökönomia közt még nem tesz világos különbséget (bár ez időben készült „Kivonataiban” a Ricardo és Say közti eltérésekről írva jelentősen közelít e különbség megfogalmazásához.) Bírálata általában mindvégig módszertani-filozófiai jellegű. Kritikája azonban ezen általános keretek között, mint ez az alábbi tartalmi összefoglalásból is kitűnik — s ezt általában valamennyi marxista közgazdaságtan-történész elfogadja — érett műveinek szempontjából is lényegileg helyes, akceptálható.

E művében Marx a „modern nemzetgazdaságtan” következő alapvonásait emeli ki: 1. A nemzetgazdaságtan magyarázat nélküli, elemzetlen ténynek fogja fel a magántulajdon létezését; s az ökönomia valamennyi kategóriáját erre az alapra építi. Ennek következtében nem tudja megmagyarázni az e fogalmak által kifejezett viszonyoknak sem az eredetét, sem a történelmi szükségszerűségét — vagy visszavetíti őket egy történelem előtti „ősállapotba”, vagy külső véletlen körülményekből vezeti le őket. A nemzetgazdaságtan a tőkés gazdaság elidegenült társadalmi viszonyait általában mint az emberi viszonyok lényegi, eredeti és az emberi rendeltetésnek megfelelő formáit rögzíti, az embernek emberhez való viszonyát egyszerűen azonosítja magántulajdonosnak magántulajdonoshoz való viszonyával. (Vö. id. mű. 44–45, 127. 141. 144. stb. o.) 2. A nemzetgazdaságtan a tőkés gazdaságot természetes mechanizmusnak vagy organizmusnak fogja fel, amely meghatározott absztrakt, „természeti” törvényeknek engedelmeskedik. Voltaképpen érdeke és érdeme abban van, hogy „a magántulajdon anyagi folyamatát,

¹⁸ E szempontból elégséges összehasonlítani Fichte és Hegel „Jogfilozófiáját” vagy Fichte legnagyobb történetfilozófiai kísérletének, a *Grünzüge*-nak a saját koráról, az „észöztöntől való megszabadulás” koráról adott jellemzését a hegeli *Fenomenológia* megfelelő fejezeteivel, hogy rögtön láthatóvá váljék, mennyire képtelen Fichte akárcsak az általa jól ismert fiziokrata közgazdaságtant is beilleszteni a társadalom- és történelem-filozófiájának szerves-logikai kifejtésébe.

¹⁹ Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Marx — Engels Válogatás. II. köt. 376. old. Kossuth 1963. 344–345. o.

²⁰ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, 1962. 105. o.

amelyet az a valóságban végigcsinál, általános, elvont formákba foglalja”, hogy megfogalmazza ennek mozgástörvényeit. Nem képes azonban sem arra, hogy kimutassa a törvények összefüggését a „magántulajdon lényegével”, azaz szerves-szükségszerű kapcsolatukat, sem pedig ezen absztrakt törvények összefüggését a nekik ellentmondó, őket állandóan „megszüntető” „felszíni” jelenségekkel. (Vö. id. mű 44–45, 136, 150. old. stb.) 3. A nemzetgazdaságtan érdemének tekinti Marx, hogy — „egyre növekvő cinizmus-sal” — részben tudatosan, részben önellentmondások formájában kimondja a kapitalizmus ellentmondásait és embertelen következményeit, mindenekelőtt azt a tényt, hogy a gazdaság növekedésével és felhalmozódásával szükségyszerűen együtt jár a dolgozó tömegek nyomorának növekedése, a munkás elértéktelenedése. (Vö.: id. mű 45, 57, 63, 131, 133. stb. o.) 4. Végül a *modern* nemzetgazdaságtan, Smith és Ricardo iskolája haladást képvisel valamennyi korábbi felfogással szemben, mégpedig azzal, hogy a gazdaság és a magántulajdon lényegét nem ennek valamely különös dologi alakjában, hanem a *munkában* ismerte fel — s így immár a magántulajdon általános lényegére vonatkoztatva mutatta meg ennek ellentmondásos, emberellenes következményeit. „...a nemzetgazdaságtan — és ez épp olyan szükségszerű elméleti axióma a tudományukban, mint amilyen gyakorlati igazság a mostani társas életben — minél inkább a munkát ismeri el a gazdaság egyedüli elveként, annál inkább lealacsonyítja, elszegényíti a munkásokat és teszi áruvá magát a munkát.” (Id. mű. 149. o., vö. még: 11–12, 53, 57, 62–63. stb. o.)

Vegyük most szemügyre, mennyiben alkalmazható ez a jellemzés a hegeli társadalom-filozófiára, mindenekelőtt a polgári társadalom hegeli felfogására.

Mindenekelőtt le kell szögezni, hogy Hegel a tőkés gazdaságot a magántulajdonon alapuló és totálissá vált *árutermelés* szférájának fogja fel, minden további meghatározás vagy megszorítás nélkül. Önmagában véve ez a meghatározás még nem teremt semmi különbséget Hegel és a klasszikus politikai gazdaságtan képviselőinek nézetei közt. Hiszen Marx joggal utal arra, hogy a „nemzetgazdaságtani” álláspontból a társadalom csak a csere és kereskedelem formája alatt jelenik meg, s ezzel kapcsolatban épp A. Smith definíciójára utal, amely szerint a társadalom kereskedelmi társaság, melynek minden tagja kereskedő.²¹ De míg Smith és Ricardo a csere-, ill. elosztási viszonyokból való kiindulás, illetve ezek központivá tétele mellett — épp a munkaérték-elmélet segítségével — képes arra, hogy — meghatározott mértékben — behatoljon a specifikus tőkés *termelési* viszonyok elemzésébe, a német elmaradottság viszonyai közt Hegel nem tudja ezt a lépést megtenni. A hegeli „ökonómia” nem megy túl az árutermelés univerzálissá váló csereviszonyainak, ill. ezek gazdasági-társadalmi konzekvenciáinak elemzésén. A hegeli analízis tehát megmarad a tőkés gazdaság felszíni rétegénél,²² s „ökonómiai” tartalmában kétségen kívül jelentősen alul marad Smith vagy Ricardo rendszerével szemben. Ugyanakkor azonban nem lehet megelégedkezni arról, hogy Hegel a tőkés termelés ugyan legabsztraktabb, de megértésének valóban kiindulópontját képező viszonyának elemzésével foglalkozik, amely viszony — *lehetőség* formájában — már magában rejtja a kifejtett tőkés gazdaság ellentmondásait. A hegeli analízis épp ezáltal kerül a klasszikus politikai gazdaságtannal *ideológiai* tartalmában egy szintre, hogy ezeknek az ellentmondásoknak *szükségyszerűségét*, legalábbis részben, felismeri s az utóbbihoz hasonló cinizmus-sal mondja ki.

Hegel felfogásában a „polgári társadalom” — amely „csak a modern világban jött létre”²³ — kettős, egymást feltételező jellemzésen keresztül nyer meghatározást: 1. e társadalom individuumának célja saját egoisztikus magánérdekének kielégítése, s tevékenységét „a természeti szükségyszerűségnek s az önkénynek keveréke” szabja csak meg; 2. ugyanakkor minden egyes individuum magánérdekének kielégítését más individuumok tevékenysége közvetíti. Így — bár minden egyén csak eszközként szerepel más egyének számára — ezek az emberek közti kapcsolatok a „mindenoldalú függés egy rendszerét”, egy „relatív totalitást” alkotnak, amely mint a különös érdekekkel és célokkal szemben fellépő általános, nem mint tudatos szabadság, hanem mint vak szükségyszerűség érvényesül.²⁴ A politikai gazdaságtan feladata éppen az, hogy a „kapcsolat- és értelemnélkülinek tűnő” tények tömegében feltárja ezt az őket irányító és bennük megnyilvánuló szükségsze-

²¹ Uo. 141. o.

²² Vö.: Marx: *Grundrisse*. . . Dietz Verlag, Berlin 1953. 408. o.

²³ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1952. Bd. 7. § 182. Zusatz.

²⁴ § 182–84., 186. L. úgyszintén: *A szellem fenomenológiája* (Akadémiai Kiadó, 1961). *A szellemi állatvilág és a család vagy a lényeges dolog* c. fejezetét.

rúséget — ami annál nehezebb, mert e belső összefüggés az egyszerű szemlélet számára mindig is szabálytalan mozgásokat mutat.²⁵

Ez a leírás — a tőkés termelés gazdasági törvényeinek zseniális jellemzésétől eltekintve — önmagában még nem megy túl a „kölcsonös függés rendszerének” a francia felvilágosodásban oly gyakran fellelő eszméjén. Sándor Pál, mint már láttuk, egy a *Jogfilozófiából* kiragadott mondattal „alátámasztva” minden további nélkül közönséges utilitaristának is minősíti Hegelt. Persze azért talán jobban el kellett volna gondolkoznia azon, hogy Hegel már az idézettet követő paragrafusban a vagyonkülönbségek szükségszerűségét vezeti le a köz- és magánérdek e *spontán* egybeeséséből, hogy azután ennek végső következményeként gazdagság és nyomor egymást feltételező felhalmozásának tényét ábrázolja. Hegel alapgondolata ugyanis éppen az — mint erre még rátérünk —, hogy mivel a „polgári társadalomban” különös és általános érdek összhangja a magának csak a véletlen keresztlátat útát törő „természeti szükségszerűség” formájában valósul meg, a benne uralkodó egoisztikus hasznossági vagy kizsákmányolási elv olyan társadalmi ellentmondások jelentkezését eredményezi, amelyek, ha más társadalmi szférák tudatos tevékenységével ennek nem vetnek gátat, a társadalmat mint egészet teljesen szétbomlaszthatják, vagy a liberális gazdasági „szabadság” e rendszerét saját ellentétébe fordíthatják.

Különbözik ahhoz, hogy valaki Hegelnek az utilitarista hasznossági-elvhez való viszonyát tisztázza, nem is kell belemélyednie a *Jogfilozófia* analízisébe. Hiszen Hegel az utilitarizmushoz való viszonyát többször explicite is kifejtette — legrésztetesebben a *Fenomenológiában*. Hegel itt két alkalommal is visszatér e problémára. Egyszer amikor a polgári gazdaság — a „szellemi állatvilág” — ágenseinek „mindennapi” tudatát, az ún. „becsületes tudatot” elemzi, másodszor, amikor a hasznossági elvet, mint a „felvilágosodás igazságát” — mint a társadalmi fejlődés e fokának adekvátan megfelelő társadalomelméletét — vizsgálja.²⁶ Hegel viszonya e felfogáshoz teljesen világos. Egyrészt úgy tekinti a hasznosság-elméletet — éppen mivel tőkés gazdaság elméleti önmegismerésének fogja fel — mint a szellem önmagához vezető útjának nemcsak szükségszerű, de egyik legmagasabb állomását. E fokon, ha nem is fogalmi formában, de felismerést nyer lét és fogalom, tárgy és Én, individuális és társadalmi dialektikus azonossága. „A hasznos a tárgy, amennyiben az öntudat átlát rajta, s önmagának *egyedi bizonyosságát*, élvezetét, (*magáért-való-létet*) találja benne: *bele lát* ily módon, s ez a belátás tartalmazza a tárgy *igaz* lényegét, (azt, hogy átlátott valami, vagyis *más számára való*); e belátás tehát maga is *igaz tudás*, s az öntudatnak éppoly közvetlenül megvan az általános magabizonyossága, *tiszta tudata* ebben a viszonyban, amelyben tehát éppúgy *igazság*, mint jelen és *valóság* egyesül. A két világ megbékélt, s a mennyország leszállt a földre.”²⁷ Ugyanakkor — éppen mivel az általa kifejezett *társadalmi* elvet Hegel önmagában korlátozottan tartja — nem tekinti e felfogást a szellem önmegismerése végső fokának, s kifejezetten kritikailag viszonyul hozzá. Tárgy és Én, individuális és társadalmi egysége a tudat e formaalakulataiban még csak ezen egymástól *elválasztott* momentumok egymással való cseréjének és egymásba való átesapásának állandó „perpetuum mobilejében” adott. De Hegel kritikája korántsem csak logikai — a hasznosság-elmélet bírálatának lényegét a *Fenomenológiában* elsősorban az alkotja, hogy az „abszolút szabadságot”, amelyben „megszűnik valamennyi társadalmi rend, a szellemi lények, amelyekre az egész tagozódik”, amely „a rombolás fúriája”,²⁸ azaz a *jakobinus terror* mint az utilitarista-liberális felfogás közvetlen ellentétét épp ezen koncepció *szükségszerű következményének* ábrázolja.

Az utilitarizmus e tárgyalása lényegében előlegezi a „polgári társadalom” hegeli analízisének legfőbb alapelveit. A tőkés társadalom gazdasági praxisában kialakult viszonyok összességét, azaz a „polgári társadalmat” Hegel akceptálja, s társadalom-ideálja szükségszerű elemének tekinti, mivel csakis e viszonyok talaján alakulhat ki „a maga különösségében kiképzett szubjektivitás”.²⁹ Azaz csakis a „polgári társadalom” bázisán jöhet létre az az önállóvá vált, a természetes kötöttségektől megszabadult, szabad és egyszerű individuum, amelynek eszméje a hegeli társadalomideál egyik legfontosabb összetevőjét alkotja. Maga a „polgári társadalom” nem más, mint ilyen individuumok tár-

²⁵ Uo. § 189. *Zusatz*.

²⁶ Marx aláhúzza, hogy Hegel már a *Fenomenológiában* az előző század egy szakaszaként fogja fel a hasznossági elméletet. Vö. MEM 3. köt. Bp. 1960. 401. o.

²⁷ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 299—300. o.

²⁸ Ua. 301. és 303. o.

²⁹ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 187. L. még a *Fenomenológia* idézett fejezetét.

sadalmi kapcsolatainak összessége. De mivel az individuumok kapcsolatai itt, a gazdasági szférában nem *tudatos*, nem a maguk konzekvenciáiban megismert társadalmi kapcsolatok, mivel a társadalmi egész összhangja itt csak az individuális cselekedetek önkényén magának utat törő szükségszerűségként, nem pedig racionális szabadságként létezik, azaz minthogy partikuláris és univerzális itt mint egymástól szétválasztott és elkülönített momentumok vannak csak egymással a kölcsönös feltételezettség szükségszerű kapcsolatában, az individuum szabadsága és racionalitása e szférában még csak „formális”,³⁰ s általában a „polgári társadalom” nem tekinthető a szociális integráció legmagasabb típusának. Sőt a polgári gazdasági praxis utilitarista-liberális elvei, ha minden korlátozás nélkül a társadalmi élet valamennyi szférájára áttérjednek, a társadalmi egész teljes dezintegrációjához vezethetnek.

Ez utóbbi állítást Hegel az univerzális árutermelésnek felfogott polgári gazdaság *ellentmondásainak* felmutatásával igazolja. Ezen ellentmondások elemzését a *munkamegosztással* kezdi, amelyet minden kifejtett árucserre előfeltételének tekint. Egyrésztől teljes mértékben igenli a munkamegosztás előrehaladó és korlátlan fejlődését, mivel csak ennek alapján jöhet létre a szükségleti tárgyak sokfélesége, amely megszabadítja az embert a természeti szükségletek merev korlátozottságától (és ezzel is az állat fölé emeli) és *társadalmivá* teszi szükségleteit.³¹ (Mint ebből is látható, Hegel nem vonatkoztat el a szükségletek vizsgálatában a történetiségtől s a szükségletkiegítést nem redukálja — Sándor már idézet állításával szemben — egyszerűen „természeti összefüggésre”.) Úgyisint csak a kifejtett munkamegosztás bázisán jöhet létre nemcsak a *gyakorlati kultúra*, azaz „az objektív tevékenység és az általános érvényű képességek megszokása”, hanem az embert érdeklő tárgyak és meghatározások körének szélesedése következtében az a *teoretikus kultúra* is, amely a képzetek sokféleségében és mozgékonyságában, a bonyolult összefüggésekben való tájékozódás képességében áll.³² Ugyanakkor azonban Hegel — fiatakkori munkáiban különös élességgel — aláhúzza e folyamat ezzel ellentétes, negatív következményeit is. A munka fokozódó megosztása az egyes egyén munkáját egyre absztraktabb-mechanikusabbá, ennek következtében „szellemnélküli” „eltompító”, „egészségtelen” és „bizonytalan” munkává teszi. Hegel elsősorban azt emeli ki, hogy a „mechanikus” munka megszünteti a saját tevékenység feletti reflexió minden lehetőségét — azaz éppen a polgári talajon kialakuló *racionális szabadság* ellenébe hat. „A szellemi, ez az öntudattal teli élet, üres tevékenységgé válik.”³³ Ugyanakkor a munka absztrakttá-könnyebbé válása csökkenti a munka értékét, s így csak az egész, de nem az egyes számára csökkenti a munkát, az egyes individuumoknak egyre többet kell dolgozniuk.³⁴

Ily módon az árutermelés és munkamegosztás előrehaladása egyrésztől a szükségleti tárgyak egyre nagyobb tömegének, a luxusnak, másrésztől az egyre absztraktabbá és értéktelenebbé váló munka tömegének, a nyomornak fokozódó felhalmozását jelenti.³⁵ Így a „polgári társadalom” nemcsak a vagyonegyenlőtlenséget, hanem a gazdagság koncentrációjának és a fokozódó pauperizációnak egymást feltételező tendenciáját is szükségszerűen létrehozza. Hegel kifejezetten bizonyítja, hogy pusztán belső-gazdasági eszközökkel e tendenciát nem lehet megakadályozni s így zárja erre vonatkozó fejtegetését: „Ebben megmutatkozik az a tény, hogy *túlságos* gazdagsága ellenére a polgári társadalom *nem eléggé gazdag*, azaz nem rendelkezik elég neki sajátos vagyonnal, hogy a szegénység túlságát és a csöcselék kialakulását szabályozza.”³⁶

Mindebből az olvasó megítélheti, mennyire helyes Sándor Pál azon állítása, hogy Hegel a polgári társadalmat „az egyformán adott magántulajdonon alapuló homogen társadalomnak” tekinti, s nem tesz társadalmileg releváns különbséget a munka eredményében, hatásában sem. Mert ha túlzásnak is kell tartanunk a hegeli *Jogfilozófia* legismertebb szovjet kommentátorának, Piontkovszkijnak azt a megállapítását, hogy Hegel „idealista metodológiája ellenére megállapítja a kapitalista társadalom alapvető ellentmondását”,³⁷ kétségtelen tény, hogy Hegel az árutermelés lényegéből kinövő szükségszerűségnek ismerte fel a tőkés akkumuláció alaptendenciáját — s hogy ebben a korban ez nem volt jelentékeny kritikai-gondolkodó teljesítmény, azt már csak abból is megítélhetjük, hogy Ri-

³⁰ Vö. Uo. § 184., 186–187.

³¹ Uo. § 190–194.

³² Uo. § 197.

³³ Hegel: *Jenenser Realphilosophie*. Leipzig 1931. Bd. II. 232. o.

³⁴ Uo. Bd. I. 237–8. o.

³⁵ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 243.

³⁶ Uo. § 245.

³⁷ A. A. Понтовский: Учение Гегеля праве и государстве. Москва 1963. 371. o.

cardo a főművének első két kiadásában még a felhalmozódási folyamat harmonikus voltát védelmezi, s a gazdagság és nyomor ellentétes növekedésének folyamatát az empirikus tények alapján immár módosított harmadik kiadásban is csak mint a lehetőségek egyikét ábrázolja. Hadd tegyük még hozzá, hogy a tőkés gazdaság ezen ellentmondásainak ábrázolása Hegelnél valóban csak a ricardóihoz hasonlítható nyers „cinizmussal” történik. A nyomor problémáját tárgyaló rész a *Jogfilozófiában* a következő, kifejezetten az angol tapasztalatra hivatkozó szavakkal zárul: „A legegyszerűbb módszernek (különösen Skóciában) a nyomor ellen. . . az bizonyult, hogy a szegényeket sorsukra hagyják és rábízák őket a nyilvános koldúsra.”³⁸

Ugyanakkor Hegel súlyos társadalmi veszélyt lát ezen ellentétek kialakulásában. Gazdagság és nyomor ellentéte a polgári társadalom sajátos körülményei között a „csőcselék” (lényegében a munkanélküliek állandó seregének) létrejöttéhez vezet, s ezt Hegel kifejezetten aszociális elemnek tekinti, amelynek nagyobb tömegekben való létezése a társadalmi egész normális funkcionálását teljesen megakadályozhatja. A hegeli társadalomfilozófia centrális kérdése épp abban áll, hogyan lehet ezeknek a gazdaságilag szükségszerű ellentéteknek, ha nem is létrejöttét, de legalábbis *kiéleződését* társadalmi eszközökkel megakadályozni. Hegel teljes világossággal látja, hogy ehhez a polgári társadalom adott keretein való túllépés szükséges.³⁹ Egész társadalomszemléletének polgári horizontja következtében azonban ezt a „túllépést” nem a gazdasági szféra *átalakításában*, hanem egy *nem-gazdasági* szférának, a gazdaságitól függetlennek tételezett és idealizált *állami-ságnak* ez előbbire gyakorolt tudatos hatásában látja.⁴⁰

A hegeli társadalom- és történelemfilozófia lényegét és jelentőségét csak akkor lehet megérteni, ha figyelembe vesszük, hogy Hegel nemcsak akceptálja a racionális és szabad (nem külső kényszer, hanem belső meggyőződés alapján cselekvő) individuum polgári humanista eszményét, hanem kísérletet is tesz arra, hogy ezt az eszményt szembesítse a kialakult tőkés társadalom talaján keletkező problémákkal, ellentmondásokkal, és ennek alapján továbbfejlessze, konkretizálja. A megelőző polgári ideológiák — mind a felvilágosított utilitarizmus, mind a Kant — Fichte által képviselt etikai szubjektivizmus — bírálata Hegelnél épp annak kimutatásában kulminál, hogy ezek az elméletek túl szűken absztraktnak fogják fel ezt az ideált, programjuk ezért nem nyújt elegendő biztosítékot a realizálásához. Sem a racionálisan felfogott egyéni érdek követése, sem az individuális elhatározásoknak az absztrakt erkölcsi kötelességre való alapozása (mint posztulátum) nem képes egymaga biztosítani az egyének szabadságát. Mert a szabadság, húzza alá Hegel, épp az új társadalmi-történelmi tapasztalatokat általánosítva, nem állhat pusztán a külső primustól való megszabadulásban, nem zárható be pusztán a *motiváció* szférájába. A racionális szabadság feltételezi a szabadon megválasztott tevékenység *eredményének* ismeretét. Ha az egyén cselekvését pusztán magánérdeke vagy az absztrakt morális törvény benne megszólaló „hangja”, az erkölcsi lelkiismeret irányítja, úgy az emberek közti kapcsolatokban a véletlenszerűség egy olyan szerepet kap, amely lehetetlenné teszi a cselekvés eredményének előrelátását, azaz épp a *racionális* szabadságot. Össztársadalmi viszonylatban ez úgy jelentkezik, hogy az individuális cselekvések önkényén alapuló — vagy ezt csak formálisan-absztraktnak módon korlátozó — társadalom szükségszerűen jut el saját dezintegrációjához, amelyből nem keletkezhethet semmi más, mint a külső kényszer, a despotizmus újabb formája.⁴¹ Ezért, épp a szabadság biztosítása céljából, az individuális választás korlátlan önkényének *tartalmi* korlátozására van szükség, olyan korlátozásra azonban, amely az egyénnel szemben nem ölti magára a külső-idegen kényszer formáját. Ez csak azáltal valósítható meg, hogy az individuum részt vesz olyan társadalmi intézmények egész sorában, amelyeknek értékeit és normáit magáévá, cselekedeteinek individuális motivációjává teszi. Így az individuális szabadság kérdése Hegelnél átalakul a racionális szabadságot megtestesítő és *objektív* biztosító s ezáltal a társadalmi egységet fenntartó társadalmi kapcsolatok, intézmények és normák kérdésévé. Mégpedig Hegel a társadalmi egészet intézmények, az emberek közti objektívalt viszonyok különböző típusaira tagolt *komplexumnak* tekinti. A társadalmi élet egyes szférái,

³⁸ Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 245.

³⁹ Vö.: uo. § 146.

⁴⁰ Hegel igen következetes, amikor a polgári társadalom ellentmondásai fékezésére alkalmas egyedüli *gazdasági* eszközt az *adott* gazdasági egység meghaladásában, az exportban és kolonizációban jelöli meg. (Vö. uo. § 246–248.)

⁴¹ Ez a mozzanat már Hegelnek korai Fichte-kritikájában is igen világosan fellép. Vö.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hegel: *Erste Druckschriften*. Leipzig 1928. 64–67. o.

a társadalmi integráció egyes típusai úgy jelennek meg nála, mint sajátos *közvetítések* individuum és ösztársadalom egész, individuális érdek és meggyőződés s az általános „erkölcsi törvény” között. „Az egyszerű az, ami a középben lép fel, és ami a természettől szubjektív és objektív, vagy ami a közvetítő e kettő között.”⁴² Egyén és társadalom dialektikájának egész hegeli koncepciója e problémafelvetés talajáról nő ki.

Konkréten — mint ezt már láttuk — az univerzális árucserén alapuló tőkés gazdasági viszonyok létrejöttét Hegel elengedhetetlen előfeltételnek tekinti, amely nélkül a racionális szabadság eszméje sem nem jöhetett volna létre, sem nem lenne megvalósítható. Ugyanakkor a racionális szabadság *nem* valósulhat meg teljesen a gazdasági szféra, az emberi kapcsolatok itt uralkodó típusának alapján. Durván szólva: a hegeli társadalom-ideál a lényegében liberális elveken épülő polgári ökonomiai szféra (és nem csak az ökonomiai szféra) ellentmondásait egy antiliberális, a partikuláris érdekeket követő individuumok akaratótól „függetlenített” *autoritativ állam* által véli leküzdeni, ill. korlátozni. Ez a gondolat — filozófiája kialakulásának periódusától eltekintve — végigvonul Hegel egész életművén, bár társadalom-, különösen pedig állam felfogásának egyes *konkrét* vonásai a történelmi körülmények változásával jelentős módosuláson mentek át. Ha jenai korszakának államideálját a napóleoni Franciaország tapasztalatának átvétele és általánosítása jellemzi, késői műveiben kétségtelenül megjelennek egyes, lényegében a feudális társadalomból átvett, a német félf feudális viszonyok elmaradottságát rögzítő elemek (majorátus, korporációk stb). Ezek funkciója azonban a hegeli elképzelés szerint nem más, mint az, hogy egy lényegében tőkés gazdasági és szociális viszonyokon alapuló társadalomban a rá jellemző, szükségszerűen jelentkező ellentmondásoknak, ha nem is fellépését, de a társadalmi egész funkcióját megbontó antagonizmusokká való alakulását megakadályozzák. Ebben az értelemben beszél Marx arról, hogy a hegeli jogfilozófiai misztérium abban a kritikátlanságban, miszticizmusban áll, ahogy Hegel „egy régi világnézetet egy új világnézet szellemében értelmez”.⁴³ A kapitalizmus ellentmondásaival szembetalálkozva tehát a romantika visszafordul a feudalizmushoz, s a korakapitalista viszonyok egyes elemeit kívánja ebbe alávetettként beleépíteni. Hegel viszont a totalitásokban akceptált kapitalista társadalmi viszonyok megszilárdítása érdekében kívánja felhasználni a feudális társadalom egyes formális-intézményes elemeit.

Éppen a kor alapvető társadalmi problémájának ilyen általános világnézeti-filozófiai szinten való felvetése teszi Hegelt képessé arra, hogy meghatározott vonatkozásokban elmélyítse a klasszikus angol politikai gazdaságtan álláspontját. Hegel ugyanis a tőkés társadalom ellentmondásait nemcsak a gazdasági szféra területén elemzi, hanem összefüggésbe hozza őket a polgári társadalom más szféráival is. A hegeli *Jogfilozófia* a *magántulajdon* fogalmából mint e társadalom legabsztraktabb fogalmából kiindulva veszi sorra a társadalmi objektivációnak és integrációnak a magántulajdon bázisán kinövő fő típusait — a moralitást, a családot, a gazdasági viszonyokat, a jogrendet és az államot.⁴⁴ Magát a magántulajdont ugyanakkor az emberi akarat metafizikai meghatározásaiból vezeti le. Mindegyik szférát Hegel a maga ellentmondásaiban törekszik megragadni, s ezek a jellemzések, ha igen absztrakt formában is, de mindenütt zseniális kritikai elemeket tartalmaznak. Még az államelméletben is, ahol a „megbékélés” hegeli tendenciája a legdurvább-legnyersebb módon lép elő, Hegel rögzíti (legalábbis ez művének egyik tendenciája) a „polgári társadalom” individuumának és az állampolgárnak, a bourgeoisie-nak és citoyennek ellentétét s így „kétségtelenül helyesen írja le a mostani empirikus állapotot”. „Hegelt nem azért kell hibáztatni — írja Marx —, mert a modern állam lényegét úgy ábrázolja, ahogy van, hanem azért, mert azt, ami van, az *állam lényegének* tünteti fel.”⁴⁵ Minden egyes magasabb fejlődési szféra ugyanakkor úgy lép fel nála, mint a társadalmi integráció „alacsonyabb” típusára jellemző ellentmondások megszüntetése — az „Aufheben” értelmében. Így a polgári társadalom úgy jelenik meg Hegelnél, mint egy komplex, ellentmondásaiban mozgó totalitás, amely éppen ezen ellentmondások állandó reprodukciójában és feloldásában bír korlátlan fejlődési lehetőséggel.

Ugyanakkor ez a nagy előrelépés — s ez az általános ideológiai-világnézeti horizont közös voltából szükségszerűleg következik — más vonatkozásban jelentős eszmei-gon-

⁴² *System der Sittlichkeit*. Hegel: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Leipzig 1913. 431. o.

⁴³ Marx: *A hegeli államjog kritikája*. MEM. Kossuth 1957. 1. köt. 289. o. Vö. még 278—79. és 286—7. o.

⁴⁴ Itt most elvonatkoztatunk az „abszolút szellem” — művészet, vallás, filozófia — sajátos hegeli koncepciójától.

⁴⁵ Marx: *A hegeli államjog kritikája*. Id. kiad. 254. és 268. o.

dolati visszaesést jelent az angolokhoz képest. A klasszikus gazdaságtan a gazdasági szféra ellentmondásainak feloldását — gyakran szofisztikus érvelés segítségével — e szféra dinamikájának szükségszerű eredményeképp ábrázolta, s épp ezért volt képes arra, hogy gazdaság és állam-politika viszonyát bizonyos spontán materializmussal, cinikus realizmussal írja le. Amikor Hegel ezen ellentmondásokat a tőkés osztársadalmi dinamika egyik, saját területén belül megszüntethetetlen és e határok között nem is korlátozható mozzanatának ábrázolja, egyben kényszerül arra, hogy a „feloldást” a „magasabb” állami és jogi szférára ruházza át, s így ezt a gazdasági alaptól ne csak jogtalanul önállósítsa, hanem egy sajátos teleologikus értelemben az osztársadalmi egész funkcionálásának „végokául” és alapjául tüntesse fel. Gazdasági és jogi-állami szféra viszonya ezáltal idealista módon teljesen „feje tetejére” fordul.⁴⁶ Ez a „megfordítás” egyszerre forrása és szükségszerű logikai következménye a hegeli „nem-kritikai idealizmusnak” (Marx), amely szerint az individuumok *társadalmi* viszonyai végső lényegükben mindig *szellemi* viszonyok. Ehhez járul hozzá az a tény, hogy a római magánjognak a polgári viszonyokkal szembeni történelmi „prioritását” Hegel képtelen racionálisan megmagyarázni. Így mind konkrét történelmi, mind általános filozófiai-teleológiai értelemben a jogi kategóriák a gazdasági alapjaiként ábrázolódnak, s Hegel gyakran képtelen arra, hogy a gazdasági viszonyokat a jogi visszatükröződésüktől fogalmilag világosan megkülönböztesse.⁴⁷ Különös élességgel lép fel ez a „tulajdon” és az „érték” fogalmának hegeli analízisében.

A polgári individuum- és társadalomideál ellentmondásainak *polgári* talajról való meghaladására tett (s épp ezért elkerülhetetlenül idealizmusba és „kritikátlan pozitivismusba” torkolló) ezen kísérlettől elválaszthatatlan az a másik hatalmas dialektikus előrelépés, mely a hegeli filozófiát mind a felvilágosodás eudémonista vagy utilitarista társadalomfilozófiájával, mind ezen utóbbi alapfeltevéseit filozófiailag akceptáló klasszikus angol gazdaságtannal szemben jellemzi: a *történetiség* idealista dialektikus koncepciójának kidolgozása. Az előbbiek szempontjából a polgári társadalom úgy jelent meg, mint a társadalmi kapcsolatok egyetlen racionális, az örök-változatlan emberi természetnek megfelelő formája, amelynek korábbi történeti kibontakozását csak az emberi ostobaság vagy véletlen külső körülmények akadályozták meg. Hegel viszont mind ezen társadalomideált, mind ennek realizációját mint egy *szükségszerű történelmi fejlődés* folyamatát végeredményét ábrázolja. Csak ebben a folyamatban jöhetnek létre e társadalmi állapot legfőbb előfeltételei és egymást feltételező lényegi mozzanatai: az ember megszabadulása létének közvetlen természeti korlátaitól, az *önálló* individualitás s azok az *univerzális* társadalmi kapcsolatformák és típusok, amelyek az ilyen individuumok tevékenységét egy saját alapjain önfejlődésre képes, végső soron harmonikus társadalom egészébe integrálják. Ezt az egész történelmi fejlődést az *elidegenedés* és az elidegenedés *leküzdésének* dialektikája jellemzi. A történelem minden egyes fázisában az emberek létrehozzák a társadalmi intézmények, normák stb., a társadalmi tárgyiaság egy — a szabadságesszme adott fejlődési fokától függő és ennek megfelelő — formáját. Szabadságuknak ezek az általuk teremtetett létfeltételei azonban szükségszerűen elszakadnak tőlük és szembekerülnek velük, abszolutizálódnak és külső korláttá válnak az őket létrehozó individuumokkal szemben. Ez az „idegenség” bizonyos értelemben azonban csak látszat, mert az idegenné vált intézményekben a szabadságesszme adott fokának *belső* korlátai, elégtelensége jut kifejezésre. Épp szabadságuk maguk által teremtetett tárgyi-társadalmi feltételeinek e „külsővé-idegenné válása” által válnak képesekké az egyének, hogy e korlátokat maguk *jölsímerjék*, a szabadságesszme egy magasabb fejlődési fokára jussanak el, ami természetesen a társadalmi objektiváció új típusainak kialakítását is jelentik. Így az egész történelmi folyamatot Hegel mint a szubjektív emberi tevékenység s az ennek eredményeképp létrejövő-társadalmi tárgyi-ság dialektikáját ábrázolja. „A nagyság a hegeli „*Phänomenologie*”-ban és végeredményében — a negativitás dialektikájában mint a mozgó és létrehozó elvben — tehát először is az, hogy Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel, a tárgyiasulást tárgytalanításként, külsővé-idegenné válásként és e külsővé-idegenné válás megszüntetéseként; hogy tehát a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja.”⁴⁸

Hegel azonban e radikális történelmi dialektika ellenére sem képes arra, hogy lényegében túljusson a „nemzetgazdaságtani állásponton”, a kapitalista társadalom *ahisztorikus* igazolásán. Hegel mint valóban jelentős filozófus természetesen nem egyszerűen

⁴⁶ Lásd erről Marx zseniális jellemzését, különösen *A hegeli államjog kritikájában* Id. kiad. 205—208. o.

⁴⁷ Részletesebben 1. erről Lukács: id. mű, különösen 441—443. o.

⁴⁸ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 104—105. o.

„proklamálja” a „történelem végét”, ez a végpont szükségszerűen következik történelem-filozófiájának kiinduló elveiből. A történelem *immanens-dialektikus* felfogása, amely az ember egész önteremtését saját objektivált tevékenységéből vezeti le, Hegelnél ugyanis kétértelműen, de teljesen elválaszthatatlanul összefonódik egy olyan, ezzel homlokegyenest ellentétes, *transzcendens-idealista* történelemkoncepcióval, amely az egész emberi fejlődést egy olyan *látszatszmozgássá* fokozza le, amely az individuumoktól függetlenített, önálló „hordozóval” bír (az abszolút eszme), s amelynek egész tartalma nem más, mint ezen eszme előreadott, magánvaló tartalmának az időben való kibontakozáson keresztül magáért-valóvá történő átalakítása. Ennek a transzcendens idealizmusnak gyökere abban van, amit Lukács egy korai írásában „Hegel nem teljesen leküzdött kantizmusának”⁴⁹ nevez — a Hegelnél a szubjektum-objektum azonosság ellenére is fellépő *dualizmusban*. Hegel ugyanis feltételez egy olyan örök-metafizikai hasadást magában az emberi „természetben”, amelynek objektum és szubjektum, társadalom és individuum minden konkrét történelmi ellentéte csupán a megnyilvánulási formája. Mert felfogásában az ember egyrészt, mint *szellemi* lény csak az *általános*, minden ember számára *közös* kollektív szubsztancia kifejezője. Másrészt viszont a *testi-természeti* ember minden más individuumtól elválasztott, elkülönült realitás. A társadalmi viszonyok, az emberek közti „elismerés” kialakulását Hegel a következő magyarázó megjegyzéssel látja el: „Ebben a meghatározásban hallatlan ellentmondás rejlik, mégpedig az, hogy mivel az 'Én' teljesen *általános*, abszolút-folytonos, semmiféle határral *meg nem szakított*, minden ember számára *közös lényeg*, így mind a két itt egymásra vonatkozó személyes én (Selbst) *egységes azonosságot* képez, úgyszólván egy fényt, és mégis ugyanebben az időben kettősséggént (Zweie) lépnek fel, amelyben mindegyik egymással szembeni teljes *tehetetlenségben* és *élérhetetlenségben*, mint valami *magára-reflektált*, másiktól abszolút *megkülönböztetett* és számára *áthatolhatatlan* létezik.”⁵⁰ A történelmi fejlődés során az emberi lényeg e két ellentétes „metafizikai” meghatározása mind magasabb-felettebb kifejezést nyer, a közvetítések egyre gazdagabb-tartalmasabb láncolatán át kapcsolódik egymáshoz, meggyát egyik a másikába: az ember „természeti”-anyagi mivoltában is társadalmivá válik, s a szellemi-ideális tevékenység is a kifejezett, önállónak vált individualitás, partikularitás működése lesz. De ez a kölcsönös egymásba való átcsapás sem szünteti meg az ellentétet: az ember anyagi életében a társadalmiság metafizikai szükségszerűséggel csak ellentmondásos-elidegenült formában érvényesülhet, mert *tárgyaknak* az ember *természeti* létezéséhez kötött formálása és megalkotása, az *eltárggyiasulás* Hegel szerint nem más, mint maga az *elidegenedés*. Épp ezért az elidegenedés teljes megszüntetése a tárgysiság megszüntetését jelenti, s ez nem valósulhat meg másutt, csak a tiszta szellemi szférában — végső fokon a filozófiában —, s nem jelent mást, mint az elidegenedés tényének (illetve látszatának) *felismerését*. Az elidegenedést megszüntető társadalmi állapot tehát az, amelyben ez a filozófiai „belátás” történelmileg lehetővé válik: a polgári társadalom. Ebben áll éppen a látszólag oly kritikai hegeli társadalomfilozófia „nem-kritikai pozitivizmusa”: Hegel egyszerre ismeri fel a kapitalista társadalom egyes ellentmondásait és embertelen vonásait, és változtatja át őket ontológiai-metafizikai szükségszerűséggé.⁵¹

Csak erről a kiindulóponttól lehet egyáltalán megközelíteni a *munka* hegeli felfogását. A munka Hegelnél úgy lép fel, mint a tudatos szabadság felé haladó történelmi fejlődés szubsztanciáját alkotó emberi tevékenység legelemibb és *ebben* az értelemben leg-alapvetőbb formája, mint az a tevékenységtípus, amelynek folyamatában először jön létre objektum és szubjektum, individualitás és társadalmiság egysége. A munka egyrészt jelenti „a magam-tárggyá-változtatását”, azaz a környező természet *emberivé* tételét és ezen keresztül a nyers, korlátozott természeti szükségletek határ nélküli kiterjesztését, társadalmasítását és humanizálását. Másrészt a munka, elsősorban a munkamegteremtés kifejeződésével, az ember partikuláris szükségleteinek kielégítésére irányuló anyagi tevékenységet magát mindinkább egy társadalmi összetevékenység elemévé teszi, objektív társadalmi normáknak veti alá, s ezáltal létrehozza azt, amit Hegel gyakorlati kultúrának (praktikus Bildung) nevez, s amit egyben — mint ezt korábban már ismertettük — a teoretikus kultúra alapjának is tekint. Ebben az értelemben az emberi munka a magassabb szellemi objektívációs formák előfeltétele is. Ezért hangsúlyozza Hegel a *Fenomeno-*

⁴⁹ Mozes Hess *und die Probleme der idealistische Dialektik*. Grünbergs Archiv für der Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. 1926. (XII.) 114. o.

⁵⁰ Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. § 430. *Zusatz*. (Hegel's Werke. Boumann-kiadás, Berlin 1845. 7/2. köt. 275. o.) L. még: *Zusatz*. § 431. (Uo. 275–276. o.) Ez a gondolat döntő szerepet játszik a *Jogfilozófiában* is, az akarat „két momentumáról” szóló tanításban (§ 5–15.) s ezen keresztül a tulajdon hegeli levezetésében.

⁵¹ Vö.: Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 103–106. o.

lógiaiban, hogy az uralmi-szolgasági viszonyok létrejötte — az emberi társadalmiság kezdete — óta a történelmi haladás mindig a „szolga” oldalán zajlott le, s a pusztán fogyasztó-„élvező” „úr” nem hagy maga után nyomot a történelemben. Mindezzel Hegel valóban filozófiai síkra emeli az angol klasszikus gazdaságtan felismerését a munkáról mint a gazdagság lényegéről.

A munka ugyanekkor a fentebb vázolt hegeli koncepció eredményeként — a sajátos emberi-történelmi alkotótevékenység legalacsonyabbrendű, nem-adekvát formája, amely épp ezért a maga „igazságát” — teleologikusan — csak a magasabbrendű, tisztán szellemi aktivitásmódokban nyerheti el. Mert bár a munka folyamán — elsősorban az általánosság szerepét itt betöltő *munkaeszköz* fejlődése következtében — az emberi szükségletek társadalmiasulnak, de a természeti kötöttségektől való ezen fölszabadulás még csak *formális*, mert Hegel szerint az anyagi szükséglet gyökere mindig a *partikularitás* marad.⁵² A hegeli munkafelfogás idealizmusa tehát egyszerre kettős vonatkozásban jelentkezik: egyrészt megnyilvánul abban, hogy teleologikus koncepciójában a munka a szellemi tevékenység, végső fokozat az absztrakt gondolkodás tevékenységének tökéletlen „előképeként” jelenik meg (s *tartalmilag* is így nyer jellemzést). Ebben az értelemben beszél Marx arról, hogy „az a munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer az *elvont szellemi munka*”⁵³ — ami nyilván nem jelenti azt a — Sándor által Marxnak imputált — képtelenséget, mintha Marx szerint Hegel egyedül a szociológiai értelemben vett „szellemi munkával” foglalkoznék. Mésrésről, mint már láttuk, Hegel azonosítja az eltárgyasulást az elidegenedéssel (s az elidegenedés megszüntetését a tárgyiság — gondolati — visszavételével), s éppen ebből adódik a hegeli munkafogalom Marx által hangsúlyozott „pozitivitása”. Mert a munka „negatív oldalának” meg nem látása nem azt jelenti, hogy Hegel ne ismerné fel a tőkés társadalomban végzett termelő tevékenység egyes embertelen vonásait — mint láttuk, ez nem igaz —, hanem azt, hogy ezeket a vonásokat az emberi munkatevékenység *ontológiai* meghatározásából adódó következménynek ábrázolja — lényegében megint a klasszikus angol közgazdaságtan képviselőihez hasonlóan (lásd pl. A. Smith „áldozat-elméletét”), csak a filozófiai tudatosság egy összehasonlíthatatlanul magasabb szintjén, s így e vonatkozásban minőségileg mélyebb, dialektikus felismerésekig jutva el.

Mint hogy Sándor Pál teljesen félreírta és félremagyarázza a hegeli társadalomfilozófia ideológiai-világnézeti tartalmát és eszmei jelentőségét, szükségszerűleg teljesen torz, sőt ez esetben már-már érthetetlen képet fest a hegeli munkaelméletről. Mindenekelőtt Sándor ábrázolásában Hegel munkafelfogása egymás mellé tett „tárgyalásmódok” összefüggés nélküli konglomerátumává válik: a *Fenomenológiában* a hegeli vizsgálat „pszichológiai, helyesebben prepsichológiai (??) jellegű”, a *Logikában* a munka „ismeretelméleti-logikai funkcióját emeli ki”, végül a *Jogfilozófiában* az érték, az eszközök és a szükségletek specifikációit, a munkamegosztást, az emberek kölcsönös függőségét stb. mutatja fel a munkafolyamatban.⁵⁴ De még ennek a maga által adott leírásnak fényében sem lehet megérteni, mit is jelent egyáltalán Sándornak az egész hegeli munkakoncepció interpretációját és értékelését záró az a megállapítása, hogy „a munkának Hegelnél formális jogi jellege” van.⁵⁵ Kétségtelen, mint erről már szoltunk, hogy Hegel számos esetben nem tudja megkülönböztetni a gazdasági kategóriákat a jogi visszfénytől, de épp a munka-problematika *speciális* tartalmának tárgyalásában — a hegeli társadalomteleológia általános, az egész rendszerre kiható következményeitől eltekintve — ez a vonás igen kevésbé jut kifejezésre; és Sándor még csak meg sem kísérli, hogy ennek az ellenkezőjét bizonyítsa. Ez a fentebbi tény megint csak nem véletlen. Ugyanis a gazdasági viszonyoknak a jogi burkukkal való felcserélése Hegelnél a *tulajdon* jogi felfogásán alapul s ebben nyeri el legkonkrétebb (leglényegesebb) kifejeződését — és Hegel *nem* tesz kísérletet arra (szemben a kispolgári-plebejus álláspontot képviselő Fichtével), hogy az individuum magántulajdonát közvetlenül ennek saját munkájából eredeztesse. (A dolog „formálása” Hegelnél csak a tulajdontól megkülönböztetett) „birtokba-vétel” egyik, s nem is legmagasabb formája.) Magán az egész *Jogfilozófián* belül Hegel csak egy vonatkozásban kapcsolja közvetlenül össze a munka problematikáját a jog szférájával: amikor azt hangsúlyozza, hogy a szabad individuum nem idegenítheti el egész munkaidejét,⁵⁶ azaz amikor a munkaképességben jelöli meg a polgári társadalom minden individuumának megadott magán-

⁵² Vö.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 195. — ahol a gazdagság-nyomor polarizációját absztrakt-filozófiai szinten Hegel közvetlenül ebből vezeti le.

⁵³ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 105. o.

⁵⁴ Vö. Valóság 1. o.

⁵⁵ Uo. 6. o.

⁵⁶ Vö.: Hegel: Id. mű 67.

tulajdont. Kétségtelen, hogy ez korántsem lényegtelen vonása a hegeli munkafelfogásnak, de erre vezetni vissza vagy ezzel azonosítani a munka egész hegeli koncepcióját (ha Sándor Pál egyáltalán valami hasonlóra gondolt) — meglehetősen nevetséges lenne. Hogy aztán miként sikerült Hegelnek egy „formális jogi fogalom” pszichológiai, ismeretelméleti és logikai következményeit feltárnia — s hogy sikerült egyben Lenint is annyira megtévesztenie, hogy *ebben a történelmi materializmus csíráját lássa*,⁵⁷ mindegyre sajnos a cikk nem derít fényt.

De nem válik érthetőbbé Sándor álláspontja akkor sem, ha azt vesszük szemügyre, hogyan jellemzi a hegeli és a marx munkafelfogás különbségét és ellentétét. Erre a kérdésre nála a következő, szerinte „egész világos” formula ad választ: „Hegelnél a munka absztrakt és individuális, Marxnál viszont az absztrakt munka társadalmi, a konkrét munka egyéni.”⁵⁸ Számmunkra ez a megállapítás nem tűnik világosnak — sőt mi több, értelmét sem tudjuk felfogni, hiszen az „absztrakt munka” *marxi* kategóriájáról Hegelnek természetesen fogalma sem volt, s így az „absztrakt munkának” e mondatban kétszer szereplő terminusa két abszolút különböző értelmet takar, a szembeállítás tehát teljesen látszólagos. De nemcsak arról van szó, hogy a hegeli munkafelfogás a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* részletesen kifejtett marxi bírálata helyett, amelyet teljesen negligál (s amelynek néhány alapmozzanatára a korábbiakban igyekeztünk utalni), Sándor Pál csak egy jól hangzó, de teljesen üres formulát ad, hanem arról is, hogy *e* formula még *Marxra* vonatkozólag is elementárisan téves állítást tartalmaz. Az ugyanis valóban már tankönyvi igazság, hogy Marxnál az absztrakt munka az *áruterelés specifikus-történelmi* kategóriája. Sándornak az az állítása, hogy a marxi felfogásban „az absztrakt munka társadalmi, a konkrét munka egyéni”, nem jelent sem többet, sem kevesebbet, csak azt, hogy a termelés társadalmi megszervezése *csak* az árukapcsolatokon keresztül valósítható meg. A Sándor által „minden hegelizálástól” megvédelmezett Marx a *kommunizmus lehetetlenségének* profétájává válik!

A korábbi tárgyalás során úgyszintén már érintettünk egy-két pontot, ahol a hegeli munkaelmélet leírásában és értékelésében Sándor, véleményünk szerint, lényeges interpretációs tévedéseket követ el. Még egy ilyen problémát azonban feltétlenül meg kell említenünk, mert olyan félreértésről van szó, amelynek tisztázása nélkül a hegeli munkakoncepció értelmezése és értékelése meg sem kezdődhet.

Jól ismeretes, hogy *A szellem fenomenológiájában*, ahol Hegel vonatkozó elmélete talán a legátfogóbban van kifejtve, e kérdés tárgyalására két alkalommal kerül sor — az *Uralom és szolgálásról* és a *Szellemi állatvilágról* szóló fejezetekben. Hogy a hegeli koncepció kritikai vizsgálatát egyáltalán meg lehessen kezdeni, mindenekelőtt el kell dönteni, egyáltalán *miről* szólnak, mire vonatkoznak e fejezetek. Nos, Sándor szóban forgó cikkében az olyan gyakran emlegetett „Herr und Knecht”-viszonyról a következő olvasható: „azt hiszem, semmi új nincs abban, ha leszögezem, hogy ez a viszony kifejezetten a hűbéri és polgári társadalom (!) szembeállítása ez utóbbi javára”. A továbbiakban ez valahogy úgy módosul, hogy a „szolga” kategóriájába Sándor szerint a nem tagolt „harmadik rend” (bérmunkás, gyáros, bérlő, bankár stb. stb.) tartoznék, míg az „úr” a „nemesség és a klérust kell érteni”.⁵⁹

Ez az interpretáció azonban igazán új, sőt meg mernénk kockáztatni azt is, hogy az egész nemzetközi Hegel-irodalomban egyedülálló. Az *Úr—szolga*-fejezet kínál nem egy interpretációs problémát, de az, hogy Hegel itt közvetlenül az *antik rabszolgaság* viszonyait ábrázolja (mint az uralmi-szolgasági viszonyok történelmileg első s nézete szerint legklasszikusabb példáját), egyszerűen nem tehető vita tárgyává.

Mindenekelőtt a feudalizmusra vagy kapitalizmusra való vonatkoztatás lehetetlensége a *Fenomenológiának* már a felépítéséből is kitűnik. E mű, mint jól ismeretes, az emberi öntudat történelmi fejlődésének egy sajátos, „a szellem embriológiájának és paleontológiájának párhuzamában” (Engels) való ábrázolása. A tudat egymást követő „formaalakulatai” a történelmi fejlődés Hegel által kitüntetett alapszakaszainak felelnek meg. Mármost az „úr—szolga”-viszony a hegeli ábrázolásban közvetlenül az „öntudatok harcából” alakul ki, amelyből először jön létre maga az öntudat, a „magáért-való-lét”, az „elismerés”, azaz a *társadalmiság*.⁶⁰ Az „öntudatok harca” — Hegel sajátos „robinzonádjá”,

⁵⁷ Lásd megjegyzését a hegeli „Logika” „Teleológia” fejezetéhez. „Filozófiai füzetek” Művei. Kossuth 1961. 38. köt. 174. o.

⁵⁸ Valóság 5. o.

⁵⁹ Uo. 4. o.

⁶⁰ Vö. *A szellem fenomenológiája* Id. kiad. 102—104. o.

amely megszünteti a „természeti állapotot”, s amelyből először születnek meg objektívalt, tartós társadalmi kapcsolatok — éppen az uraság — szolgaság viszonyai. Ebből a viszonyból viszont — a szolga részéről történő fejlődés eredményeképp — az antik sztoicizmus, szkepticizmus, s végül — ezen utóbbi dialektikájából — a „szerencsétlen tudat”, azaz a *kereszténység* formaalakulata bontakozik ki. Így meglehetősen nehéz kétségbe vonni, hogy Hegel a szóban forgó fejezetben nem a feudalizmusról, nem a kapitalizmusról, hanem az antikvitásról beszél.

Különböen ahhoz, hogy valaki erről meggyőződjék, még csak a *Fenomenológia* ily felszínes analizésére sincs szükség. Jénai korszaka óta Hegel a „szubjektív szellem” dialektikájának minden tárgyalásában kitér az „úr — szolga” problémájára. Hogy a fentebbi állítás helyességéről meggyőződjünk, nincs szükség másra, csak megnézni, mit mond Hegel másutt az itt tárgyalt problémáról. Így ha Sándor Pál egyszerűen figyelmesen végigolvasta volna az általa többször idézett *Jogfilozófiát*, ennek 57. paragrafusában rábukkanhatott volna arra, hogy Hegel *egyenest hivatkozva a Fenomenológia megfelelő fejezetére*⁶¹ az úr — szolga-viszonyt maga *rabslolgaságként* (Sklaverei) értelmezi. Ugyanitt hivatkozik Hegel az *Enciklopédia* 430. s ezt követő paragrafusaira, amelyek a „szubjektív szellemen” belül valóban újra tárgyalják ezt az egész problémát. Itt aztán a 433. paragrafushoz fűzött kiegészítésben (Zusatz) Hegel az úr-szolga — viszony „történeti oldalát” teljesen egyértelműleg az „antik népekben, a görögökben és rómaiakban” jelöli meg. (Vö. id. kiad. 280. o.)

Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy az a néhány megjegyzés, amelyet a hegeli munkakoncepcióval kapcsolatban a korábbiakban tettünk, ennek még legvázlatosabb jellemzéséhez és értékeléséhez sem elegendő. Úgy véljük azonban, hogy e vonatkozásban Sándor Pál vitatott cikke nem is tartamaz egy olyan összefüggő és valamennyire is megalapozott koncepciót, amelyet megkívánna egy ilyen polémiát. A kérdés részletesebb tárgyalását különben annál könnyebb lelkiismerettel merjük mellőzni, minthogy az az állásponttal, amelyet — Marx megjegyzéseiből kiindulva — Lukács György fejt ki az ifjú Hegelről szóló könyvében, egyetértünk, s az olvasót így közvetlenül oda utalhatjuk.

*

Míg Hegel vonatkozásában Sándor Pál az irányban tesz — mint láttuk, nem éppen sikeres — kísérletet, hogy megóvja a marxista filozófiatörténetet eme „haladószelemű bonapartista” túlbecsülésétől, addig Schelling vonatkozásában ellenkező előjelű korrekciót kíván végrehajtani a kialakult képen: rehabilitálni kívánja Schellinget, akivel kapcsolatban a „szektás-dogmatikus hangok”⁶² mindmáig nem halkultak el, akit még ma is „reakciósnak”, „a romantizáló porosz reakció hivatalos filozófusának”, a „mitológia és kinyilatkoztatás misztikus filozófusának” aposztrofálnak. Sándor elismeri ugyan, hogy a schellingi filozófia bizonyos konzervativizmustól terhes,⁶³ e mozzanatot azonban kizárólag arra az életrajzi tényre kívánja visszavezetni, hogy Schelling Kanttal, Fichtével és Hegellel szemben „megérte az 1833-ban megalakult, 18 német államot magában foglaló vámszövetség létrejöttét, túlélte a sziléziai takácsok 1844-ben kitört felkelésének, a német proletariátus első tömegmegmozdulásának leverését, sőt az 1848-as forradalmat is.”⁶⁴ Persze valami furcsaság rejlik ebben az érvelésben. Ha a schellingi filozófia konzervatív vonásai a német történelem ezen mozzanatait és eseményeit tükrözik vissza, akkor meglehetősen problematikusnak tűnik Sándornak az a néhány oldallal későbbi állítása, hogy Schelling „három korszaka” ... fejlődésének nem egymásnak ellentmondó állomásai, hanem egy, *fiatalkorában már kialakult* (kiemelés — M.V.) teljes rendszer fokozatos kiépítése.”⁶⁵ Vajon Schelling már 1795-ben — ugyanis Sándor, a fentieket alátámasztandó, az ekkorról keltezett „rendszer vázlatra” hivatkozik — megérezte, hogy túléli Hegelt, s „vissza kell tükröznie” mindazokat az eseményeket, melyekről fentebb szó volt?

Igaz, Sándor elismeri, hogy a schellingi elképzelés „társadalmi változások következtében... bizonyos módosuláson ment keresztül.”⁶⁶ Cikkének fő mondanivalója azonban mégis az, hogy a schellingi filozófia egységes fejlődésvonalat képvisel, amelyen kívül *semmilyen fordulat nem következett be a haladástól a reakció irányába*. Bizonyítani kívánja, hogy Schelling késői rendszere — a mitológia és a kinyilatkoztatás filozófiája — szerves

⁶¹ Lásd a Hoffmeister-féle kiadást. (Berlin. Akademie-Verlag, 1956) 66. o.

⁶² MFSZ 1966/4. 610. o.

⁶³ Uo. 642. o.

⁶⁴ Uo. 610. o.

⁶⁵ Uo. 623. o.

⁶⁶ Uo. 621. o.

egységet alkot ifjúkori ún. identitásfilozófiájával, ennek betetőzése, logikus folyománya. Ha pedig így van, akkor vagy az ifjúkori rendszer is tartalmazta azokat az állítólág „reakciós” mozzanatok, melyek öregkori filozófiájára jellemzőek, vagy öregkori rendszere sem reakciós.

Sándor Pál az utóbbi igazolására vállalkozik.

Az igazolás főbb mozzanatait képező tézisek a következők.

1. Az ifjúkori Schelling is irracionalista, sőt a filozófiát a mitológiára kívánja építeni.

2. Az irracionalizmus semmiképpen sem feltétlenül reakciós, sőt az esetek többségében nem az.

3. Az idős Schelling semmiképpen nem lehet a porosz feudális rendszer hivatalos filozófusa, minthogy a negyvenes években Berlinben jobboldali támadások is érték, s amikor megvált katedrájától, senki sem kívánta visszatartani.

4. Az érett Marx és Engels nagyra értékelték Schelling filozófiáját.

A felhozott érvek többsége helytálló. De még ezek sem támasztják alá, amit Sándor Pál igazolni kíván. Így, ha Sándor Pál Schelling-koncepcióját — melyet gyökerében hamisnak tartunk — cáfolni kívánjuk, akkor nem elégedhetünk meg azzal, hogy szemügyre vegyük Sándor érveit: ennél tovább kell lépniünk, s meg kell vizsgálnunk az ifjúkori és a késői Schelling filozófiájának néhány alapvető mozzanatát. Mielőtt azonban ehhez hozzákezdünk, a fentemlített érvekkel kapcsolatosan a következőket jegyeznénk meg:

Hogy a fiatal Schelling ne lett volna kifejezetten irracionalista, azt tudomásunk szerint senki sem állította, azok közül legalábbis senki sem, akiket Sándor Pál a tanulmányában azzal vádol, hogy bár az ifjú Schellinget nagyra értékelik, a késői Schellinggel kapcsolatosan hibás, szektás-dogmatikus álláspontot foglalnak el. Lukács György, aki *Az ész trónfosztásában* a késői Schellinget mint a modern német irracionalizmus megalkotóját elemzi, korai, általa is pozitívan értékelt korszakában is kimutatja ismeretelméletének irracionalizmusát.⁶⁷ Ennélfogva senki nem állította — s Schelling ismeretében nem is állíthatja —, hogy a fordulat a schellingi filozófiában a racionalizmustól az irracionalizmushoz történő fordulatot jelent. — Az is igaz, hogy a fiatal Schellingnél is van szó a mitológiáról. Csakhogy ennek a tartalma *gyökerében különbözik* a késői Schelling-féle mitológiától. Következésképpen az első érv tökéletesen irreleváns: ott tagadja a fordulatot, ahol senki soha nem is tételezte.

Másodszor, tökéletesen igaza van Sándor Pálnak abban, hogy az irracionalizmus távolról sem mindig reakciós, sőt sok esetben forradalmi ideológia is lehet. De következik-e ebből bármi is a schellingi irracionalizmus értékét illetően?

Harmadszor, ami a tárgyi érveket illeti: kétségtelen, hogy Schellinget érték Berlinből jobbról jövő támadások. Ebből azonban semmi más nem következik, mint az, hogy voltak, akik reakciósabbak voltak Schellingnél is. Az pedig, hogy távozását nem akadályozták meg — vagy akár elő is segítették —, sok mindennel magyarázható. Szerintünk azzal, hogy Schelling képtelen volt komoly hatást gyakorolni a közvéleményre, Sándor Pál szerint azzal, hogy nem volt reakciós. Mi nem tudjuk alátámasztani e feltételezésünket, de Sándor sem támasztotta alá a magáét.⁶⁸

Negyedszer: Sándor Pál ad hominem érvei a következők:

a) Engels: „... ez az ember (Dühring) merészel olyan férfiakat, mint Fichte, Schelling és Hegel, akik közül a legkisebb is óriási hozzá képest, sarlatánnak nevezni.”⁶⁹

b) Engels: „Franciaország politikai forradalmát Németországban filozófiai forradalom kísérte. Ezt a forradalmat Kánt kezdte el, megdöntve a leibnizi metafizika régi rendszerét, amelyet a múlt század végén a kontinens valamennyi egyeteme elfogadott. Fichte és Schelling fogott hozzá az újjáépítéshez, s Hegel fejezte be az új rendszert.”⁷⁰

c) Csernyisevskij: „azok a természettudósok, akik mindent átfogó elméletek építőinek kezelik magukat, a valóságban csak tanítványai, s rendszerint gyenge tanítványai olyan régi gondolkodóknak, akik metafizikai rendszereket alkottak, s akiknek rendszereit részben már Schelling, véglegesen pedig Hegel megdöntötte”⁷¹ — ezt Lenin helyesléssel idézi.

⁶⁷ L. Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 101–123. o.

⁶⁸ MFSZ 630. o.

⁶⁹ Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 141. o. Idézi MFSZ 608. o.

⁷⁰ *A társadalmi reform előrehaladása a kontinensen*. MEM 1. köt. Bp. 1957. 490. o. Idézi MFSZ 608–609. o.

⁷¹ Idézi Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus*. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 338. o. MFSZ. 609. o.

d) Marx és Engels hivatkozása a Német ideológiában Hessre: „Hess szintetizálja a francia szocializmus fejlődését a német filozófia fejlődésével – Saint-Simont Schellinggel, Fourier-t Hegellel, Proudhont Feuerbachhal”.⁷²

e) Marx: „Általában tanácsolni kellene Schelling úrnak, hogy emlékezzék vissza első írásaira. . . Végül emlékeztetjük Schelling urat fent idézett levelének befejező szavaira: 'Itt az ideje, hogy a jobb emberiségnek hirdessük a szellemek szabadságát, és ne tűrjük tovább, hogy sirassa bilincseinek elvesztését'. Ha már ez anno 1795-ben időszerű volt, mennyire az 1841-ben.”⁷³

Nem szeretnénk valamennyi fenti megállapítását elemezni. Pusztán felsoroltuk őket, s kérjük az olvasót, állapítsa meg, található-e köztük akárcsak egyetlen olyan utalás is, melyből arra lehetne következtetni, hogy Marx és Engels a késői Schelling filozófiával szimpatizált volna?, hogy „a későbbi Engels, miután Marxszal együtt magalkotta a történelmi materializmust, ennek az elméletnek alapján és a módszer alkalmazásával a történelem mozgásának felfedezése és a bonyolult osztályviszonylatok elemzése útján, már felismerte az idős Schelling filozófiájának értelmét (sic!) – és nem bírálta többé, hanem beillesztve e filozófiát a társadalom és a filozófia általános történetébe, mint láttuk (!), még az elismerés szavait is megtalálta a számára.”⁷⁴ Mindezekben az idézetekben Schelling Hegel előzményeként szerepel, az pedig, hogy 1803 után megtörténik a végleges elvi szétválás közöttük, s kölcsönösen élesen szembefordulnak egymással, közismert tény. Különben az idézetek többsége nem mond mást, mint hogy Schelling jelentős filozófus.

Egészen meglepő Sándor fejtegetése ez e) alatt idézett marxi szöveggel kapcsolatosan. Itt, mint látható, Marx az idős Schellinggel szemben Schelling ifjúkori írásaira hivatkozik. Ebből Sándor Pál arra következtet, hogy Marx dicséri az idős Schellinget. A gondolatmenet a következő: Marx ismerte – s az adott helyen többször idézi – Schelling 1796-os *Leveleit*. Ezekben a *Levelekben* a „késői irracionális-misztikus pozitív filozófiára emlékeztető” – mozzanatok találhatók. Hogyan ítéltette volna el, tarthatta volna reakciónak Marx azokat a mozzanatoakat a késői Schellingnél, melyeknek jelenlétéről az ifjú Schellingnél tudomása volt? Azt hisszük, ehhez nem szükséges kommentár. Mégis tegyük hozzá, hogy Marx az adott helyen a késői Schelling filozófiájában *alapvető szerepet játszó* transzcendens istenfogalom ellen érvel – a korai Schelling írásaival. S tegyük hozzá azt is, hogy Marxnak az a Feuerbachhoz intézett levele, melyben „üres szószátyárnak” nevezi a késői Schellinget, két évvel későbből datálódik!

Mindezeideig nem említettük Sándor Pál érveinek legdöntőbbikét: azt ugyanis, ahol Schelling filozófiájának tartalmára hivatkozva érvel a feltételezett fordulattal szemben. Ahol, tiltakozván az ellen, hogy a berlini katedrára meghívott Schelling a feudális-reakciós porosz állam hivatalos ideológusa lett volna, korábbi írásokra hivatkozik, melyeknek tartalma a dolgok lényegét tekintve megegyezik a negyvenes évekből származó munkáival. Azt írja: „A 'pozitív filozófia' tehát nem új, hiszen Schelling már – Münchenben, az ottani egyetemen – 1827-től kezdve hasonló szellemben tartott előadásokat.”⁷⁵ Majd 1812-es, 1809-es, 1804-es írásokra történik hivatkozás.⁷⁶ Ezt az érvet, de egyedül csak ezt, persze kénytelenek vagyunk elfogadni. 1804 és 1841 között – ezt Sándor hitelt érdemlően bizonyítja – valóban nem következett be fordulat Schelling rendszerében. Meg szeretnénk azonban kérdezni Sándor Pált, hol talált egyetlen olyan szerzőt is, aki Schelling fordulatát nem 1804-re vagy az ezt követő 1–2 évre teszi?

Mindezek után kísérletet teszünk arra, hogy kimutassuk: a késői schellingi filozófia tartalma reakciós, annak ellenére, hogy Sándor Pál ennek ellenkezőjét nem bizonyította.

Álláspontunk szerint a schellingi filozófiában 1804-ben bekövetkezett fordulat az 1801–1803-as évekre kiformalódott alapjában véve *panteista ontológia* helyére egy *teozófiai rendszert* állított, amelynek kifejezeten a keresztény mitológiára épülő tartalma azt a célt szolgálta, hogy lehetővé tegye a keresztény tanok átmentését egy olyan korszakban, amikor azok már nemcsak a természettudományok eredményeivel kerültek összeüt-, közésbe, hanem a történelmi jellegű valláskritika fényében is tarthatatlannokká váltak. lepleződtek mint konkrét történelmi korszak konkrét szülöttei. Schelling abban a vonatkozásban, hogy – a negatív és a pozitív filozófia meghirdetésével – lényegében a ve-

⁷² Marx és Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 489. o. MFSZ. 609. o.

⁷³ Marx és Engels: *Kritische Gesamtausgabe* (MEGA) Bd. 1. Halbbd. 1. Frankfurt a/M 1927. 80–81. o. MFSZ. 624. o.

⁷⁴ MFSZ 645. o.

⁷⁵ Uo. 619. o.

⁷⁶ Uo. 619–621. o.

ritas duplex elvét eleveníti fel, a modern teológia előfutárává vált. Ami viszont Schelling késői rendszerét ezektől a modern teológiai rendszerektől megkülönbözteti, az az a mozzanat, hogy a vallásos szükséglet kielégítését még semmiképpen nem modernizált vallási tartalom segítségével kívánja megvalósítani, hanem a *hagyományos keresztény vallás tartalmának lényegében tökéletesen változatlan fenntartásával*.

E programjának tartalmát megkíséreljük egy 1845-ös írásának alapján dokumentálni. Ez az írás, a H. Steffens hátrahagyott munkáihoz írott előszó, egyike azon nagyon keveseknek, amely a késői Schelling életművéből még életében napvilágot láttak.

Schelling mindenekelőtt magyarázatot keres arra, hogy az általa panteisztikusnak tekintett Hegel miért jutott olyan népszerűséghez, s arra a következtetésre jut, hogy a filozófia igazi követelményét sem a tiszta észtudomány, sem pedig a gyenge teológia nem tudta kielégíteni.⁷⁷ A továbbiakban a teológia gyengeségére keresi a magyarázatot, s ezt arra vezeti vissza, hogy az semmi más célt nem tűz maga elé, minthogy az egyház hitvallásának a szentírással való megegyezését dokumentálja, s érvekkel „bebizonyítván” az utóbbi isteni eredetét, igyekszik a hittételek isteni voltát igazolni. Schelling egészen határozottan tudatában van annak, hogy ez a racionalizáló módszer már teljességgel alkalmatlanná vált a vallás tartalmának igazolására, s nemcsak azért, mert — amivel itt nem foglalkozik — a szentírás isteni eredetének racionális igazolása — elsősorban az ifjúhegelianusok történeti kritikájának fényében — tökéletesen lehetetlenné vált, hanem azért is, mert „manapság az ember meg akar szabadulni a hittételektől; idejük mindenképpen lejárt.” S itt következik a schellingi megoldás: „A legtöbben azonban, akik félre kívánják dobni a hittételeket, ezen egyszersmint magát a dolgot is értik. Maga a dolog azonban régebbi, mint a hittételek valamennyien. . . és tulajdonképpen maga a *dolog* éppen akkor kerül elő, amikor az ember már nem akar tudni a hittételekről.”⁷⁸ Ami tehát megmentendő, az nem a kereszténység konkrét hittételeinek konkrét történeti alakja és autoritatív formája — ennek menthetetlenségét Schelling világosan belátja: innen az őt ért jobboldali kritikák —, hanem a kereszténység *vallási tartalma*. Schelling egészen határozottan ki mondja, hogy magán a dologon nem holmi demitologizált vallási tartalmat ért, hanem közvetlenül a keresztény principiumokat: „Az igazi általánosság csak az a belső és lényegi lehet, amely *maguknak a keresztény principiumoknak az abszolút általánosságán* nyugszik.”⁷⁹ Az olvasót nem kívánjuk azzal untatni, hogy ennek a rendszernek a konkrét tartalmát elemezzük, s a rendelkezésünkre álló terjedelmi keretek ezt lehetetlenné is teszik. Az érdeklődő olvasót kénytelenek vagyunk a Schelling-összkiadás II. része 3. és 4. kötetére utalni, ahol Schellingnek a *Kinyilatkoztatás filozófiájáról* szóló előadásai napvilágot láttak. Ebben a műben egyaránt alapvető szerepet játszanak a teremts, a bűnbeesés és a krisztusi megváltás keresztény doktrínái.

A késői programot meghirdető ezen írással kapcsolatban még csak a következőket szeretnénk megjegyezni: a kinyilatkoztatás filozófiájával, a rendszert betetőző úgynevezett pozitív filozófiával, melynek tartalma a keresztény principiumok abszolút általánosságának kifejtése, a schellingi rendszerben a filozófia, a tudomány alárendelődik a valásnak.

Alárendelődik: a tudomány, s a tudományjellegű filozófia (értsd ezen a filozófia egész fejlődését Descartes-tól egészen Schelling korai rendszeréig) mint negatív filozófia előkészítheti — gondolatilag, semmiképpen nem történetileg, a késői Schellingnél szó sincsen történetiségről — a pozitív filozófiát, a kinyilatkoztatás filozófiáját, amennyiben a racionális tudomány és a filozófia a valóság lehetőségét és lényegét ragadja meg, a valóság létezéséhez azonban csak a hit, a kinyilatkoztatás vezethet. Ennek a hitnek szüksége van a racionális megalapozásra, „mert minden hit csak a *valóságban* való hit, amely vak akkor, ha a *lehetőség* belátása hiányzik, . . . ; s megvilágított akkor, ha beláttuk a lehetőséget. Hiszen ez a belátás nem szünteti meg a hitet, mert nem úgy van, hogy a lehetőséget *szükségszerűen* követi a valóság; az ember beláthatja a lehetőséget anélkül, hogy hinne a valóságban. Amit isten lehetővé tesz, nem teszi még szükségyszerűvé is; hogy *valóban* megtette, abban mindig hinni kell. A hit tehát valami egészen magáértvaló marad, minden tudománytól független, sőt a tőle való minden érintkezéstől szabad.”⁸⁰ Ez az, amit Engels úgy fogalmaz meg, hogy „az ész a tiszta gondolkodásban nem a valóban létező dolgokkal,

⁷⁷ Schelling: *Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften*. F.W.J. von Schellings *Sämmtliche Werke*. J.G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856. I. 10. 397—98. o.

⁷⁸ Uo. 403. o.

⁷⁹ Uo. 409. o.

⁸⁰ Uo. 406. o.

hanem a dolgokkal mint lehetségesekkel foglalkozik, a *lényegükkel, nem a létükkel*.⁸¹ Hogy ebből miképpen következik Sándor Pálnak az a megállapítása, hogy „vagyis itt tulajdonképpen... arról van szó, hogy Schelling kísérletet tesz a jelenségtől a lényeg felé haladásig”,⁸² azt semmiképpen sem sikerült kiderítenünk. Szerintünk a lehetőség nem azonos a jelenséggel, miként a lét sem a lényeggel, továbbá itt semmiféle gondolati előrehaladásról nincsen szó!

Ennyit Schelling 1845-ös „programjáról”. Egyelőre az olvasó belátására bízunk, ítélje meg, reakciós-e ez a program vagy sem 1845-ben. Mert ahhoz ragaszkodnunk kell, hogy a haladás és a reakció a filozófiában konkrét korhoz köthessék. S most megvizsgáljuk, vajon egyaránt alkalmas-e ezen program megalapozására Schelling 1801—03-as és 1804, ill. 1809-es ontológiai koncepciója. Az, hogy az előbbiből nem következik, sőt le sem vezethető, míg az utóbbinak többé-kevésbé szükségszerű következménye, kitűnően demonstrálja, hogy igenis bekövetkezett egy alapvető fordulat Schelling rendszerében.

Schelling azonosságfilozófiája, melyet legrészletesebben *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) és *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (1803) c. munkáiban fejtett ki, a maga lényegét tekintve egy panteisztikus rendszer. A kiindulópont az ész, „az abszolút ész, a szubjektív és objektív totális indifferenciája”,⁸³ az abszolút identitás, amely „nem az univerzum oka, hanem maga az univerzum”.⁸⁴ Spinoza *Deus sive naturája* új életre kel: „A legfőbb hatalom tehát, azaz az igazi Isten az, melyen kívül nincs a természet, aminthogy az az igazi természet, melyen kívül nincsen Isten.”⁸⁵

Ez a schellingi panteizmus azonban semmiképpen sem megismerlése Spinózáénak. Az egyetlen szubsztanciának, az abszolútumnak Schellingnél nincsenek attribútumai, a szubjektív és az objektív, az ideális és a reális ezen az abszolútumon belül teljesen inditkusak, az abszolútum magánvalóságában (és egyedül az abszolútum magánvaló) lét és megismerés is azonosak egymással. „Az abszolút identitás eredeti megismerése egyben léte annak formája szerint, és megfordítva, minden lét a forma szerint az abszolút identitás egy megismerése.”⁸⁶ A szubjektum és objektum, megismerés és lét ezen teljes azonossága lehetővé teszi Schelling számára, hogy megalkosson egy dinamikus természetontológiát, túllépjen a mechanikus természetszemléleten: „... megtanulták az emberek, hogy a természetet Istenen kívül, az Istent viszont a természetén kívül lássák, és míg a természetet a szent szükségseztől alól kivonták, s alárendelték a nem-szent, mechanikusnak nevezett szükségszerűségnek, addig az ideális világot éppen ezáltal a törvény nélküli szabadság színterévé tették. Ugyanakkor, míg a természetet mint pusztán szenvedő léte határozták meg, úgy vélték, megszerezték a jogot arra, hogy Istent, akit a természet fölül emeltek, mint tiszta tevékenységet, pusztá aktuoizitást határozzák meg, mintha nem az lenne a helyzet, hogy ezen fogalmak mindegyike a másikkal áll vagy bukik, s egyiknek sincsen magáért való igazsága.

Ha azonban azt mondja nekik az ember, hogy a természet nincsen Istenen kívül, hanem csak Istenben, akkor ezen a természetén éppen ezt, az Istentől való elválasztottságában megölt természetet értik, mintha az egyáltalán valmi magánvaló vagy egyáltalában valami más lenne, mint általuk létrehozott teremtmény.”⁸⁷ E rendszer magánvalója, az abszolút identitás Isten, amely maga a természet, tulajdonképpen egy „végtelenül tökéletesített” organizmus, a világ organikus totalitása, melynek véges része, akárcsak valamely organizmus részei, magánvalóságukban nem léteznek.⁸⁸

A végtelen és a véges, a szubjektív és az objektív, a létező és a megismerő relatív differenciája magánvalóságában nem, hanem csak a diszkurzív, fogalmi megismerés számára adott, a diszkurzív, fogalmi megismerés bontja meg az abszolútum tökéletes identitását. „Nem fogod tehát azt hinni többé, hogy az egyedi dolgok, az élőlények legkülönbözőbb alakzatai, vagy bármi más, amit megkülönböztetsz magán- és magáértvalóságukban, úgy elválasztottan, ahogy te megpillantottad őket, lennének jelen az

⁸¹ Engels: *Schelling und die Offenbarung*. Leipzig, 1842. id. o. MFSZ. 632. o.

⁸² MFSZ uo.

⁸³ Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Schellings sämtliche Werke I. 4. 114. o.

⁸⁴ Uo. 129. o.

⁸⁵ Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Schellings sämtliche Werke. I. 4. 307. o.

⁸⁶ Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Id. Kiad. I. 4. 122.

⁸⁷ Schelling: *Bruno oder über göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Id. kiad. 306—7. o.

⁸⁸ Uo. 250—51. o.

univerzumban; hanem csak azt hiheted, hogy azok pusztán számokra különülnek el.”⁸⁸ Minden elkülönültség, csak ismeretelméleti és ezen belül is pusztán-mennyiségi különbség lehet,⁹⁰ „... még az a kvantitatív differencia sem magánvalóságában, hanem csak a jelenségben tétélezett.”⁹¹

Az itt röviden vázolt ontológiai alapkoncepció több vonatkozásban is előrelépés a klasszikus német filozófia Hegelben kicsúcsosodó elméletének kibontakozása felé, amit természetesen csak akkor érthetünk meg, ha nem mondunk le arról, hogy ezt az egész fejlődést meghatározott gondolatok szukcesszív kibontakozásának, a filozófia haladásának értelmezzük. Azt, amiben Schelling az elődeinél, Kantnál és Fichténél előbbre jutott, itt csak jelezhetjük. Az azonosság-filozófia létrehozásával lényegében véve Schelling teremti meg a fichtei szubjektivizmus meghaladásának általános ontológiai kereteit. Ezzel előkészítette a talajt a *Szellem fenomenológiájának* alap gondolatához: „az igazat ne csak mint szubsztanciát, hanem éppannyira mint szubjektumot is fogjuk fel.”⁹² (Mint ismeretes Hegel a *Fenomenológiában* e tételt közvetlenül is összekapcsolja a schellingi megoldás korlátainak bírálatával.) Meg fogjuk mutatni, hogy a Bruno néhány gondolata egészen közel visz Hegelhez.

Cakhogy ez az azonosság Schellingnél nem dialektikus — épp erre vonatkozik a fentebb említett hegeli bírálat —, hanem abszolút azonosság — „Az abszolút identitás csak az identitás identitásának formájában van”⁹³ —, s mint ilyen önmagában tökéletesen stabil és kimozdíthatatlan kell hogy legyen. Ennélfogva a véges világ — s idáig Schelling tökéletesen konzekvens — a magánvalóságában nem létezik. Jelenséggént való magáértvaló létezése azonban feltételez valamiféle olyan megismerő szubjektumot, melynek diszkurzív gondolkodásában a differenciák tétéleződnek, feltételezi a „levezetett tudatot”. Ennek tényleges levezetése azonban még formálisan sem sikerül Schellingnek az identitás-filozófián belül. Ha igaz az, hogy „... az igazi filozófia annak bizonyításában áll, hogy az abszolút identitás (a végtelen) nem lép ki önmagából, és minden ami van, amennyiben van, maga a végtelenség”⁹⁴ akkor honnan ered, hogyan létezik az a véges, levezetett tudat, amelynek számára a diszkurzív megismerésben a véges, levezetett világ megjelenik?

Erre a kérdésre Schelling nem tud választ adni. Nem véletlen, hogy a levezetés problémájának megoldatlanságát bírálva ad Eschenmayer⁹⁵ lökést Schellingnek ontológiai koncepciója „további fejlesztésé”-hez. A fordulatot, amely *Philosophie und Religion* c. munkájában következik be 1804-ben (erről Schelling azt állítja az előszóban, hogy a Bruno folytatása, melyet időhiány folytán nem tudott már dialógus formában megírni,⁹⁶ a Bruno-t folytatni azonban láthatóan éppen azért vált szükségessé, mert benne a levezetés problémája megoldhatatlan maradt), nemcsak rendszerének ez a belső ellentmondása determinálta. Schellinget a romantikusok erőteljesen kritizálták abban a vonatkozásban, hogy rendszere az emberi szabadság tagadását jelenti. 1809-es munkája, az *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, melyben a *Philosophie und Religion* ontológiája teljes kibontakozásának eredményeként a schellingi koncepció teológiai jellege és tényleges tartalma már teljesen világosan mutatkozik meg, lényegében defenzív vitákat Friedrich Schlegellel szemben, aki *Über die Sprache und Weisheit der Inder* c. munkájában jogosultán azt állítja, hogy a schellingi panteizmus összeegyeztethetlen az ember szabadságával.

Márpedig éppen ez az a probléma, melynek megoldására a schellingi természetontológia hivatott lett volna. Hiszen a Sándor által is idézett rendszervázlatban Schelling úgy veti fel a kérdést, hogy „Itt a fizika területére szállok majd le; a kérdés ez: milyennek kell a világnak lennie egy morális lény számára?”⁹⁷ A kérdésben éppen az rejlik benne, hogy miképpen lehetséges a fichtei szubjektivizmus meghaladása anélkül, hogy a morális lény lehetőségét tagadnunk kellene. Ezt a feladatot az 1801–03-as schellingi ontológia lényegében nem tudja megoldani, s 1804-es fordulata éppen abban áll, hogy többek között

⁸⁹ Uo. 259. o.

⁹⁰ L. Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie. Schellings sämtliche Werke* I. 4. 125–126.

⁹¹ Uo. 127. o.

⁹² Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 17. o.

⁹³ Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Id. kiad. 121. o.

⁹⁴ Uo. 120. o.

⁹⁵ Eschenmayer, K.A.: *Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie*. Erlangen 1803.

⁹⁶ L. Schelling: *Philosophie und Religion*. Schellings sämtliche Werke, I. 6. 13. o.

⁹⁷ MFSZ 622. o.

éppen a romantikus kritikák hatására lemond az autonómiával rendelkező, morális indíviduum tételezésének lehetőségéről, és egyben lényegében feladja identitás-filozófiáját is.

Egyelőre azonban térjünk még vissza a *Bruno*-hoz, megkeresvén azt a mozzanatot, amelyben még egyaránt bennrejtett Hegel is és a késői Schelling is. Ehhez azonban egészen röviden tisztáznunk kell a schellingi indentitásfilozófia ismeretelméleti vonatkozásait. Az abszolútumnak mint a tökéletes differenciának a megismerése, mint láttuk, a diszkurzív gondolkodás számára elérhetetlen. Az abszolútum totalitásának megragadásához más út vezet: az intellektuális szemlélet, amely a maga közvetlenségében, mindenféle racionális áttétel nélkül veszi birtokába az igazságot. Az igazságot megragadó ezen intellektuális szemlélet megvalósulása Schelling korai rendszerében a művészi intuíció; egyedül a művészet az, melyben a valóság mint az objektum és szubjektum egysége jelenik meg.⁹⁸ Az igazi megismerésnek ez az irracionális az ontológiai megalapozásnak szükségszerű következménye.⁹⁹ Ez az irracionális jellegű intellektuális szemlélet tulajdonképpen az abszolútum, az ész megismerése: „Egyedül az ész, mely önmagát megismerve a benne rejlő indifferenciát általánosan, abszolút módon tételezi mint az összes dolgok anyagát és formáját, ismeri meg az egész istenit közvetlenül. Sohasem jut el azonban az isteni mozdulatlan egységének a szemléletéhez, aki nem képes elfordulni a visszfénytől (értsd a véges világtól).”¹⁰⁰

Ettől a megfogalmazástól már csak egyetlen lépést — de döntő, fordulatot jelentő lépést — kell tenni a hegeli fenomenológia koncepciójához. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy a *Bruno* megírásakor Schelling és Hegel igen szoros baráti kapcsolatban működtek együtt a jenai egyetemen, s igen sokan feltételezik, hogy a mű számos megfogalmazása hegeli ihletésű.) Ez a döntő lépés az abszolútum önmegismerése *közvetlenségének* feladása. Ha az abszolútum nem a visszfénytől elfordulva, hanem éppen a *visszfényben* jut el önmaga szemléletéhez, akkor lényegében már nem a korai Schelling, hanem Hegel koncepciójával állunk szemben. Persze ez az egyetlen lépés egyben az ontológiai alapkoncepció teljes átalakulását eredményezi, ezáltal megbomlik az abszolútum magánvaló abszolút identitása, az abszolútum nem eleve és öröktől lét és megismerés, objektum és szubjektum abszolút egysége: a hegeli abszolút szellemnek szüksége van a természetre és a történelemre ahhoz, hogy eljusson az önmagával való azonossághoz, önmaga teljes megismeréséhez. Ezen az ontológián belül — igaz, idealista formában — mint már láttuk — megvalósulhat az, hogy „Hegel az ember önlétrehozását folyamatként fogja fel...; hogy... a *munka* lényegét felfogja és a tárgyi embert, az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként fogalmilag megragadja”.¹⁰¹ „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában.”¹⁰²

Ezt a lépést, az abszolútum dialektikus mozgásbahozását Schelling nem tudja megtenni; az ontológiai alapálláspontban bekövetkező fordulat nála ellentétes irányú, olyan fordulat, amely Schelling késői koncepcióját a romantikához közelíti.

Egy kimerítő marxista filozófiatörténeti elemzés feladata lenne megvizsgálni a maga részleteiben azt, hogy a század első éveiben egymáshoz sok vonatkozásban igen közel álló két filozófus ellentétes irányú fejlődésének mik voltak a mozgatórugói, hogy a schellingi fordulatban milyen személyes mozzanatok játszották az alapvető szerepet. Tény, hogy Würzburgba való költözése után (ennek kifejezetten személyes okai voltak) erőteljes hatást gyakoroltak rá Franz Baader nézetei, s a középkori német misztikához fordulását alapvetően Baader inspirálta. Minthogy azonban nem vagyunk a szociológiai vizsgálás hívei, nem kívánunk mindent külsődleges hatásokkal magyarázni. Számunkra azonban most nem is a fordulat okai a lényegesek: lett légyen ez a filozófus körülményeiből szükségszerűen levezethető, szerintünk e tény mit sem változtat azon, hogy a fordulat eredményeként létrejött rendszert visszalépésnek tekintsük, s igenis reakciónak minősítsük.

⁹⁸ A filozófia és költészet azonosságáról 1. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Id. kiad. 227. o.

⁹⁹ Erre itt most nem térhetünk ki. L. ezzel kapcsolatban Lukács: *Az ész trónfosztása*, II. fej. 2,3, pont., valamint Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória*. Akadémiai Kiadó, 1957. Első rész, első fejezet.

¹⁰⁰ Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Id. kiad. 301. o.

¹⁰¹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Id. kiad. 104—105. o.

¹⁰² Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Id. kiad. 18. o.

Az abszolútum a késő schellingi ontológiában látszólag változatlan marad, továbbra is az objektív és a szubjektív, a reális és az ideális, a lét és a megismerés egysége, azaz Schelling nem fosztja meg teljesen az abszolútumot bizonyos materiális mozzanatoktól. Ez azonban semmiféle alapot sem ad arra a következtetésre, hogy „sokkal indokoltabb lehetne ateizmussal vádolni Schellinget, mint Hegelt”.¹⁰³ Tudomásunk szerint a vallás istene antropomorf lény, amely így vagy úgy határozottan materiális vonásokkal rendelkezik, nem is beszélve Krisztusról, az Isten-emberről, aki hús-vér alakban járkált Judea földjén. Hegel abszolútuma, a szellem, amely „csak a végén az, ami igazságában”, nagyon kevésbé hasonlít a mindenhatóra. Miféle mindenható az, amelyiknek előbb meg kellett teremtenie a világot, majd hagynia kellett az embert, legalábbis évezredek át, saját tevékenysége révén emberré válnia, hogy végül is 1806-ban nagy nehezen felismerje magát mindenhatóként? S ráadásul mindez nem is saját akaratából tette! S amikor végül is materiális alakot öltött, akkor a francia seregek élén lovagolt Hegel jenai ablaka alatt!

A materiális és ideális egységét képező schellingi abszolútum annál inkább hasonlít Istenre. Nem, nem is hasonlít, maga a keresztény Isten, annak valamennyi kellékével, s ha itt-ott talán némi középkori eretnecség bélyegeit hordozza is magán, ennek a XIX. században már édeskeves jelentősége van.

Hogy az ontológiában beállott fordulat lényegét megmutassuk, elegendő egyetlen passzust idézni a *Philosophie und Religion*-ból: „Ő (mármint az abszolútum — M. V.) ellenképének (ez a valóságos világ — M. V.) önmaga lényegével együtt az önállóságot is kölcsönadja.”¹⁰⁴ Schelling megoldotta tehát a levezetés problémáját: „És mondá Isten: Teremtünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra.” Az abszolútum, az identitás, istenné lett azáltal, hogy létrehoz önmagán kívül egy véges világot, méghozzá azzal az egyetlen céllal, hogy legyen kinek számára kinyilatkoztatnia. Schelling istenének ugyanis nincsen szüksége sem a természetre, sem a történelmre ahhoz, hogy Istenné legyen. A megbékélés, az identitás, amely Hegelről hosszas történelmi folyamat eredményeképpen saját filozófiájában jön létre, Schellingnél már eleve adva van. A schellingi *istenben magában* megszületik egy ideavilág, egy tökéletes és végtelen világ, melynek a reális véges világ csak tökéletlen hasonmása. „A vágynak megfelelően azonban, amely még mint sötét alap az isteni létezés első rezdülése, megteremtődik magában Istenben egy belső reflexív képzet, amely által... Isten önmagát egy *hasonmásban* megpillantja. Ez a képzet az első, amelyben... Isten megvalósult, habár csak *őbenne magában*, ez a képzet kezdetben Istennél van, és az Istenben megteremtett Isten maga.”¹⁰⁵ — A vallási tartalom szempontjából nem különösképpen lényeges az olyan részleteknek a vizsgálata, amelyek a schellingi Isten, az új abszolútum, hogy úgy mondjuk „szerkezetére” vonatkoznak. Ha itt röviden megemlíttjük azt, hogy a késői Schellingnél az isteni idealitást — nem időben, pusztán logikailag — megelőzi egzisztenciájának alapja, a természeti alap, amely szintén része istennek, akkor ezt csupán azért tesszük, hogy kimutassuk azt is: az eredetileg identikus abszolútum identitása határozottan megbomlik a fordulat után. Az eredeti rendszerben „az észen kívül nincs semmi és benne van minden”,¹⁰⁶ „az ész éppenséggel Egy és éppenséggel önmagával azonos. Mert ha nem lenne az, akkor léteznie kellene az ész létén kívül valami más alapnak is, mint ő maga.”¹⁰⁷ Most már létezik. Nemcsak panteizmusa — melyet különben ő maga tagad, azonosítani igyekezhvén késői rendszerét a koraival — meggyát egy teisztikus konstrukcióba, hanem identitásfilozófiájának helyére is egy dualisztikus felfogás lép (ez a mozzanat származik éppen a középkori keresztény misztikából — Böhme), amit, rendszere folytonosságának fenntartása érdekében ugyancsak igyekszik elmosni.

Az Istenné lett abszolútummal és a teremtménisszal együtt a keresztény mitológia összes többi lényeges elemét is megtalálhatjuk a késő schellingi filozófiában. Fellelésük nem is különösen nehéz, hiszen Schelling nem kívánja racionalizálni a mítoszt: maga a mítosz nem értelmezendő. A mitológia igazsága vallási igazság, nem jelent semmi mást, mint amit közvetlenül kijelent.¹⁰⁸ A bünbeesés mítosza éppen úgy részét képezi Schelling teozófiájának, mint a krisztusi megváltásról és az isteni kinyilatkoztatásról szóló tan.

¹⁰³ MFSZ 632. o.

¹⁰⁴ Schelling: *Philosophie und Religion*. Id. kiad. 39. o.

¹⁰⁵ Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Schellings sämtliche Werke. I. 7. 360—61. o.

¹⁰⁶ Schelling: *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Id. Kiad. 115. o.

¹⁰⁷ 117. o.

¹⁰⁸ L. pl. Schellings sämtliche Werke. II. 4. 311—320. o.

Mindezeket nem részletezzük. Egyetlen mozzanatot szeretnénk csak még kiemelni: a rossznak és az emberi szabadságnak a problémáját. Mindkét mozzanat Achilles-sarkát képezi bármiféle teológiának. Hogyan teremtett az Isten, aki maga a tökéletesség, olyan világot, amelyben alapvető szerepe van a rossznak? S hogyan egyeztethető össze az ember isten-képmása (ami feltételezi az ember szabadságát) az isteni gondviseléssel. Az *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*ben — ahol, mint mondtuk, Schelling a romantikusok támadásait szeretné kivédeni — a keresztény vallás szellemének megfelelően a rossz lehetőségét az ember szabadságából vezeti le, ami azonban végső soron az emberi tökéletlenség következménye. „Ha az ember szellemében a két princípium identitása éppoly feloldható lenne, mint Istenben, akkor nem lenne különbség, azaz az Isten mint szellem nem nyilatkoznék meg. Annak az egységnek tehát, amely az Istenben elszakíthatatlan, az emberben elszakíthatónak kell lennie — ebben áll a jó és a rossz lehetősége.”¹⁰⁹ Az ember szabadsága tehát pusztán az isteni megnyilatkozás eszköze; alapjában romlás, hanyatlás, az isteni tökéletesség megbomlása, amire azért van szüksége Istennek, hogy legyen kinek és mit kinyilatkoztatni. De még ez a szabadság mint tökéletlenség is látszatszabadság, melyben az ember ki van szolgáltatva Isten kényének kedvének: Az ember maga dönt, maga választja meg sorsát, tehát maga felelős sorsáért, de „ez a döntés nem eshet ez időbe; kívül esik minden időn, és ezért az első teremtéssel (ha attól különbözött is) egybeesik”.¹¹⁰ — S ebből következően: „Mi is állítunk egy predesztinációt, de egészen más értelemben: nevezetesen a következőben: ahogyan az ember itt cselekszik, úgy cselekedett öröktől fogva és már a teremtés kezdetén.”¹¹¹ Ez a „szabad tett” maga a bűnbeesés.

Amennyiben Schelling ezekben a vonatkozásokban eltér a hagyományos protestáns vallás teológiájától — s kétségtelenül eltér: teremtés és bűnbeesés időbeni egybeesése —, annyiban „előremutat”. Utat tör egy immáron modern irracionalista etika irányában. Az ilyen mozzanatok azonban epizodikusak, egy alapjában hagyományos vallási koncepció részmozzanatait képezik.

*

Ha ezután feltesszük a kérdést, vajon reakciós volt-e Schelling, s ha igen, mennyiben, akkor ezt mindenekelőtt nem azért tesszük, hogy a Schelling-kérdést mintegy „lezárjuk”. Annál is inkább nem, mert meggyőződésünk, hogy Schelling vonatkozásában még igen sok mondanivalója lesz a marxista filozófiatörténetnek, semhogy egy néhány oldalas vázlatlaltal megnyugtatónan elintézzettnék tekinthetnénk a problémát. Nem is azért kritizáljuk Sándor Pált, mert felvetette Schelling marxista értékelésének szükségességét. A kérdésfelvetés önmagában jogosult, s nem azt vetjük Sándor Pál szemére, hogy megnyugtatónan tisztázott kérdéseket felesleges módon megbolygat. Ha csak egy új Schelling-koncepció jelentkeznék Sándor írásában — akkor legyen az bármennyire megalapozatlan és véleményünk szerint elhibázott —, nem tartanánk szükségesnek, hogy ehelyütt reagáljunk rá.

Ami bennünket vitára késztetett, az — amint ezt a bevezetőben már kifejtettük — Sándor filozófiatörténeti módszere. S a Schelling-kérdésben, mindenekelőtt abban a vonatkozásban, hogy vajon reakciós volt-e a késői Schelling filozófiája, a napnál világosabban mutatkozik meg a relativizáló szociologizálás tarthatatlansága és — bármennyire „szektás-dogmatikusan” hangzik is e szó, bátran leírhatjuk — veszélyessége.

A haladás és a reakció fogalmának értelmezése mind a sztálini, mind a relativizáló szociológiai felfogásban téves és elfogadhatatlan. Nem fogadható el a sztálini álláspont azért, mert teljesen történelmietlen, s ráadásul feltételezi a marxista filozófiának egy olyan rendszerét, amely minden kérdésre mindig egyértelműen ismeri a választ. Ez a módszer a filozófia történetét olyan teleologikus folyamatnak fogta fel, melyben mindaz pozitív és haladó, ami a vége felé, „a dialektikus és történelmi materializmus” megfogalmazásai felé mutat, mindaz negatív és reakciós, ami ezzel ellentétes, s teljesen értelmetlen minden kérdés és válasz, mely nem hozható kapcsolatba a dialektikus materializmus tételeivel. Hogy mi volt egy meghatározott gondolat helye a gondolkodó rendszerén belül, s milyen funkcióit töltött be az adott gondolkodó saját korában, az a kérdés, ha egyáltalában felfemerült, már az előbbiekből dedukálódott. Ez a módszer meg is szünteti a filozófia történetét: skatulyákkal dolgozik: „materializmus” — jó, idealizmus — rossz (a szubjektív

¹⁰⁹ Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Id. kiad. 364. o.

¹¹⁰ Uo. 385. o.

¹¹¹ Uo.

rosszabb, mint az objektív), dialektika — jó, metafizika — rossz stb. stb. Mégis meg kell mondanunk, hogy ez a módszer — ha sokkal primitívebb is, mint a relativizáló szociológia módszere, s alkalmazása jóval kevesebb tárgyi ismeretet is igényel — a kortársi filozófiák megítélésénél viszonylag több igaz megállapításra adott volna lehetőséget, ha a mérce valóban a marxizmus lett volna. A marxizmussal való összevetés ugyanis, bár álláspontunk szerint soha és semmilyen esetben sem helyettesítheti valamely filozófiai rendszer konkrét analízisét, szükséges mindazokban a korszakokban, amikor a marxizmus már létezett. Hiszen éppen azon az alapon kell megítélnünk valamely filozófiát, hogy milyen funkciót tölt be az adott korszakban, ennek megvilágításához viszont elengedhetetlen a kortársi filozófiákkal való kapcsolat feltárása.

A relativizáló szociológia álláspontjáról ezzel szemben *értelmezhetelenné válik a haladás és a reakció problémája*: ha valamely filozófia pusztá regisztrálása, tükröképe egy korszak meghatározott osztálya, rétege élethelyzetének, életattitűdjének, akkor filozófiai rendszerek között pusztán az teremthet értékhierarchiát, hogy milyen mértékig adekvát ez a visszatükrözés. De még az adekvátság megítélésének lehetősége is mindenesetre kétséges: mi máson mérhetnénk le egyáltalában az adott osztály attitűdjét, mint az őt képviselő ideológiákon? Ami ezen álláspont alapján reakciónak minősül, az kizárólag olyan ideológia lehet, amely tudatosan kívánja elkendőzni a korszak reális problémáit, amint ez Sándornál világos megfogalmazást is nyer.¹¹² *Filozófiának azonban csak olyan ideológiát tekinthetünk, amely őszintén keresi a nagy kérdéseket és megoldásait, s a maga megoldásaiért vállalja a felelősséget.*

A haladó és reakciós filozófiai rendszerek megkülönböztetéséhez — tekintetbe véve azt is, hogy a megkülönböztetés nem feltétlenül abszolút, haladó és reakciós mozzanatok gyakran keveredhetnek egymással — olyan kritériumot kell keresnünk, amely nem keveri össze ezt a „szempontot” a filozófia nagyságának, jelentőségének szempontjával. Az említett két módszer erre ugyanis nem alkalmas. A sztálini módszer alapján valamely filozófia akkor nagy, jelentős, ha legalábbis sok mozzanatát tartalmazza a dial. mat.-nak — s ezzel egyben haladó is. A relativizáló szociológia álláspontjáról viszont minden jelentős filozófiai rendszer egyben haladó is — vagy legalábbis nem reakciós —, mert betölti tükröző funkcióját.

Az a mozzanat, amelyet a relativizáló szociológiai álláspont a haladás és reakció elválasztására alkalmas kritériumnak tekint, tulajdonképpen csupán arra alkalmas, hogy elválasszuk egymástól a jelentős, a filozófia hegeli értelemben vett történetébe ténylegesen beletartozó gondolatrendszereket — legyenek ezek haladók vagy reakciósak — az olyan korjelenségektől, amelyek — legyenek bármilyen divatosak is a maguk korában — nem tekinthetők történelmi jelentőségű filozófiai rendszerek. Valamely filozófia nagysága, önálló filozófiai rendszer-volta ugyanis nem másban rejlik, mint abban, hogy új módon, az adott korszaknak megfelelően, az adott korszak tényleges lehetőségeit felmérve képes felvetni az alapvető filozófiai kérdéseket: a szubjektum és az objektum, a cselekvő emberi individuum és a világ viszonyának problémáit. Ennyiben egyáltalában csak ott beszélhetünk jelentős filozófiáról, ahol a „tükröző-funkció” betöltött: ezzel azonban még semmit sem mondtunk az adott filozófia haladó vagy reakciós jellegéről. Minden filozófia — ha kiérdemli ezt a nevet, „tükrözi” a maga korát. Csakhogy ez a tükrözés nem egy adott korszak, vagy egy adott korszak, adott osztály individuumainak attitűdjét, a világhoz való pszichikus viszonyát „regisztrálja”. A filozófia a lehetőségeket keresi, az emberi cselekvés lehetőségeit egy adott korszakban. Osztálydetermináltsága éppen abban áll, hogy egy megadott osztály objektív lehetőségeit — amelyek legalábbis ebben az általánosságban, az adott osztály individuumainak köznapi tudatában nem nyerne felismerést — azonosítja az ember cselekvési lehetőségeivel. Ez azonban nem tudatos hamisítás. A polgári filozófia nem azért polgári, mert ismeri és — magában — elismeri a marxi történetfilozófia igazságát, csakhogy ezt, megbízóinak jutalmát várva, letagadja, s csúrcsavaros módon cáfolni igyekszik azt, amivel nagyon is tisztában van. A polgári filozófia azért polgári, mert — az embert a burzsoáziával azonosítván — nem is értheti meg a marxizmus jelentését.

Nem jöhet tehát létre nagy filozófia ott, ahol nem a tényleges korproblémák képezik alapját, ahol az emberi cselekvés lehetőségeinek a filozófia által vázolt játéktére nem a történelmi szituációban objektíve lehetséges alternatívák valamelyikét realizálja gondolatilag. Ez a reális alternatíva lehet a kiüthetőség alternatívája is.

A reális problémák keresése, feltárása nélkül egy akár filozófiai formák között jelentkező ideológia sem lehet más, mint üres és olcsó apologetika, vagy tartalmatlan

¹¹² MFSZ 644. o.

epigonizmus: nem akarjuk ugyanis kizárni azt a lehetőséget sem, hogy valaki — nagy elődök nyomdokain haladva — megkonstruál egy látszatra tetszetős filozófiai rendszert, nem értvén meg azokat a reális társadalmi problémákat, amelyekre a nagy előd kérdésfeltevésai és megoldásai ráépültek. De akár apologetikáról, akár epigonságról legyen szó — ezeket a „filozófiákat” elfelejti a történelem. De senki nem kívánja megtagadni pl. Nietzsche gondolkodói nagyságát csak azért, mert nála „minden finomságból és árnyalatosságból az imperialista burzsoáziának robusztus-reakciós osztálytartalma érzik ki”.¹¹³ Nietzsche is, mint minden jelentős filozófus, a korszak problémáit látja meg és kívánja megoldani — egy meghatározott osztály álláspontjáról. A válasz ugyanis, amelyet megfogalmaz, egy kor reális alternatívájára épül: a kapitalizmus fennmaradásának és imperialista továbbfejlesztésének alternatívájára. Csakhogy ez az alternatíva mind a társadalmi valóságban, mind ebből következőleg gondolatilag az emberi történelmi fejlődés által kimunkált pozitív értékek tagadását jelenti. Az ugyanis, hogy egy adott filozófia haladó-e vagy pedig reakciós, attól függ, hogy az általa választott alternatíva milyen reális értékek hordozója. Reakciós az a filozófia, amely egy adott történelmi szituáció megoldásának olyan alternatívájára épít, amely negatív értékek hordozója, ill. a lehetséges pozitív értéktartalmak minimumát valósítja meg; s az a leghaladóbb, amely a pozitív értéktartalmak maximumát megvalósító alternatívára épít. Az elmúlt korok filozófiájának történelmileg fennmaradó jelentősége éppen a történelmileg kitermelt értékek és ezek harcának *kontinuitásában* nyeri elsődleges magyarázatát.

Az érték azonban — ezt minden marxista tudja — történelmi kategória. Azok az értékek, melyeknek megválasztására meghatározott társadalmi perspektívák megválasztása épül, nem eleve adottak, hanem a társadalmi fejlődés konkrét mozgásában bontakoznak ki. Ennélfogva minden adott filozófiai rendszer *csak mint az adott kor filozófiája*, a maga tényleges történelmi funkciójában értékelhető abból a szempontból, hogy haladó, előremutató vagy reakciós szerepet tölt-e be. Nem kérhetünk pl. valamely filozófiától olyan értékeket számon, amelyek e filozófia létrejöttének korszakában nem bontakoztak és nem is bontakozhattak ki. Természetesen bizonyos értéktartalmak melletti döntés nem tesz valamely ideológiát filozófiává. Minden filozófia képes kell, hogy legyen az általa választott értékek *teoretikus megalapozására*. S éppen ezáltal válik a filozófia története az emberiség öntudatra ébredésének teoretikus tükrévé. — Ez érthetővé teszi, hogy lehetségesek reakciós, s mégis jelentős filozófiák. Ezek történelmileg fennmaradó jelentősége ui. abban rejlik, hogy a pozitív értékek teoretikus megalapozásának és praktikus realizálásának problémáit, ellentmondásait napvilágra hozzák.

Ebből egyben következik az is, hogy valamely filozófiai rendszer „fennmaradása”, el nem avuló jellege nem jelenti azt, hogy konkrét megoldásainak, egyes tételeinek mindenképpen érvényben kellene maradniuk. Egyes tételek, egyes megoldások a rendszerből, a konkrét történelmi szituációhoz kötött filozófiai egészéből kiszakítva nem is értelmezhetők. Önmagában semmit sem mond egy filozófia funkciójáról az a megállapítás, hogy az adott rendszer idealista vagy materialista, racionalista vagy irracionalista.

Ennyiben tökéletesen igaza van Sándornak akkor, amikor azt állítja, hogy „irracionális... a miszticizmus nem egyértelműen és nem minden körülmények között retrográd”.¹¹⁴ S helyes az a kísérlete, hogy a skatulyákkal dolgozó sztalini filozófiatörténeti módszer képviselőivel szemben hangsúlyozza: az adott korszakbeli funkció tisztázása nélkül semmit sem mondtunk valamely filozófiáról azzal, hogy irracionalistának minősítjük. Csakhogy ezenközben kötelessége lett volna rámutatni arra is, hogy azok közül, akikkel a Schelling-kérdésben vitázik — egyrészt a Rozental—Jugyin féle *Filozófiai kislexikon* szerzői, másrészt Lukács György — az utóbbira semmiképpen sem jellemző ez a skatulyázó módszer. Lukács Schelling irracionalizmusát nem általában bírálja — ha azt is állítja, hogy a schellingi irracionalizmus a modern német burzsoá irracionalizmus reakciós áramlatának kezdőpontja —, hanem ezen irracionalizmus *konkrét tartalmát*, s annak a konkrét korszakban betöltött reakciós funkcióját. A *különösség* első fejezetében pl. világosan rámutat arra, hogy a korai Schelling irracionalizmusa ellentmondásos formák között ugyan, de határozott előrelépést jelentett Kanthoz képest. S hogy Lukács mennyire nem azon az alapon ítéli meg a schellingi filozófiát, hogy az irracionalista, tehát reakciós, az tökéletesen világosan megmutatkozik a Hölderlin-értékelése kapcsán.¹¹⁵ Hölderlin vallásos jellegű irracionalizmusában éppen hogy a következetes polgári forradalmiság továbbélését mutatja ki, amely a polgári társadalom ellentmondásainak teljes

¹¹³ Lukács: *Az ész trónfosztása*. Id. kiad. 251. o.

¹¹⁴ MFSZ 640. o.

¹¹⁵ Lukács György: *Hölderlin Hyperionja. Goethe és kora*. Bp. Hungária Kiadó, é.n.

kibontakozása után, méghozzá a német nyomorúság viszonyai között, szükségszerűen válik irracionális és misztikus hitté. „Hölderlin tehát nem veszi figyelembe a polgári forradalom kapitalista korlátját, kapitalista ellentmondásait. Társadalomelméletének ezért misztikába kell vesznie — persze egy valóságos társadalmi átfordulás, valóságos emberiség-gmegújulás kusza előérzetének misztikájába. . . Ezért a társadalmi megújulás hordozó pillére Hölderlin számára csak új vallás, új egyház lehet”, csakhogy „a régi vallásokka való teljes szakítás” alapján.¹¹⁶ A francia forradalmaktól fellekesülten a szabadságot körülíró három ifjúkori jóbarát közül Hölderlin irracionalista misztikussá lesz — nem tudván és nem akarván szakítani ifjúkora forradalmi eszményeivel, nem tudván elfogadni a forradalmi dráma kapitalista prózába fordulását. Hegel — ezt már láttuk — eljut a polgári társadalomnak a polgári szemlélet talajáról egyáltalában lehetséges legmélyebb filozófiai megértéséig, Schelling pedig *szembefordul* ifjúkora eszményeivel, s egy ezek *feladását* jelentő irracionalista misztikába menekül, azaz filozófiájának fő irányát tekintve a *romantikához* csatlakozik. Szó sincsen tehát Lukácsnál arról, hogy az irracionalista misztikát történelmietlenül és tartalmától elvonatkoztatva utasítaná el.

A történelmietlen, tartalomtól elvonatkoztatott skatulyázás ezzel szemben Sándornál visszatér. Ha ez a visszatérés — az ellentmondások zűrzavarában — nem is explikálódik egészen határozott formában, s némiképp kifinomultabb is, mint a módszer Sándor által bírált „eredetije”. „Misztika, eretnecség, felkelés — a társadalmi fejlődésnek, a feltörekvő új erők jelentkezésének és előretörésének, ha nem is törvényszerű, de szinte szabályszerű szakaszai.”¹¹⁷ Így pl. a kapitalizmus ellenes népi mozgalmak kialakulásában is: „Nem is szólva *Saint Simon 'Nouveau Christianisme'* c. munkájáról, vagy *Fourier 'Le nouveau monde industriel et sociétaire'* c. falanszter-álmódoszásairól, mindenekelőtt 'a német kommunizmus megalapítója', Wilhelm *Weitling* misztikus, keresztény kommunizmusa' az, . . . amely mint a kezdődő, bizonytalanul tapogatózó mozgalom ideológiai lecsapódása. . . jelentkezik. (Ez volna tehát a misztika — *M. V.*) Az *eretnecség* klasszikus periódusát *Marx—Engels* képviselhetik, hogy azután a harmadik szakasz, a „*jeggyeres felkelés' Lenin* nevéhez fűződjék.”¹¹⁸ — Vajon nem a skatulyázás iskolapéldája-e az az elmélet, amely — hogy sémájának igazát bizonyítsa — az utópizmust misztikának kiáltja ki, Marxból és Engelsből pedig eretneket csinál? Eddig mi e fogalmakat másképpen értelmeztük. Vajon nem skatulyázó az a módszer, amely a miszticizmusba és irracionalizmusba menekülés „haladó konzervatív”¹¹⁹ kategóriájával lát el *minden olyan* filozófiailag jelentős irracionalizmust, amely a forradalmat követő periódusban jön létre? S ugyanakkor megelégedezik arról, hogy mi a tartalma annak a misztikának és irracionalizmusnak, amelyhez az illető menekül. Hogy itt a hagyományos keresztény hittételek felújításáról, egy új szeretet-vallásról — vagy a felsőbbrendű emberfajnak a nyáj-ember feletti győzelméről van-e szó, az Sándornak tökéletesen mindegy. Vagy nem skatulyáról van-e szó akkor, amikor Sándor Schelling 1895-ös rendszervázlatával — *egyedül és kizárólag azon az alapon, hogy ott előfordul a mitológia szó!* — azt bizonyítja, hogy a késői Schelling csak ifjúkori programját valósítja meg? De még mekkora nagy skatulya: az ész mitológiája és az irracionális kinyilatkoztatás egyaránt beleférnek.

Sándor Pál tehát semmiképpen sem valósította meg azt a programját, hogy a schellingi misztikus irracionalizmust a maga korában betöltött funkciója szempontjából értékelje. Nem tett mást, mint átrendezte a skatulyákat, és új értelmet tulajdonított nekik. Nekünk kell tehát megkísérelnünk, hogy a programot végrehajtsuk. Ennek eredménye azonban számunkra egyértelműen az, hogy a késő-schellingi filozófia reakciós. Ennek bizonyításához tulajdonképpen nem is kellene mást tennünk, mint Marxra hivatkoznunk, aki *A hegeli jogbölcselet bírálatához. Bevezetés* c. munkájában rámutatott arra, hogy a haladás és reakció harca a negyvenes évek Németországában a vallás problémája körül bontakozott ki a filozófiában.¹²⁰ Nem vitás tehát, hogy az a Schelling, aki, mint láttuk, a vallás megmentésén fáradozott — méghozzá nem is általában a vallásos hit, hanem a keresztény vallás konkrét tartalmának a megmentésén —, melyik táborhoz tartozott. De Sándor Pál itt sem köteles elfogadni a marx álláspontot. Ezért Sándor Pál meggyőzésének érdekében vizsgáljuk meg azt pl., hogy miféle konkrét funkcióit töltött be az adott korszakban Schelling vallásos szabadság koncepciója. Említettük, hogy Schelling szerint az egész teremtett világban egyedül az ember szabad, mivel az embernél a két

¹¹⁶ Uo. 149—150. o.

¹¹⁷ MFSZ 641. o.

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo. 642. o.

¹²⁰ L. MEM I. köt. Id. kiad. 378—379. o.

principium — a sötétség és a világosság principiuma — egyaránt jelen van, de nem az Istenre jellemző örök összhangban és egyensúlyban. Ennélfogva az ember képes arra, hogy a sötétség principiumát — az egzisztencia, a természet principiumát — a világosság principiuma — a szeretet, az intelligibilitás principiuma — fölé helyezze. Azaz a szabadság Schellingnél nem más, mint a rossz lehetősége: romlottság. Valami olyan, aminél fogva az ember az isteni képmástól való eltávolodás, deteriorizáció legalacsonyabb fokára jut. Schelling helyeslően idézi Baadert: „Ezért Franz Baader joggal állítja, hogy kíváncsatos lenne, ha a romlottság az emberben csak az állattá levésig menne: sajnos azonban az ember csak az állat alatt vagy fölött állhat.”¹²¹ De — már erről is volt szó — még ez a rossz forrásává lett öndetermináció is *eleve* determinált, amennyiben az ember a bűnbeesés aktusával már a teremtéssel egyidejűleg megválasztotta cselekvésének mikéntjét. A „szabad” emberi cselekvés ennélfogva képtelen arra, hogy az embert kiemelje a romlottság, az elidegenedés állapotából. A jó megvalósításának egyedüli eszköze a hit, méghozzá „... a maga eredeti jelentésében, azaz mint az Istenre való ráhagyatkozás, amely minden választást kizár”.¹²² A jó megvalósítása tehát éppen az emberi szabadság megtagadásában, a cselekvéstől való elfordulásban áll, amely méghozzá kizárólag a morális zseni számára elérhető!

Abban a történelmi periódusban, amikor Hegel eljut ahhoz a felismeréshez, hogy az ember a munkája által önmagát teremti meg, amikor a korszak filozófiájának középponti problémájává vált az elidegenedés megszüntetése — méghozzá a tudatos emberi tevékenység útján — akkor is, ha ez az idealista rendszerekben „szellemi munkaként” jelentkezik —, Schelling *eleve* reménytelennek tekinti, hogy bármiféle emberi cselekedet mást eredményezzen, mint romlást és rosszat. S a cselekvés helyett a minden iniciatívát, döntést, választást kizáró misztikus egyesülést ajánlja Istennel. Schelling egész összkoncepciója a racionális emberi autonómia eszméjének és ideáljának feladását, tagadását jelenti.

Persze minderre Sándor azzal válaszol: tagadta ő ezt valahol? Nem éppen azt állította, hogy Schelling azért nem reakciós, mert nem a fennálló porosz rezsim dicséretét zengi, hanem csupán elbúvik magányosságában? Mindez igaz. S éppen azért veszélyes a Sándornál jelentkező relativizáló szociológiai álláspont. *Egyértelműen* felmenti a reakciós filozófiákat.

Márkus György — Vajda Mihály

Ismeretelméleti megközelítéssel „A nyelv létezésének kérdéséhez”

(A Magyar Filozófiai Szemle 1966/5. számában megjelent hasonló című cikkhez)

A Magyar Filozófiai Szemle 1966/5. számában Békési Imre a nyelv létezésének problémáját, közelebbről azt veti fel: az egyéntől független objektív jelenség-e a nyelv, vagy pedig az egyénen kívül nem létezik.

A szerző a nyelvszemlélet objektivistá irányzatával, pontosabban ennek egyik napjainkban élő képviselőjével, Antal Lászlóval vitázik. Antal véleménye szerint az egyén és a nyelv közötti viszony lényege az, hogy: „Az egyén tudata szubjektív tükrözője (és így — V.I.) szükségképpen hiányos mása az egyéntől független objektív társadalmi nyelvnek.” (843. o.)

A vita során Békési áttér az ún. ismeretelméleti szemlélet bírálatára, mondván: „Ha az egyén és a valóság viszonyát pusztán ismeretelméleti viszonyoknak fogjuk fel, akkor megengedhetetlenül leszűkítjük. . . .” „Az objektivistá irányzat azért nem oldhatja meg a nyelv hollétének kérdését, mert az egyén viszonyát a valósághoz (és benne a nyelvhez) szűkebbnek látja a ténylegesnél, csupán megismerési viszonyt lát ott, ahol ennél teljesebb kapcsolat van.” (844—845. o.)

A kérdés az, vajon az objektivistá irányzat által képviselt ún. megismerési viszony azonos-e az ismeretelméletivel, s hogy az ismeretelméleti megközelítés jelenti-e a leszűkített vizsgálódás okát.

*

Hogy e kérdésekre válaszolhassunk, először azt kell tisztáznunk: mi az „ismeretelméleti”. Már a nyelvi megfogalmazás — az „i” képző világosan mutatja — hogy az

¹²¹ Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Id. Kiad. 373. o.

¹²² Uo. 394. o.

smeretelmélethez tartozó szemléletről van szó, vagyis az ismeretelmélet szemlélet módjáról.

Mi az ismeretelmélet? Erre egyértelműen — és röviden — azzal lehetne válaszolni, hogy az igaz ismeret adó megismerési tevékenység meghatározottságait elemző tudomány.

Ha azonban a tárgyát, feladatát kezdjük elemezni, akkor már többféle állásponttal találkozunk, mégpedig azért, mert ez filozófiai jellegű problémákhoz kapcsolódik. A nyelvszemléletek különféleségének is az az oka, hogy az ismeretelméleti alapokat eltérően értelmezik, és így a nyelvészeti problémákra is különféle válaszokat adnak. Békési ugyan joggal minősíti szűknek az általa bírált objektívista nyelvszemlélet ismeretelméleti alapját, de saját ismeretelméleti álláspontja szintén szűk: az elsajátító aktivitás ugyan megjelenik benne, az alkotó aktivitás azonban hiányzik belőle.

Az ismeretelméleti szemlélet egyik központi elvi problémája az, hogy milyen tevékenységnek tekintjük a megismerést. Itt most nem arra gondolok, hogy hogyan definiáljuk, hanem arra, hogy milyen funkciót tulajdonítunk neki.

Mivel az ember alaptevékenysége a munka, mindenféle tevékenységet ebből az aspektusból kell elemezni. A megismerési tevékenység is olyan tevékenység, amely a munkafolyamattal, az ember céltudatos tevékenységével szorosan egybeolvad olyannyira, hogy bizonyos vonatkozásban a megismerés maga is munkafolyamat. Ennek következtében a megismerési tevékenységet is csak az egész funkcionáló emberrel egyetemben, vagyis mint a társadalmi tevékenységet végző ember tevékenységét vizsgálhatjuk. Az ember alaptevékenységének, vagyis a munkának figyelembe vételétől tehát az ismeretelméletben sem tekinthetünk el, azaz el kell ismerni, hogy a megismerés szubsztanciális alapja is a társadalmi tevékenység, vagyis munkát végző ember. Az ember társadalmi tevékenységének elméleti és gyakorlati faktorra való széthullása, az ún. elméleti-gyakorlati munkamegosztás, éppen azért jöhetett létre, mert mindkét faktor (éppúgy, mint pl. a földművelés és az állattenyésztés, vagy másféle munkamegosztási komponensek) az általános emberi tevékenységnek, a társadalmi tevékenységnek, azaz a munkának az eleme.

Ez a szemlélet, amely a marxizmus klasszikusaival jelent meg a filozófiában, joggal nevezhető forradalmi fordultnak az ismeretelmélet történetében, hiszen alapvetően más, mint az ún. szemlélődő embert szubsztanciális alapul felfogó ismeretelmélet (az embertől függetlenített megismerés-szemléletről nem is beszélve). Ésszerűt a megismerés funkciója az ember és környezete adekvát viszonyának kialakítására irányul. Ez nem előzmények nélküli felfogás, de a marxizmusban vált igazán konzekvenssé.

Milyennek jellemezhetjük, miképpen osztályozhatjuk az ember alaptevékenységét arról az osztályozási alapról, hogy *hogyan viszonylik az ember a környezetéhez* (környezeten mindazt értve, ami határolja, körülvesszi az embert, tehát a társadalmi is).

Ha történetileg nézzük az ember és környezete viszonyát, azt látjuk, hogy ontogenetikus fejlődésének kezdeti fokán, a gyermeki fejlődés első stádiumában az ember tevékenysége *utánzó* jellegű.

Az „utánzó jelleg” annak a jellegzetességnek differenciálatlan megfogalmazása, hogy az emberi egyed elsajátítja, magáévá teszi „mindazt”,¹ amit előtte az emberiség összegyűjtött, legyen az akár elméleti, akár gyakorlati jellegű tudás. Tehát a számolás tudása, vagy annak ismerete, hogyan kell ceruzát hegyezni, közlekedni stb. Kezdődik ez a családban (ill. a csecsemőotthonban), folytatódik az iskolában, majd az élet számos területén.

Az utánzó jellegű fejlődési fok az embernek az eddigi tapasztalatokat, ismereteket átvevő, *befogadó* tevékenységén alapul. Ez a tevékenység arra irányul, hogy mintegy megőrizze, fenntartsa az eddigit, s ezáltal a felhalmozott értékek folytonosságát biztosítsa. Az ember és környezet viszonyának ez a megtartó, ún. befogadó fázisa az emberi fejlődés minden formájának első fázisa. Pl. egy tudós fejlődésén belül is megtalálható. Nem úgy érte, hogy a tudós is volt gyermek, hanem úgy, hogy a tudós is, mielőtt tudományos maradandót, újat alkot, elsajátítja „mindazt”, a tudást, amit elődei az adott tárgykörből felhalmoztak.

A dialektika azonban nem elégszik meg a jelenségek megtartó tendenciáinak feltárásával, hanem, mivel minden jelenségben megtalálható az ezekkel ellentétes, megszűnő tendencia is, ennek feltárását is szükségesnek látja. Ez az emberi tevékenységre is áll: az ember is nemcsak megőrzi a múltat, hanem „megszüntette” őrizi meg, azaz megváltoztatja, s ez utóbbi tevékenységének legfejlettebb fokán egyben gazdagítja is.

¹ A „mindazt” nem mennyiségi, hanem „minőségi” értelemben használom.

Hogyan jelentkezik a változtató funkció az egyén esetében? Ha elismerjük azt, hogy a társadalom (bizonyos vonatkozásban) az egyének integrációja, s mint ilyen fejlődik, gazdagodik, akkor azt is el kell ismernünk, hogy az egyén-környezet relációnak van egy olyan vonatkozása is, hogy nemcsak a környezet gazdagabb az egyénnél, hanem az egyén is ad valami olyat a környezetének, ami ebben legfeljebb csak potenciálisan van meg, vagyis önmagát megvalósítva alakítja környezetét. Az ember tevékenységének e kettősségét Marx a következő szavakkal fogalmazza meg: „A történelem nem egyéb, mint az egyes nemzedékek egymásutánja, amelyek mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkéket, termelőerőket, amelyeket valamennyi elődje reá hagyományozott; ilyenképpen tehát egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja megváltozott tevékenységgel. (Marx – Engels: *A német ideológia*. MEM. 3. köt. Bp. 1960. 37. o.)

Felvethető, hogy más relációra csúsztam át: az én megállapításom az egyén és környezet, a marxi idézet pedig a nemzedékek és az emberiség történeti tevékenysége relációjára vonatkozik. A vizsgált vonatkozásban – az ember viszonya a meglevő környezethez – azonban elvileg nincs különbség „ember” mint egyes ember és nemzedék között. Igaz ugyan, hogy az egyes ember „egyes”, a nemzedék pedig általános, ez a különbség azonban nem abszolút. Az egyén mint a társadalmi viszonyainak összessége a társadalmi viszony különös szerveződése, az általános és különös egysége, s ezért nem állítható mereven, elvileg szembe az általános egyetlen formájával sem. Az általánosság ebben a vonatkozásban éppen az egyes egyik lényeges meghatározottsága, és a társadalom mint általános ugyancsak nem lehet másféle: az egyeseket és a meghatározottságaikat magában kell foglalnia.

Helytelen tehát az az elképzelés hogy a marxista társadalomfelfogás az egyént degradáló elmélet lenne. Ha ilyen lenne, akkor kirívó ellentmondásnak kellene kialakulnia általános módszertani felfogása és konkrét állásfoglalásai – itt a személyiségelmélete – között. A marxizmus klasszikusai gyakran haagsúlyozzák is az egyes jelentőségét, sőt bizonyos vonatkozásban primátusát az általánossal szemben. Marx pl. Hegellel polemizálva, de Lenin is, megemlíti, hogy az egyes, a konkrét – éppen ezért az ismeretelméletben a gyakorlat – „értékesebb” mint az általános, mert a létezés és konkrétság gazdagsága is megilleti, „A gyakorlat magasabb, mint az (elméleti) megismerés, mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság méltóságával is bír.” (*Filozófiai füzetek*. Összes Művei 38. köt. Bp. 1961. 198. o.)

Természetesen az egyes jelentőségének túlhangsúlyozása sem helyes. Míg a dogmatizmus időszakában az általános mind elméleti, mind gyakorlati túltértelezésével találkoztunk, napjainkban az egyes szerepének túlhajtása is tapasztalható. Ez egyrészt regresszió az előző tendenciára, másrészt a polgári filozófiák, nevezetesen az egzisztencializmus és, bizonyos vonatkozásban a pozitívizmus hatása. A helyes marxista álláspontnak az arányt kell megtalálnia az egyes és az általános között; de ezt csak akkor érheti el, ha jelenségeket konkrétan, komplexen elemzi, feltárja sokoldalú funkciójukat.

Visszatérve alapproblémánkhöz, az emberi tevékenység szerkezeti elemzéséhez, elmondhatjuk, hogy az ember filozófiailag tekintve egyrészt elsajátítja mindazt, amit elődei ráhagytak; másrészt megváltozott tevékenységgel módosítja is. Az első fázisban befogadó tevékenységet végez, a másikkban gyarapítót, alakítót, változtatót. Ezért az első fok tevékenysége bizonyos vonatkozásban passzívnak nevezhető. Így nevezhető még akkor is, ha figyelembe vesszük a modern, pontosabban a Kant óta fejlődő ismeretelméletnek azt a megállapítását is, hogy maga az elsajátítás sem passzív folyamat, mert az egyén (a tudat) ennek során is tevékeny. Ez a fázis, az alakító fázishoz viszonyítva, mivel elsődlegesen befogadó, az „elszenvedő” tevékenység fázisa. Az első fázisban az ember gyarapszik, a környezet gazdagságát mintegy magába szívja, a másodikban a környezet gazdagodik, mert az ember a környezet elemeinek felhasználásával valami újat, valami többletet hoz létre, „bedolgozza” magát a külsőbe. S ez a tulajdonság csakis az ember sajátossága. Ez a marxi érték-többlet elmélet alapja, de általános antropológiai elv is, helyesebben – mint munkaérték elmélet (értve ezalatt azt, hogy a munka a gazdagság forrása) – az ember és környezet-reláció egyik lényeges filozófiai alapelve is.

Az ember funkcióját elemző filozófiai jellegű munkákban napjainkban gyakran lehet találkozni azzal az állásponttal, hogy az ember társadalmi tevékenységének lényege az, hogy *elsajátítsa* azokat a javakat, amelyeket elődei létrehozott és megalkottak, és az egyes ember a társadalmi funkcióit azáltal teljesíti – azáltal emelkedik nemének magaslatára –, hogy a társadalom által képviselt, birtokolt anyagi és szellemi javak minél teljesebb elsajátítójává válik. Egyesek ezt az állásfoglalásukat azzal a marxista személyiségfelfogáshoz tartozó és a klasszikusoktól eredő meghatározással támasztják alá, hogy

„az egyén a társadalmi viszonyainak összessége”. S ebből közvetlenül következőnek tartják azt, hogy az általános — jelen esetben a társadalom — minden relációban *abszolút* elsődleges. Véleményünk szerint e megfogalmazás összezavarja a problémákat. „Az ember társadalmi viszonyainak összessége” meghatározottságot az emberi tevékenység jellege szempontjából általában nem elemzik. Ez azért hiba, mert az ember társadalmi viszonyai a tevékenységének a függvényei, s így jellegük szorosan kapcsolódik a tevékenység meghatározottságaihoz.

Annak a hibás szemléletnek, amely az ember társadalmi funkcióját kizárólag az elődők által felhalmozott javak elsajátításában, vagyis a befogadó meghatározottságban látja, az az elméleti alapja, hogy az ember és társadalom kapcsolatát egyoldalúan értelmezi. Az ember és társadalom kapcsolatának alapja a külső és belső viszonya. Köztudott, hogy e viszonyt háromféleképpen lehet felfogni.

1. A viszonyban a külső az elsődleges, azaz az ember viszonyainak meghatározottsága, konkrét milyensége a külső meghatározottságok függvénye.

2. A viszonyban a belső az elsődleges, azaz az ember viszonyainak meghatározottsága az ember milyenségén alapszik.

3. Végül: a viszonyt a külső és belső egysége határozza meg.

Az ember társadalmi meghatározottságát differenciálisan csakis a harmadik fel fogás alapján elemezhetjük. Ha az ember tevékenységét is eszerint vizsgáljuk — a társadalmi viszony és az emberi tevékenység előbb említett kapcsolata miatt így kell tennünk —, akkor beszélnünk kell egyrészt olyan tevékenységről, amelyben a külső aktivitása az elsődleges: ez a befogadó vagy megtartó tevékenység; másrészt olyanról, amelyben az ember aktivitása az elsődleges: ez a gyakorlati vagy újat teremtő fázis. De — s ezt nem szabad szem elől téveszteni — az ember össztársadalmi tevékenysége természetesen a két tevékenység együttese.

Akik a társadalom-ember kapcsolat első tagját abszolutizálják, azok az első tevékenységfázist abszolutizálják, s ezzel figyelmen kívül hagyják a gyakorlatot. Verbálisan ugyan beszélnek róla, de tényleges funkciót nem tulajdonítanak neki. A gyakorlat egyik lényeges ismérve ugyanis éppen az, hogy az ember az elsődleges és a külső a másodlagos: „az ember gyakorlati (célrányos) tevékenységének oldaláról tekintve a világ... mint valami *külsődleges*, mint valami másodrendű... jelenik meg.” (Lenin: id. mű 172. o.) A társadalmi viszony ilyen szemlélete megköveteli annak elfogadását is, hogy az egyén társadalmi funkciója nem merül ki a társadalom adott javainak elsajátításában, hanem „nemének magaslatára” éppen azzal emelkedik, hogy a társadalom adott javainak elsajátítása mellett minél teljesebben megvalósítja önmagát, s ezáltal emeli, gazdagítja a társadalom szellemi és anyagi javainak totalitását. Ha e funkciót nem értékeljük túl, akkor nemhogy a marxizmustól idegennek tekinthetőt nem vallunk, hanem éppen a dialektikus materializmus egyik lényeges meghatározottságát, az *ember aktivitását* hangsúlyozzuk, s kell ezt tennünk azért, mert éppen ez a lényeges elem marad ki ama szemléletből, amely szerint az ember funkciója kimerül az „elsajátításban”. E szemlélet egyoldalúságának oka az, hogy tagadja az embernek mint „belső”-nek, illetve általában az embernek a környezettől bizonyos vonatkozásban való függetlenségét. Ha ezt tagadjuk, akkor tagadnunk kell azt is, hogy az ember a „saját mértéke” szerint alakíthatja a környezetét. Amikor ugyanis az ember, alakítva környezetét, olyant teremt, ami eddig nem volt, akkor tulajdonképpen saját mértékéhez alakítja a konkrét külsőt. De ez csak akkor következhet be, ha az ember és környezet adekvátsága megszűnik, ha a két „mérték” — az emberé és a környezeté — már nem felel meg egymásnak. Az ember pedig csak azért teremthet, mert belső „mértéke” van.

Egyesek az egyes ember alakító teremtő funkciójának elismerésétől azért idegenkednek, mert veszélyeztetve érzik általa a marxista filozófia objektivitást elsődlegesnek tartó elvét, s a szubjektivizmustól félnék, amelyet abszolút idealista jellegűnek érzene. Pedig nem szabad elfelejteni, hogy a marxizmus nem abszolút objektivista szemlélet. Az abszolút objektivizmus bármely területen való jelentkezésére érvényesnek tartjuk Marxnak az objektivista történetírással kapcsolatos kritikáját: „Az úgynevezett *objektív* történetírás éppen abban állott, hogy a történeti viszonyokat a *tevékenységtől* elválasztva fogta fel. *Reakciós jelleg*” (Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM. 3. köt. Bp. 1960. 42. o. Kiemelés — V.I.) Az idézet vázlatos, hiszen csak lapszéli megjegyzés egy egyébként is eléggé vázlatos munkában, de úgy érezzük, eléggé szól amellett, hogy a marxista szemlélet alapja nem lehet a merev objektivizmus.

Ugyanígy itt idézhetnénk Engelst is: „Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására... De éppen a *természettudomány az ember által való megváltoztatása*, nem egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapja és amilyen irány-

ban megtanulta a természetet megváltoztatni abban az arányban nőtt az ember intelligenciája.” (Engels: A természet dialektikája. MEM 20. köt. Bp. 1963. 504. o.)

Az a szemlélet, hogy az emberi tevékenység lényege a múlt örökségnek befogadása, s az egyén aktivitása kimerül abban, hogy ezt az elsajátítást aktív tevékenykedés közben végzi; erősen analóg azzal a megállapítással, hogy a javak termelésének lényege a holt munka elsajátítása. Ezen a szemléleten megmaradva sohasem született volna meg a marxista értékelmélet.

Ezt a szemléletet egyrészt azért tartjuk egyoldalúnak, mert az emberi tevékenységet egyoldalúnak tekinti: *elsajátítónak*. Ez a meghatározottság — mint fentebb már jellemeztük — az emberi tevékenységnek *csak egyik oldala*. Ha az ember, és így az egyén is, mindig csak a holt elsajátítást végezné, s nem adna valami újat is a megváltozóhoz, akkor bővítésről a javak gyarapításáról, a kultúra, a tudomány stb. haladásáról sohasem beszélhetnénk. Az emberiség története örök körforgás, taposómalom lenne.

De egyoldalú e szemlélet azért is, mert éppen az a mozzanat marad ki belőle, amely miatt Marx a Feuerbach-tézisekben útnak, az eddigi filozófiai szemléletet meghaladónak minősítette a marxizmust: az „érzéki gyakorlat”, szemben a pusztán szemléletivel. Ha az ember tevékenységének filozófiai leírásánál nem ez lenne a vízvonal a marxizmus és nem-marxizmus között, akkor Marx nem írhatta volna le a II. tézist: „A filozófusok (eddig — *V.I.*) a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Ha nem vesszük figyelembe az egyén és környezet viszonya vonatkozásban az egyénnek a környezetet változtató funkcióját, nincs lehetőség a „világ megváltoztatására.” A marxizmus munkaértékelméletének — s természetesen emberszemléletének, vagyis antropológiájának is — lényeges mozzanata volt annak a kimutatása, illetve felismerése, hogy az ember rendelkezik valami olyan erővel, amely elfogyasztja ugyan a régit, de újat is alkot.

Egy időben érvényesült a marxizmuson belül olyan tendencia, amely az élő, eleven munkát a holt rovására túlhangsúlyozta. Forradalmi átmenetben az a „túlhajtás” majdhogynem szükségszerű, ugyanis a domináló oldalt hangsúlyozza (de a hangsúlyozásról könnyű átcsúszni oda, hogy a hangsúlyozott oldalt kizárólagosnak is tételezzük). A munkásosztály erre a szemléletre, tehát az élő munka értékének kiemelésére alapozva harcolt pl. a tőke ellen saját jogaiért. Közvetlenül a forradalom után a Szovjetunióban pl. a kultúrával kapcsolatban jelentkezett az új értéknek túlhajtása, és a régi nem kellő figyelembevétel. Emlékezzünk, hogy e tendencia ellen már Lenin fellépett s harcolt a régiben meglevő pozitív elsajátításáért, megőrzéséért. „A régi iskola — írta — a gépies tanulás iskolája volt, arra kényszerítette az embereket, hogy rengeteg szükségtelen, fölösleges, holt ismeretet sajátítsanak el, amivel teletöltték a fejüket és az ifjú nemzedékből tucathivatalnokokat neveltek. De óriási hibát követne el az, aki ebből azt a következtetést próbálná levonni, hogy lehet valakiből kommunista anélkül, hogy elsajátítaná azt, amit az emberi tudás felhalmozott. Hiba volna úgy gondolkozni, hogy elég elsajátítani a kommunista jelszavakat, a kommunista tudomány következtetéseit, anélkül, hogy elsajátítanánk az ismereteknek azt az összességét, amelynek következménye maga a kommunizmus. . . Kommunistákká csak úgy lehetünk, ha elménket mindazoknak a kincseknek ismeretével gazdagítjuk, amelyeket az emberiség felhalmozott.” (Lenin *Az ifjúsági szövetségek feladatai*. Művei 31. köt. Szikra, 1951. 288. és 290. o.) Összegezve: a marxizmus történetét elemezve találkozunk olyan tendenciával, amely a régi megőrzésének szerepét elhanyagolja. Ezt azonban úgy ellensúlyozni, hogy az egyik végtelből átesünk a másikba, helytelen.

A fenti szemléletnek, amely szerint az emberi tevékenység lényege egyenlő a múlt birtokbavételével, ezen túl megtalálható az a hibája is, hogy vét a dialektikus szemlélet egyik elve ellen, amely szerint a fejlődés, az előrelépés a *negáción* keresztül valósul meg, vagyis hogy az új mindig valami más is, mint a régi folytatása, és éppen ezért nevezhető útnak.² Helyesen látja Ernst Fischer, hogy minden igazi művész és műalkotás azáltal válik naggyá, hogy valami olyat látta meg, amit eddig nem láttunk, valami újjal gyarapít, tehát olyasmi birtokosává tesz, amivel eddig nem rendelkezünk. A művész, írja: „Mivel nem úgy látja a valóságot, ahogyan azt általában látják, nem „előírás szerint”, hanem szokatlanul, mivel fel tudja fedezni a még fel nem fedezettet, láthatóvá tenni a még nem látottat, kimondhatóvá a kimondhatatlant — nélkülözhetetlen az emberi fejlődés számára.” (*Korsellem és irodalom*. Gondolat, 1966. 8. o.)

² „Mi különbözteti meg a dialektikus átmenetet a nem-dialektikustól? Az ugrás. Az ellentmondásosság. A fokozatosság megszakadása”. (Lenin: Id. mű. 268. o. Kiemelés: *V.I.*)

Az újat, mást adás mozzanata véleményem szerint az emberi tevékenység általános jellegzetessége olyan értelemben, hogy minden egyén minden tevékenység-szférában alkot újat. Az egyes — legyen akár tudós, akár gyári munkás — beleszületve környezetébe, feldolgozva ennek gazdagságát, tehetségétől mérten felemelkedve az újat-adás, a teremtés, az alkotás skálájának valamely fokára, valami többletet ad környezetének. Az egyes így beledolgozódik környezetébe. A beledolgozódás azt eredményezi, hogy az egyes általánosul. Ez a mozzanat konkrétan itt azt jelenti: a következő generáció egyéne előtt elsajátítandó követelményként már az egyedivel mennyiségileg és minőségileg gazdagodott általános áll.

Ha a fent leírt viszonyok jellemzik az ember és környezet kapcsolatát, és a gondolkodás az ember szubsztanciális tevékenységére épül, magától értetődően következik, hogy az ismeretelméleti tárgyalásnál, vagyis a megismerés elemzésénél is meg kell találnunk a befogadó, a régít feldolgozó, és az újat adó tevékenység-fázist, valamint az egyes és általános visszacsatolások kapcsolatát.

*

Alkalmazzuk eddigi megállapításainkat a nyelvészleletre.

A fentiekből következően: a nyelv az egyestől függetlenül létező olyan objektív, amely bizonyos vonatkozásban az egyessel szemben követelményként áll. Nagyon jól érezzük a nyelv követelmény-jellegét, azt, hogy az egyes kénytelen felemelkedni hozzá, pl. akkor, ha külföldre kerülünk. A nyelv tehát ebben a vonatkozásban mint elsajátítandó, előző nemzedékek munkájának felhalmozott eredménye, mint hagyományozott örökség, vagyis mint általános tekinthető.

Ha pedig megnézzük, mit birtokolunk magyar nyelvként pl. ma, s ezt összehasonlítjuk pl. a Halotti Beszéddel, egyik legkorábbi nyelvelmélünkkel, akkor egy pillanatig sem fog kételkedni senki a nyelv változásában. A nyelv tehát változó objektum. No igen, mondhatná valaki, a változás kétségtelen, de a kérdés éppen az: mi az alapja? Kapcsolatban van-e az egyénnel, vagy tőle függetlenül végbemenő folyamat? A probléma tulajdonképpen szorosan kapcsolódik a nyelv meghatározottságának kérdéséhez, vagyis ahhoz, hogy a nyelv mint objektív valóság az egyéntől függetlennek tekinthető-e. Míg a nyelv meghatározottságának elemzésekor az „adottság”, a „statika”, itt a „változás”, a „dinamika” oldaláról közelítünk a nyelv jellegéhez. Nézzük tehát egyén és nyelv kapcsolatát az egyénnek a nyelvi változásban betöltött funkciója oldaláról.

Véleményem szerint a nyelvi változás az egyén tudatától többnyire független folyamat, de nem független az egyén tevékenységétől, gyakorlatától, nyelvhasználatától.

Mielőtt ezt a vonatkozást elemeznénk, nézzük meg először, hogyan lehet az egyén tudatától *függő* a nyelvváltozás. Gondoljunk hazai vonatkozásban a nyelvújításra: Kazinczy és társai tudatos elhatározás alapján alakították a nyelvet, a nyelvre való hatás tehát nem volt független a tudatunktól sem. Világos volt a cél, amelyet el akartak érni — a nyelv fejlesztése —, és ennek megfelelően tervezték meg az egyes nyelvelemeket.

Azt is tudjuk, hogy a nyelvújítás számtalan alkotása nem tudott meghonosodni a nyelvben. Ez arra figyelmeztet bennünket, hogy a nyelv a saját belső törvényei szerint alakul és él, s bár átvész egyénit, de csak olyat, ami nem idegen tőle, ami a benne érvényesülő tendenciákkal nem ellenkezik. Bizarr talán kissé a gondolat, de azt mondanám: a nyelvújítás egyes produktumai (kivételektől eltekintve) nem azért nem honosodtak meg, mert egyéni alkotások voltak, a nyelv pedig általános, és szembekerülve egymással az általános győzött, hanem azért nem — pontosabban: azért győzött az általános —, mert a nyelv akkori fejlődési törvényeinek nem feleltek meg. Nem az volt tehát a hiba, hogy az egyéné volt a teremtés, a kezdeményezés, hanem az, hogy a nyelvi újdonság *egyéniessé* volt, nem felelt meg a nyelvtendenciáknak. De mivel számos a nyelvújítók alkotta nyelvi elem él a nyelvünkben, s a nyelvújítás a maga egészében fejlesztette a magyar nyelvet, el kell ismernünk, hogy az egyén tudatától függő jelenségek is előidézhethetnek nyelvi változásokat.

Továbbá mivel a nyelv fontos meghatározottságának tartom a *tevékenység*-jelleg kiemelését — amely, ha jól tudom, W. Humboldt-nál fordul elő a nyelvtudomány történetében először, — s mivel a tevékenység nem realizálódhat az egyéntől függetlenül: magától értetődően kell következnie annak, hogy ha a nyelvi változás — s így a nyelv az egyéni tudattól függetlennek tekinthető is, az egyéntől magától, ennek tevékenységétől, vagyis nyelvhasználatától nem. A nyelvtudomány maga is elemzi az egyén nyelvét. *Bevezetés a nyelvtudományba* c. egyetemi jegyzetében Bárczi Géza beszél arról, hogy pl. azt megállapítani, mely határok között ingadozik egy hang képzésének a lehetősége egy nyelven belül, csak sok *egyén* kiejtésének elemzése alapján lehet. Ugyanitt beszél arról is,

hogy a parole (*egyéni beszéd*) jelenség gyakran langue (általánosan elfogadott) jelenséggé válik. Ha a nyelvtudományi kutatás tárgya lehet az egyéni, akkor a nyelvnek léteznie kell egyéni formában is.

A nyelv a társadalmi kommunikáció eszköze, az egyének egymás közti s ezáltal társadalmi kapcsolatát bonyolítja le. Mivel nem másutt, mint az emberi tevékenységben funkcionál; mindazokkal az alapvető filozófiai meghatározottságokkal rendelkeznie kell — bizonyos határok között —, amelyek a társadalmi tevékenység sajátosságai. Ha a társadalmat az egyestől független általánosnak tekintjük, akkor a nyelv is lehet független az egyestől. Ahogy azonban a filozófiában ebben az esetben elvont általánost kapunk, amely éppen az egyestől független jellege miatt holt elvontság; ugyanúgy: ha eltekintünk az egyén nyelvi tevékenységétől, a nyelv tevékenység jellegét hagyjuk el — s a holt nyelvhez jutunk. S ahogy filozófiailag használhatatlan az elvont általános, úgy a nyelv funkciója sem magyarázható meg a holt nyelv alapján.

Ahogy az általános bármely más formája az egyesben és általa egzisztál, alakul és gyarapszik — hiszen az egyesek nem-fogalma (genusa) —; úgy változik és alakul a nyelvi általános is az egyesek tevékenységén keresztül. Például pár évtizeddel ezelőtt még nyelvi botrány volt az eszek nyelvi forma. József Attila már használta: „Harmadnapja nem eszek, se sokat, se keveset” (Tiszta szívvel). A nyelvészek hiába harcoltak ellene, a végbement társadalmi változásoktól nem függetlenül, az alanyi ragozás analógiájára meghonosodott, ma már hivatalosan is elismert, s az ikes ragozás lehet, hogy pár évtized múlva nyelvtörténeti érdekesség lesz. S e folyamat nem az egyének nyelvhasználatától függetlenül, hanem éppen ezen keresztül vezetett a jelenlegi formához. Ha a nyelv az „egyénektől független” lenne, akkor dogma lenne, előírásgyűjtemény, s nem funkcionáló, élő kommunikációs eszköz.

A nyelv élő, az egyének nyelvhasználatában egzisztáló jellege mellett szólnak az olyan nyelvi jelenségek is, amelyek keletkezésük pillanatában eltérnek az általánosan használt formától, de az analógia vagy más nyelvi törvényszerűség, pl. hangátvetés stb. (malina — málna stb.) hatására általánosodnak és ezáltal meghonosodnak. Természetesen ezzel nem állítjuk azt, hogy minden egyéni, új forma meghonosodik. A nyelv mint általános jelrendszer szempontjából a társadalmi hatóerővé váló egyéni variáció, a tipikus, a számottevő. Hasonló gondolatokat fogalmaz meg Bárczi Géza a már említett munkájában, mondván, hogy a nyelvtörténet szempontjából azok az esetek fontosak, amelyekben az analógia útján keletkezett új alak eltér a hagyományoktól és nem pusztul el, mint egyéni nyelvből, hanem szociálissá válik, pl. az eszem helyébe (a látok, nézek stb.) irányítására eszek lép. Mivel a nyelv mint társadalmi eszköz az egyén lététől, ill. a nyelvhasználatától nem nevezhető abszolút függetlennek, ezért a nyelv meghatározottságát akkor tudjuk helyesen kifejezteni, ha az objektív társadalmi nyelv (az általános) és az egyéni nyelv szintézisének tekintjük. Humboldté az a nyelvre vonatkozó megállapítás, hogy a nyelv „szabad és kötött, független és függő egyszerre” (*Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*. Idézi Csüri Bálint *A nyelvtudomány ismeretelméleti tudománya* című munka alapján. Besztercebánya, 1913.)

Úgy érzem, nem magyarázom félre Humboldt gondolatait, aki a dialektika nagy mesterének, Hegelnek volt kortársa, ha e megállapítása mögött a nyelv egyes és általános egysége jellegére utalást látok. Annál is inkább, mert ugyanebben a munkában arról is beszél, hogy a „nyelv tulajdonképpen csak egy, és ez az emberi nyelv, amely a földgolyó számtalan nyelvében különbözőképpen nyilvánul meg.” (*die Sprache ist eigentlich nur Eine, und es nur diese eine menschliche Sprache ist, die sich in den zahllosen des Erdbodens verschieden offenbart. Schriften zur Sprachphilosophie. Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues. Berlin 1963. 144. o.*)

A nyelv filozófiailag tehát a *különösként*, vagyis az egyes és általános egységeként definiálható. Ilyen jellegű definiálási törekvést látunk a Saussure által kezdeményezett megkülönböztetésben is. Ő ugyanis a langue és a parole egységének definiálja a *langage*-t, amelynek magyar nyelvű megfelelőjét Bárczi a „nyelvezet” szóban látja, de amely Szabó Dénes szerint — véleményem szerint helyesen — maga a nyelv. A saussure-i kezdeményezés azért helyes, mert a nyelv differenciált megközelítésére törekszik. Ezt a szemléletet azért tartjuk fontosnak, mert nélküle, konkrétan a nyelvet az egyes és általános egységének felfogó nyelvszemlélet nélkül, számos problémát a nyelvészetben belül nem tudunk megválaszolni. Így pl. azt a jelentéstani kérdést, hogy egy szó jelentése kimerül-e az egy-egy beszédhelyzetben használt jelentéssel (az egyessel), vagy ezen túli is (általános). Egy időben a két meghatározottságot egymást kizárónak értelmezték. Az újabb elméletekben, s véleményünk szerint helyesen, már megtalálható a szintézisre való törekvés. A szócickek is világosan mutatják a szó kettős meghatározottságát. Hatásuk éppen azon alapszik, hogy a szó a csattanónál az általános beszédhelyzetbeli, legismertebb jelentése mellett

olyan jelentésében is szerepel, amellyel természetesen rendelkeznek de amely a tudatunkban háttérben van. Ez a kettős funkció véleményem szerint minden beszédhelyzetben fennáll, csak egyikben kevésbé felfedezhetően, a szóvicc esetében közvetlenül láthatóan, ami a nyelv, pontosabban ebben az esetben egyik elemének, a szónak, olyan meghatározottságára utal, amely az egyes és általános egységének jellemezhető. Ha a dialektika nyelvén fogalmaznánk meg e jelenséget, azt kellene mondanunk: a két ellentétes meghatározottság, az egyes és az általános, a szóviccban „átlátszik”, egyik a másikra mintegy „áttetsző” formában utal, míg más esetekben ez az „átlátszás” (reflexió) nem oly tisztázott.

Összegezve: mint Békési helyesen látja, az egyén „maga is hordozója a társadalom” nyelvének; ezért a nyelv valóban nem független az egyéntől, de ehhez a megállapításhoz — hogy ti. az egyén hordozója a nyelvnek, s ezért a nyelv nem tekinthető az egyéntől abszolút független jelenségnek — hozzátenném azt is, hogy az egyén nemcsak hordozója a nyelvnek, hanem bizonyos vonatkozásban *alakítója* is.

Miért nem elegendő a *hordozó* jellegre utalni? Azért, mert ez az ismeretelméleti részben bírált szűk felfogás szerint az ember tevékenységét, pontosabban aktivitását leszűkítve látja, ugyanis azt tartja, hogy az egyén csupán elsajátítója a környezetnek, s így természetesen a nyelvnek is. Ez a megfogalmazás is kétségtelen, hogy megenged bizonyos aktivitást, de nem elegendőt. „A hordozás” alkalmazó jellegű, tehát aktivitás. A hordozó jellegű alkalmazásnál aktív vagyok ugyan, de lehet, hogy olyasmit alkalmazok, amit mások alkottak meg, szemben az alakító jellegű alkalmazással, ahol én vagyok az újat adó is, tehát az aktivitás legmagasabb pontján állok. Az alakító alkalmazás az aktivitás-skála csúcsa. Alkotóan alkalmazni mindig azt jelenti, hogy valami olyat létrehozni és megvalósítani, ami nem volt. S véleményünk szerint ez a fajta aktivitás nyelvfilozófiai-lag is megilleti az egyént. Ha a nyelv meghatározottságának ezt a vonatkozását tagadjuk, akkor, ha elismerjük is az egyén szerepét, ezt mindig csak mint a társadalmilag meglevőhöz (az általánoshoz) való alkalmazkodást jellemezhetjük. Ennek az álláspontnak nyelvészeti vonatkozásban tipikus, mert egyben elletnmondásait is feltáró megfogalmazásával találkozzunk Csüri Bálintnál, a neves magyar nyelvésznel, aki bár azt vallja, hogy „*minden változás, mely a nyelvben mint szociális produktumban történik, az egyénből indul ki*” (Id. 25. o.); ugyanakkor másutt az utánnást látja az egyén lényeges tevékenységének az egyén nyelvi funkcióján belül, s ebben a vonatkozásban az egyes megkülönböztető specifikumát abban látja, hogy: „*az utánnás. . . egyéni módon történik*”. (Uo. 26. o.)

Olyan filozófiai alapon, amely az ember tényleges tevékenységét, az érzéki gyakorlatot, pontosabban ennek szerepét nem ismeri fel, nem is lehet kijutni az ellentmondásból, ti. abból, hogy hogyan lehet az egyes a változás kezdeményezője, ha tevékenysége pusztán az utánnásban merül ki. Az ellentmondást a marxista filozófia oldja meg, mégpedig azzal, hogy differenciáltabban fogja fel az emberi tevékenységet, s ezen belül természetesen elsősorban az aktivitást, és így az ember nyelvi tevékenységek is sokrétű, a valóságot jobban kimerítő, megközelítő leírását teszi lehetővé.

Hogyan létezik tehát a nyelv, tegyük fel mi is a kérdést — mint Békési feltette. A válasz: objektív formában az egyes és általános egységeként.

Abból a célból, hogy a nyelv létezésére és meghatározottságára vonatkozó, a Békési cikkében felvetett problémákat teljességükben érinteni lehessen, pontosabban az objektivista nyelvszemlélet hiányosságainak alapját feltárhassuk, a nyelvszemléletnek még egy vonatkozását kell felvetnünk: az elmélet és gyakorlat, vagy, más szavakkal fogalmazva, a szubjektív-objektív reláció kérdését.

A nyelv a nyelvközösség által használt totalitás (az egyes és általános nyelvhasználat, gyakorlat egysége) ilyenformán objektív. Továbbá, a nyelv szubjektív meghatározottságának megfelelően beszélhetünk a nyelvről való tudásról: ez általános formában a nyelvtudomány, egyéni formában az egyénnek a nyelvről való tudása.³ Az elmélet és gyakorlat e vonatkozásában tárul fel jól láthatóan az, hogy a nyelvi gyakorlatnak, legyen az általános vagy egyéni, az *objektív* meghatározottság, a nyelvről való tudásnak pedig, amely ugyancsak lehet általános (a nyelvtudomány formájában) vagy egyéni, a *szubjektív* meghatározottság felel meg, más szavakkal: az objektum-képmás reláció. Az *objektum és képmás reláció* ebben a vonatkozásban és csakis ebben érvényes a *nyelvre*. Következik ebből az, hogy a nyelv jellegét magyarázó ún. objektivista irányzat, amikor a nyelv jellegének

³ A félreértések elkerülése végett szeretném megjegyezni, hogy a nyelvhez mint társadalmi jelenséghez nem sorolom a róla való tudást, vagyis a vele foglalkozó tudományt, vagy az egyénnek a nyelvről való tudását. Ezt a differenciálást az tette szükségessé, hogy a vitacikk az objektum-képmás reláció keretében érintette ezt Antal László felfogását elemelve, Antal ugyanis az egyént egyenlővé tette az egyéni elméletivel.

elemzésénél erre a relációra alapozza fejtegetését, nemcsak abban hibázik, hogy kizárja az egyest az általánosból és az általánossal teszi egyenlővé a nyelvet, hanem abban is, hogy a szembeállításnál az objektívet, a nyelvet mint általánost nem az objektív egyéni, hanem az egyén nyelvről való tudásával, így a szubjektívvál állítja szembe. Ezzel azt a hibás látszatot kelti, hogy az egyéni mozzanat a nyelven belül egyenlő azzal, hogy mit tud, vagyis milyen tudással rendelkezik az egyén a nyelvet illetően. Jól látható ez Antal László következő megfogalmazásában: „Nézzük meg, milyen viszonyban van Kovács Péter a magyar nyelvvel. Kétségtelen, hogy kitűnően beszéli — vagy negyven éve. De vajon negyven évvel ezelőtt, Kovács Péter születése előtt nem volt meg a magyar nyelv?.. S mivel a nyelvvel szemben valamennyien Kovács Péterek, azaz egyének vagyunk, így fogalmazhatjuk meg az általános tételt: a nyelv az egyéntől, pontosabban az egyéni tudattól független jelenség.” (842. o.) (Kiemelés — V. I.) Az a tény, hogy a nyelv Kovács Péter létezése előtt és után is létezik, igaz, de ebből nem következik az az általános tétel, hogy a nyelv „amely egyéni tudattól független”, az egyén gyakorlatától is független. Helyesen látja tehát Békési azt, hogy a nyelv nem objektum-képmás viszony, de nem helyes már az ebből levont az a következtetése, hogy „a társadalom nyelvének az egyéntől független létezését hangsúlyozni értelmetlen”. (845. o.) Ezáltal áteszünk Antallal szemben a másik végletbe. Míg az objektivista irányzat a nyelv egyéni voltát, ő az általánost tagadja. Mivel véleményünk szerint a nyelvi totalitásban érvényesülő meghatározottságokat az egyes és általános egysége kategóriával lehet jellemezni; minden olyasféle törekvést, amely akár az egyik, akár a másik meghatározottságát kizárólagossá akarja tenni, a nyelvi totalitás lényegére vonatkozó elégtelen meghatározottságnak kell minősítenünk.

A nyelv tehát — mint végső konklúzióul elmondhatjuk — totális, komplex jelenség. Ezért jellemezni, leírni is csak — dialektikáját tükröző — komplex kategóriákkal lehet. A nyelv meghatározottságait igazán, a valóságnak megfelelően akkor lehet feltárni, ha a sokrétű nyelvi jelenségeket elemezzük és az így feltárt relációkat nem akarjuk merev sémákba, kategóriákba öltöztetni. A nyelv mint változó jelenség ugyanis csak dialektikusan, s éppen ezért ellentétes meghatározottságok egységeként írható le.

*

S most térjünk vissza kiindulópontunkhoz. Tegyük fel újra a kérdést, amely egész fejtegetésünk indítója volt: valóban az ismeretelméleti relációból való megközelítése az oka a leszűkített nyelvszemléletnek.

Nyilvánvalóan nem.

Mint fejtegetéseinkben feltártuk, az ismeretelméleti szemlélethez hozzátartozik az egyéni aktivitás, mégpedig nemcsak a régit alkalmazó, hanem az újat létrehozó formájában is.

Amikor tehát bizonyos nyelvszemlélet az egyén és nyelv kapcsolatának magyarázatánál az egyént a szubjektívvál, a másodlagossal, a nyelvet pedig az általánossal, az objektívvál azonosítja, legjobban esetben is — az objektív és elméleti reláció összekeverésétől eltekintve is — az embernek csupán egyik tevékenységformáját veszi figyelembe, ti. azt a formát, amelyet az ismeretelmélet befogadó jellegűnek ír le.

Mivel azonban a megismerés a történeti tevékenységet végző ember meghatározottsága, a megismerés ismeretelméleti meghatározottságai követik az emberi alaptévékenység jellegzetességeit.

Mivel pedig e jellegzetességekhez hozzátartozik az is, hogy az ember alakítja a valóságot és e relációban a valóság „másodlagos” ezért az ismeretelméleti relációhoz tartozónak valljuk azt a vonatkozást is, amelyben a szubjektum, az egyén aktív, elsődleges. Következik ebből továbbá, hogy ha a nyelvszemlélet követi ezt a fajta ismeretelméletet, akkor az egyén nyelvet alakító funkcióját is meglátja.

Nem érvényes tehát az a megállapítás, hogy a nyelvszemléletben uralkodó leszűkített szemlélet alapja a nyelv ismeretelméleti vonatkozásból való megközelítése.

Vas Ida

A determinizmus kérdéséhez

A Magyar Filozófiai Szemle 1966. évi utolsó számában Földesi Tamás *Az akarat-szabadság problémája* (Gondolat, 1960) és Szabó András György *A törvény és az ember* (Kossuth, 1964) c. munkája alapján vita indult a determinizmusról.¹ Az erről folyó viták mind a magyar, mind a külföldi szakirodalomban tulajdonképpen nem újkeletűek. Ennek oka, hogy míg a marxizmus klasszikusai meglehetősen egyértelműen használták mind a determinizmus, mind a filozófia többi alapvető kategóriáját, a szaktudományok azóta végbement fejlődése, úgy tűnik, hogy összezavarta az értelmezésüket.

E zavar okát Földesi mindjárt bevezetőjében kiemeli: tisztázatlanok az egyes kategóriák lételméleti és ismeretelméleti vonatkozásai. Indulásként tehát először itt kell tisztázni helyzetet teremteni.

A filozófia a valóság legáltalánosabb kérdéseivel foglalkozik, joggal tart tehát igényt arra, hogy lételméleti kategóriái, törvényei egyetemes érvényűek legyenek. Ez az egyetemesség a szokásos értelmezésében azt jelenti, hogy e kategóriák érvényesek a már megismert univerzumra, de kiterjeszthetők a még fel nem tárt s a végtelenségénél fogva teljesen soha meg nem ismerhető világegyetem egészére. Ez egy végtelen s végső soron soha sem verifikálható extrapoláció. Ebből viszont az következik, hogy a lételmélet állításai — explicite — nem bizonyíthatók.

Hogyan születnek, hogyan töltődnek meg tartalommal ezek a lételméleti fogalmak? A kiindulópont minden esetben az egyes összefüggések ismeretelméleti oldala, tehát azok a tények, viszonyok, amelyeket a szaktudományok feltártak, s amelyeket a gyakorlat igazolt. Számunkra tehát a történelem egy adott pillanatában az ismert világ a hozzáférhető. Ha azonban megmaradnánk ennél az állításnál, hibát követnénk el. Semmiről sem lehet ugyanis helyes képet kapni, ha elvonatkoztatunk az időtől — jelen esetben az emberiség tudásának fejlődésétől. Ugyanis éppen ez a folyamat mutatja meg, hogy a megismerendő összehasonlíthatatlanul gazdagabb, sokoldalúbb a róla alkotott képnél. Továbbá: ez a folyamat egészében is, részleteiben is jól irányult; az újabb ismeretek általában nem egyszerűen megdöntik, hanem megszüntetve-megőrzik a régebbieket. Ismereteinkben tehát lesz egy szilárd mag, amely végighúzódik a megismerés folyamatában, állandóan terebélyesedik, s a gyakorlat által mindig újabb és újabb bizonyítékokat nyer. Joggal tételezhetjük, hogy ismereteink ebben a vonatkozásban abszolút igazságot tartalmaznak. *Az ilyen fogalmaink tartalmának a jövőbe vetítése, ismereteinken túli kiterjesztése indokolt.* Pl: Az okság elvét azért tekinthetjük egyetemes érvényűnek, mert semmilyen tapasztalat nem mond ellent neki, s a gyakorlat folyamatosan igazolja — egyetlen kivétellel elegendő lenne ahhoz, hogy egyetemességétől megfosssa. (Itt nem szeretnék a hume-izmus vádjába esni: éppen az okság egyetemes érvényessége az, amely kizárja a kivételek lehetőségét, nem pedig fordítva! E viszonyról azonban éppen megismerésünk révén szerzünk tudomást.)²

A lételméleti kategóriák igazságértékét tehát általában nem konkrét tények bizonyítják, hanem az egész tudományos fejlődés iránya. Ez az igazolás mindenképpen implicit: a lételméletnek a megismert folyamatokon, összefüggéseken túlmenő megállapításai tényekkel, példákkal a szokott módon nem bizonyíthatók.

A fentiek előrebocsátása azért látszik szükségesnek, mert a jelen vitában az eltérő vélemények a determinizmusnak elsősorban éppen ezt a lételméleti vonatkozását érintik: „a jelenségek okaik és feltételek által történő ún. absztrakt determináltságát”.

A kérdést leegyszerűsítve az álláspontok azon ütköznek, hogy az egyes események csak úgy mehettek-e végbe, ahogyan végbementek, vagy más kimenetelükre is volt-e lehetőség? (Egy-egyértelműség v. egy-sokértelműség). A kérdésnek természetesen a lételméleti oldala az érdekes, a gnoszológiai oldal ritkán ad vitára alkalmat. És itt mindjárt meg kell állnunk. Szabó András ugyanis az egy-sokértelműség kifejtésénél sem köny-

¹ Földesi Tamás: *Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében* (Magyar Filozófiai Szemle 1966/6. sz.); Szabó András György: *Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepciót?* (Uo. 1967/1. sz.)

² Az oksággal kapcsolatban számos, magát marxistának valló vagy nem marxista szaktudós más véleményt képvisel. Csak példaként említeném meg: Ákos Károly: *Megismerés* (Kossuth, 1961, 81–82. o.), N. Bohr: *Atomfizika és emberi megismerés* (Gondolat, 1964, 31. o.), Yule-Kendall: *Bevezetés a statisztika elméletébe* (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1965. 16. o.), D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában* (Gondolat, 1960. 201. o.) stb. E vélemények elemzésére itt nem térek ki, az okság problémaköre ugyanis, bár szoros kapcsolatban van a determinizmussal, de mégis túlmegy rajta.

vében, sem vitacikkében nem szögezi le egyértelműen a fentieket; ennél óvatosabban fogalmaz: „a jelenségek meghatározottságának egy-sokértelműsége a valóság jelenségeinek és összefüggéseinek objektív kimeríthetetlenségét fejezi ki”. Majd így folytatja: „a meghatározottságok... nem azért, sokértelműek”, mert indeterminált összefüggéseket is feltételeznek, hanem... azért, mert a meghatározó tényezők objektíve végtelen sorát tételezik fel”. Földesi szerint viszont „A jelenség ontológiai sokértelműsége azt jelentené, hogy a jelenség bekövetkezhet így, de bekövetkezhet — ha nem is gyökeresen, de mégis — másként is”.

Felületes összehasonlításból is kitűnik, hogy a „sokértelműség” fogalma a két szerzőnél különböző értelemben szerepel. Ez első pillanatra terminológiai kérdésnek látszik, következményeit tekintve azonban lényeges szerepet tölt be a vitában. Mind a logikai, mind a filozófiai irodalomban általánosan elterjedt használat szerint az „egyértelmű” azt jelenti, hogy valamiből valami és csak az a valami következik, valamihez valami és csak az a valami kapcsolódik. A determinizmusra alkalmazva: valamilyen jelenség létrejöttének ok- és feltételrendszere szükséges és elegendő a jelenség létrejöttéhez, s e rendszerhez csak ez a jelenség tartozik. A „sokértelműség” ennek az ellenkezőjét jelenti: valamiből nemcsak egy adott jelenség, hanem más is — a lehetséges jelenségeknek esetleg egész sora — következik. Ehhez viszonyítva Szabó András terminológiája újszerűnek hat. Ebből ugyanis logikusan következik — s a szerző le is vonja ezt a következtetést —, hogy egyértelmű = véges számú determináns által meghatározott.

Ilyen szóhasználat mellett a Földesi-féle „egyértelmű” nem zárja ki a Szabó András féle „sokértelműt”. (A determinánsok kimeríthetetlenségét az előbbi szerző is elismeri!) E kérdésre a későbbiekben még visszatérek.

A magam részéről kiindulópontnak a determináció és az egyértelműség Földesi-féle koncepcióját tekintem. A jelenségek okaik és feltételeik által egy-egyértelműen meghatározottak, determináltak; a jelenségek csak egyféleképpen jöhetnek létre. Véleményem szerint is csak ez az egyetlen lehetőség arra, hogy a különböző indeterminista irányzatokkal eredményesen lehessen harcolni. Ha ezen az állításon bármilyen rést hagyunk, feltétlenül módot adunk irracionális tényezők becsempészésére. Ami — véleményem szerint — hiányzik ebből a koncepcióból, s éppen ezért támadhatóvá teszi, az az időtényező szerepének alaposabb elemzése. Ha valamiért, akkor éppen ezért lehetséges a kiindulótételt a mechanikus materializmus vádjával illetni. A későbbiek során kizárólag arra szorítkozom, hogy a kérdésnek ezt az egy oldalát vizsgáljam.

1. Az egy-többértelműség kérdése eldöntésének kritériuma

Hogy a problémával érdemben tudjunk foglalkozni, bár ontológiai kérdésről van szó, mégis ismeretelméleti oldalról kell megközelítenünk. Annak eldöntéséhez, hogy egy jelenség egy- vagy többféleképpen jöhet-e létre, az okokban, feltételekben — akár térben, akár időben — ismétlődésnek kell lennie, egyedi jelenségek esetében ugyanis nem áll módunkban összehasonlításokat tenni. Az egy-sokértelműség kimondásának feltétele, hogy ugyanazok az okok és feltételek az ismétlődés során különböző eredményekre, az egy-egyértelműségé pedig, hogy azonos eredményre vezessenek — ellenkező esetben ugyanis bármelyik állítás ellenőrizhetetlen hipotézissé válik. Ez a kérdésnek az „okok és feltételek felől való megközelítése”; a másik oldalról, az okozatok irányából való megközelítésről később lesz szó.

Az ismétlődéssel, reprodukcióval mind a természetben, mind a társadalmi gyakorlatban sűrűn találkozunk, éppen ez teszi lehetővé a természeti és társadalmi törvények feltárását. (Attól, hogy az ismétlődés természetes vagy mesterséges úton jött-e létre, itt eltekinthetünk.)

Azzal mindenképpen egyet lehet érteni, hogy tökéletes reprodukció nem létezik, azaz a dolgok, események abszolút értelemben nem ismétlődnek.³ Ez abból adódik, hogy az egy eseményt kiváltó okok, feltételek gazdagsága kimeríthetetlen, s e végtelen sok feltétel tökéletes újraegyüttlétének valószínűsége nullának tekinthető. (A végtelen sok feltételre megint csak nem a konkrét gyakorlatból, hanem a megismerés eddigi folyamatainak extrapolációja által lehet következtetni. Azt azonban a tapasztalat is alátámasztja, hogy minél több az ismétlődő jelenségek feltételrendszerében az „azonos” feltétel, anná pontosabb az ismétlődés.)

³ Ezzel az állítással a fizikusok egy része szemben áll. Főként a mikrorészecskékkel kapcsolatban elterjedt vélemény, hogy ezek elvileg nem különböztethetők meg egymástól, egymás tökéletes másolatai. E kérdés elemzésére itt nem vállalkozunk.

A reprodukció pontossága történeti kategória. Mégpedig nemcsak azért, mert maga a jelenség, amelynek ismétlődését vizsgáljuk, időben keletkezik és múlik el, s maga az ismétlődés ténye is egy történetileg kialakult eseményhalmazhoz van kötve, hanem azért is, mert a pontosság mértéke társadalmilag is meghatározott: ismereteink előrehaladása, a gyakorlat fejlődése egyre szigorítja a kritériumait. Korábban pontosnak hitt ismétlődésekről magasabb követelmények fényénél kiderült, hogy nem pontosak — az azonosságokat különbségek váltják fel.

Ezzel párhuzamosan rohamosan nő a vizsgálat alá vont feltételek száma (tudományok differenciálódási folyamata), ugyanakkor az absztrakció fokának növekedésével egyre távolabbi területek között találunk „azonos” vonásokat (a tudományok integrálódási folyamata).

Visszatérve az ismeretelmélet területéről az ontológiába: a valóságban az összes jelenségek szigorúan individuálisak, ugyanakkor számtalan közös vonást tartalmaznak. A közös vonások, tulajdonságok olyan feltételekből származnak, amelyek legalábbis potenciálisan közősek, azaz rendelkeznek azzal a közös tulajdonsággal, hogy belőlük a jelenség-halmaz azonos vonásai származhatnak. Ez semmiképpen sem jelenti e feltételek abszolút azonosságát, hiszen végső soron ezek a feltételek ugyancsak jelenségek, amelyek ugyanúgy nem reprodukálódhatnak pontosan, mint a vizsgált jelenség-halmaz elemei. Jelöljük a vizsgált jelenség-halmazt H_a -val (a halmazba tartozó $A_1, A_2, \dots$ jelenségek közös vonásokat tartalmaznak), azt a potenciálisan „azonos” feltételrendszert pedig, amelyből a H_a elemeinek közös vonásai származnak, F_a -val. A H_a jelenségeinek nyilván van egy másik feltételrendszerük is, amelyből az egyes elemek individuális oldala származik, amely nem jászott közre minden jelenség megvalósulásában, vagy ha közrejátszott is, nem vezetett azonos eredményre. Ezt a halmazt jelöljük $\bar{F}_a$ -val.

Mikor tekinthetjük a H_a halmazt homogénnek? Akkor, ha a jelenségeinek reprodukció-pontossága belül van az adott kor társadalmi gyakorlata által megkövetelt hibatáron. (A homogenitás is történeti kategória!) Abszolút homogenitás nincs; bizonyos vonatkozásban homogén halmazok más vonatkozásban heterogénné válnak, azaz a heterogenitás abszolút, a homogenitás csak relatív lehet.

Eredeti kérdésünkre visszatérve: mikor mondhatjuk azt, hogy egy jelenség és okai-feltételei között egy-egyértelmű összefüggés van? Akkor, ha az F_a feltételrendszert ismételve (mégpedig a pontosság fenti értelmében „pontosan” ismételve!) a belőle származó $A_1, A_2, \dots$ jelenségek homogén halmazt alkotnak. Ha az eredmény heterogén halmaz, a jelenségek és feltételeik közötti viszony egy-sokértelmű lesz. (Az $\bar{F}_a$ halmazt nyilván nem lehet ismételni.) A tapasztalat azt bizonyítja, hogy egyrészt minél több feltételt veszünk be egy adott jelenségtípuson belül az F_a rendszerbe, annál tökéletesebb a belőle fakadó jelenségek reprodukciója (vagy másként: a pontosság növelése a gyakorlatban mind több és bonyolultabb feltétel figyelembevétele esetén lehetséges); másrészt „minél bonyolultabb és magasabbrendűen szervezett egy mozgásforma, annál stabilabbak és kötöttebbek létfeltételei”,⁴ azaz a biológiában és társadalomban kisebb az ismétlődések pontossága és valószínűsége, mert az ilyen bonyolult feltételrendszerek kielégítő pontos ismétlésére vajmi kevés kilátás van. Következésképpen minél alacsonyabb mozgásformákban és minél precízebben és pontosabban reprodukáljuk az F_a halmazt (beleértve természetesen azt is, hogy minél többet tartalmaz az összes feltételekből), annál valószínűbb és pontosabb a H_a homogenitása. Az F_a rendszer azonban még az egyszerűbb mozgásformák esetén sem determinálja abszolút egyértelműen a jelenséget. Magasabb mozgásformák esetén ez még nyilvánvalóbbá válik. A kiindulásul elfogadott teljes determinációhoz ugyanis a jelenség feltételeinek bármely részhalmaza kevés. Egyetlen megoldás, hogy az abszolút egy-egyértelmű determinációt a teljes $(F_a \cup \bar{F}_a)$ feltételrendszerhez kössük. Az így keletkezett halmaz extenzíve és intenzíve egyaránt végtelen, a maga totalitásában az ismeretelmélet számára megragadhatatlan; azt az állításunkat tehát hogy, a jelenségeket különböző rendű és rangú feltételeik egyértelműen determinálják, soha sem lehet verifikálni.

Valószínű, hogy Szabó András emiatt tartja a XX. században hihetetlennek, „hogy végtelen számú determináns egy és csak egy jelenséget eredményezhet”. Pedig ez az állítás csak lételméleti extrapolációja annak a gyakorlat által sokszorosan igazolt, s már fentebb említett ténynek, hogy a figyelembe vett determinánsok számának növelésével a jelenség meghatározottságának „pontossága” növekszik. Ez utóbbi folyamat a szaktudományokban annyira közismert, hogy nem érthető, miért „nincs semmiféle tudományos

⁴ Sz.T. Meljuhin: *A szervezeten természet fejlődési dialektikája*. Gondolat. 1963. 39. o.

alapunk arra, hogy... abszolút egyértelmű ontológiai meghatározottságot tételezzünk fel"? Azt ugyanis Szabó András is elismeri, „hogy a jelenség 'így bekövetkezése' szükségszerű következménye volt a maga okainak és feltételeinek". Ezek a konkrét okok és feltételek csak véges számban léteznek? Ezt a szerző nem gondolhatja komolyan, hiszen akkor honnan származnék a jelenség „így bekövetkezésének” kimeríthetetlenisége, végtelenül sok oldala, tulajdonságainak gazdagsága? Ha viszont az „így bekövetkezést” szükségszerűen létrehozó okok és feltételek végtelen számban vannak, akkor mi a különbség ez és a „végtelenül összetett és végtelenül sok hatásnak kitett szituáció” között (melyeket nem lehet „önkéntesen azonosítani”) ? E kérdésekre nem kapunk egyértelmű választ. A szövegösszefüggésből azonban az derül ki, hogy a „végtelenül összetett szituáció” a jelenség előzményeinek egy időben korábbi állapotát, a „konkrét okok és feltételek” pedig egy későbbi, a jelenséget közvetlenül megelőző állapotát jelentik, s a két állapot között nincs egy-egyértelmű kapcsolat. Így megint csak az idő kérdéséhez jutottunk.

2. Az idő szerepe a determinációban

A problémát eddig statikumában vizsgáltuk. Nem vettük ugyanis figyelembe sem az F_a , sem az $\bar{F}_a \cup \bar{F}_a$ (a továbbiakban F_A) rendszer időbeliségét, változását. Miért nem reprodukálható tulajdonképpen az F_a ?

Az F_a feltételrendszer egy sor $f_1, f_2, \dots$ feltételtől áll, amelyek végső soron maguk is jelenségek. Az F_a pontos ismétlődéséhez az lenne szükséges, hogy az $f_1, f_2, \dots$ jelenségek vagy térben, vagy időben változatlanok legyenek aszerint, hogy térbeli v. időbeli ismétlődésről van-e szó. Az első esetben az adott térrésznek legalább e feltételek szempontjából abszolút homogénnek kellene lennie, a második esetben e feltételek változását kellene kizárnunk. Az első eset cáfolata teljes indukcióval elvégezhető; hiszen visszalépve a feltételek feltételeinek szintjére, majd így tovább, az derülne ki, hogy a világmindenség egésze homogén, ami ellentmond a legелеmibb tényeknek. A második eset önmagában szintén első látásra cáfolhatónak látszik. Egész eddigi ismeretanyagunk arra utal, hogy a mozgás az anyag egyetemes tulajdonsága, létezési módja.

Az $f_1, f_2, \dots$ feltételek (jelenségek) időbeli változásából azonban nemcsak az következik, hogy az F_a pontos reprodukciója lehetetlen, hanem az is, hogy F_a szerinti együttlévük csak pillanatnyi lehet. Ahhoz ugyanis, hogy az F_a -ban összefoglalt feltételek teljes pontossággal, tartósan együttmaradjanak, a mozgás tényének elismerése esetén az lenne szükséges, hogy az egyes feltételek változásának iránya, intenzitása tökéletesen egybeesnék. Ez viszonylag nagyon kevés esetben valósul meg, ha ugyan egyáltalában megvalósul (az ilyen tökéletes egybeesések kimutatása gyakorlatilag ugyancsak lehetetlen). Mindenesetre, ha F_a kevés feltételt tartalmaz — s erre az esetre elvileg elfogadhatónak tartjuk a feltételek tartós együttlévénél lehetőségét —, ez semmiesetre sem állhat fenn a teljes F_A rendszerre. Ez ugyanis mindkét értelemben végtelen halmaz, amely a legkülönbözőbb formában változó feltételeket tartalmaz. Márpedig a teljes determinációt ehhez kötöttük, s ebből következik, hogy a feltételek e végtelen halmaza csak a megvalósulás pillanatában határozza meg egy-egyértelműen a jelenséget. Amikor tehát azt mondjuk, hogy egy jelenség — okaiból és feltételeiből adódóan — csak úgy mehetett végbe, ahogy végbement, itt csak és kizárólag olyan okokra és feltételekre gondolhatunk, amelyek a jelenség levése pillanatában aktuálisan léteznek. Ha ettől az időponttól akár pozitív, akár negatív időirányban eltávolodunk, az F_A rendszer feltétlenül megváltozik. Valójában ez azt jelenti, hogy a megvalósulás pillanata előtti t idővel aktuálisan létező F_{At} feltételrendszerben az F_A (és így az A jelenség is) csak potenciálisan létezik. Az pedig már egyáltalában nem következik az eddiekből, hogy az F_{At} és F_A között is egy-egyértelmű összefüggés van. Sőt, mivel az F_A olyan végtelen jelenséghalmaz, amely egy sor individuális feltételt tartalmaz (olyan jelenségeket tehát, amelyek a H_a halmaz szempontjából sem nem tartósak, sem nem ismétlődőek), ezért ezen feltételek időbeli változása a t idő alatt perturbálólag hat, azaz az F_{At} és az F_A között nincs egyértelmű összefüggés. Az F_A halmaz tartalmaz egy sor olyan feltételt, amely a t idővel korábbi halmazban még nem szerepelt, mivel e feltételek éppen e t időintervallumban alakultak ki, másrészt hiányzik belőle egy sor olyan jelenség, amely az F_{At} -ben ugyan szerepelt még, de közben megszűnt, alapvetően megváltozott. E változások elemzésére még visszatérünk.

A Szabó András-féle terminológiával élve tehát azt mondhatjuk, hogy a „szituációból” valóban nem következnek egyértelműen a „jelenség így-bekövetkezését” szükségképpen meghatározó konkrét okok és feltételek”, így maga a jelenség sem. Az egy-sokértelműség F_{At} és A között nemcsak a Szabó-féle, hanem a Földesi-féle értelemben is fennáll. Az egy-sokértelműség tehát — ellentétben Földesi véleményével — ontológiai realitás.

A predeterminizmus éppen abban téved, hogy a jelen dolgait és eseményeit egy múlt állapotból szigorúan egyértelműen levezethetőnek hiszi. S itt nemcsak az a döntő, hogy a régmúltra hivatkozik — mint Földesi állítja —, hanem az, hogy egyáltalában a múlt egy állapotából egy-egyértelműen a jelen, vagy a jelen állapotából a jövőre következtet.

Akkor, amikor elvetjük a predeterminizmus álláspontját, egyáltalában nem azt tagadjuk, hogy a múlt potenciálisan tartalmazza a jelent és a jövőt. Csak az egy-egyértelműséget nem ismerjük el.

Vizsgáljuk meg részletesebben, mi a viszony egy jelenség múltja és jelene között? Mint láttuk, az A jelenség feltételrendszere két részre bontható: egy olyan F_a részre amely elsősorban az általános, ismétlődő, tartós feltételeket tartalmazza, s egy olyan F_a részre, amelybe a többi, individuális feltétel tartozik. (Ez utóbbiak azok, melyeknek változása a legszembetűnőbb. Ezek 1. vagy nincsenek összefüggésben közvetlenül az alapfolyamattal, tehát csak áttételesen hatnak, 2. vagy olyan, gyorsan változó külső körülmények, amelyek csak a megvalósulás pillanatában csapódtak a jelenség feltételrendszeréhez, 3. vagy csak nagyon kevésbé befolyásolják a jelenség létrejöttét, tehát hatásuk mellékes.)

Amennyiben az F_a rendszerhez tartozó feltételek elég stabilak ahhoz, hogy a vizsgált t idő alatti változások jelentéktelen, akkor az időirtervallum eleji állapotból kielégítő „pontossággal” lehet következtetni az A jelenségre. (A „pontosság” itt a gyakorlat által megkövetelt pontosságot jelenti.) A szaktudományok ilyen esetben beszélnek egy-egyértelmű meghatározottságról.

Nem véletlen, hogy a predeterminizmus a mechanikus szemlélethez kötődött. A mechanika tudománya elsősorban olyan jelenségek vizsgálatából fejlődött ki, mint a bolygók mozgása a Naprendszerben, a földi gravitáció hatása stb. Ezek mind olyanok, amelyeknek F_a feltételrendszere a legstabilabbak, legkötöttebbek közé tartozik; e feltételek észrevehető változásához (abban az időben!) egy emberöltő nagyon kevésnek bizonyult (a napfogatokozások „pontos” idejét pl. akár évszázadokra előre ki lehetett számítani). Nem véletlen tehát, hogy itt a determinációból büntetlenül ki lehetett hagyni az időt. Ha azonban az égi folyamatokról a földiekre fordítjuk figyelmünket, egy-kettőre kiütköznek a predeterminizmus hiányosságai. Különösen a magasabbrendű mozgásformákban egy-egy jelenség feltételrendszere gyorsan változik, tehát mind rövidebb lesz az az időintervallum, amelynek kezdete és vége között egy-egyértelmű összefüggés állapítható meg. Ha ezen az időközön túlmegyünk, akkor az egy-egyértelműséget fokozatosan egy-sokértelműség váltja fel. Az F_a rendszer mind jobban eltér az F_a -tól, az előbbiből már nem következik kielégítő „pontossággal” az A esemény, a „pontos” determináció helyett valószínűségek következnek, amelyeken belül az A részaránya állandóan csökken.

Nézzük az elmondottakat egy példán, amelyet már Szabó András is használt. A kockadobás a klasszikus esete a valószínűségszámításnak: homogén és geometriailag szabályos kocka homogén és izotrop gravitációs térben $1/6$ valószínűséggel esik bármely oldalára. A feldobás előtt tehát az esemény (a kocka pl. a 6-os oldalára esik) kimenetelére csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. Vegyük felme a kockadobás folyamatát, pl. másodpercenként 1000 képet készítő felvevőgéppel. A filmet tanulmányozva azt találjuk, hogy a jelenség levetését (a kocka ráfékszik az asztalra 6-os oldalával felfelé) $1/1000$ mp-cel megelőző állapotból a jelenség „pontosan”, „egy-egyértelműen” következik. Sőt jó néhány felvételt mehetünk visszafelé, ez az egyértelműség még mindig fennáll. A t idő növelésével azonban egyre nagyobb bizonytalanság lép fel: előbb a 6-oson kívül még egy, majd több oldal is számításba jöhet; a feldobás pillanatában fennálló állapotból általában már $1/6$ -nál nagyobb valószínűséggel nem következik a végállapot. (Hiszen egyetlen légfuvallat is megváltoztathatja az eredményt!) Ennyi idő alatt a pontosságot már valószínűség váltja fel.

Egy másik példa: egy közlekedési baleset előidézésében igen sok feltétel vehet részt. Általában az aktus időpontjától visszafelé haladva néhány tized másodperc elegendő ahhoz, hogy a biztos bekövetkezés még elkerülhető legyen. Tehát ebben az esetben is mindössze a másodperc tört részéig tart az a t időtartam, amelyen belül a baleset már „egy-egyértelműen” determinált. Ezekben az esetekben a t növelésével a feltételek viszonylag gyorsan az F_a -ból az F_a -ba csoportosulnak át. Azok a tényezők, amelyek kicsiny időközön véve alapul még a jelenség „általános”, „ismétlődő” feltételei közé tartoznak, hosszabb idő alatt individuálisakká válnak. A szocialista forradalom esetében pl. vannak olyan általános objektív és szubjektív feltételek, amelyeknek megléte minden ország forradalmának sikeres végigviteléhez elengedhetetlenek. Ezek a feltételek azonban csak a forradalom előtt bizonyos idővel érlelődnek meg. Időben visszamenve az

egyes országok fejlődésében egy egész sor individuális tényezőt, nemzeti sajátosságot találunk, amelyekből az előbb említett közös feltételek csak történelmileg alakulnak ki. (Természetesen emellett magának a forradalomnak is megvannak a nemzeti sajátosságai.) A *t* időtartam itt nem másodpercekkel, hanem hónapokkal, évekkel mérhető. A forradalmat a maga nemében determináló tényezők tehát szintén csak a forradalom időpontjában vannak együtt. Nagyon helyesen emeli ki ezt a „determinálódási” folyamatot a biológia szintjén Törő—Ács—Csaba *A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái* című, Szabó András által is idézett könyve. A „lehetőségek szűkülésének folyamata” azons a fent vázolt folyamattal. Azt azonban Szabó nem veszi észre, hogy a *lehetőségek szűkülése nem jár együtt a determinánsok számának csökkenésével vagy végessé válásával*, s az az utolsó stádium, amikor már csak egy lehetőség marad a további változásra, így is előbb-utóbb bekövetkezik. Sőt azt látjuk, hogy egy *A* jelenségnek az *F_A*-ben valósan létező összes determinánsaihoz — közeledve az *A* megvalósulása pillanatához — újabb és újabb determinánsok csatlakoznak. (Elég arra utalnunk, hogy a magenergiák felszabadításáért folyó harc „sikeréhez” mennyivel járult hozzá a II. világháború, később pedig a hidegháborús feszültség mint determináns.)

Összefoglalva az eddigieket: *a jelenségek teljes (tehát pontos) meghatározottságáról csak a megvalósulás pillanatában beszélhetünk. Amennyiben a jelenből a múlt felé távolodunk, az akkor meglevő összes (tehát végtelen sok) előzmény, ok, feltétel sem determinálja már egyértelműen és pontosan az adott jelenséget.* Azt azonban nem mondhatjuk, hogy semmilyen meghatározottság nincs: a determinációnak egy lazább, egy-sokértelmű formája áll fenn, amelyet, megkülönböztetésül az előbbi fogalomtól, *valószínűségi v. sztochasztikus meghatározottnak* nevezünk.

Véleményem szerint a determináció körül folyó vita jelentős részben e kétféle meghatározottság összehasonlása alapján, Földesi az előbbi, Szabó András az utóbbit nevezi „determinációnak”, s mindkét szerző a maga felfogását akarja a másik félre oktrojálni, ezáltal annak gondolatmenete nyilvánvalóan logikai ellentmondásokhoz vezet. A sztochasztikus determinációt a jelenség levésének idejére alkalmazva nem érthető, miért mégis úgy következett be a jelenség, ahogyan bekövetkezett; így becsempészhető az indeterminizmus. Ha pedig a teljes determinációt egy korábbi múlt és a jelen viszonyára alkalmazzuk, ebből csak predeterminizmus következhet.

3. A szükségszerűség és véletlen elkülönülése

A determinizmus vitájában jelentős szerep jut a szükségszerűség és véletlen fogalmának. Ez az összefonódás nem véletlen: a szükségszerű a szerzők többségénél a meghatározottsággal, a véletlen valamiféle indeterminizmussal kapcsolatos. Maga Földesi pl. az „egyértelmű meghatározottságot” „absztrakt szükségszerűségnek” is nevezi, a konkrét szükségszerűséget pedig — Molnár Erikhez hasonlóan — a törvényszerűvel azonosítja. (Ugyanakkor Szabó Andrást az objektív egy-sokértelműség elismerése miatt indeterminizmussal vádolja.)

A fenti megfogalmazást nem tartom a legszerencsésebbnek. Az egyes jelenségeknek a megvalósulásuk pillanatában való egyértelmű determinációja ugyanis valóban egyetemes, de a „szükségszerű” fogalmát a filozófiai irodalom általában nem e viszony megjelölésére használja. Igaz, ez pusztán terminológiai kérdés, de zavart okozhat. *Szükségszerűnek a jelenségek előzményeikkel való kapcsolatát szoktuk nevezni, tehát eleve feltételezünk bizonyos t időtartamot.* (Valamilyen jelenségcsoportból töle időben elkülönülő más jelenség v. jelenségcsoport szükségszerűen következik...) ⁵

A szükségszerű kapcsolat megállapításához — ebben egyetértek Földesivel — a determinánsokat kell differenciálni. Az irodalomban ezeket általában oly módon szokás felosztani, hogy vannak lényeges, a jelenség létrejöttéhez elengedhetetlen determinánsok, s vannak olyanok, amelyek nem lényegesek, a jelenséget ugyan befolyásolják, de lényegét nem változtathatják meg. *Hiba azonban, ha e kétféle feltételt mereven különválasztom, s a jelenség vonatkozásában változhatatlanul adottnak tekintem őket.* Ugyanis éppen az előzőekben mutattunk rá, hogy egy jelenség létrejöttének a szükséges feltételei az előzményeiből általában fokozatosan, időben alakulnak ki. *Az elég távoli múlt egy-egy állapotából egy jelenlegi jelenség mindenképpen csak véletlenül következik be.* Időben közeledve a jelenhez, kialakulásának szükséges feltételei — egyenként és fokozatosan, esetleg kisebb minőségi ugrásokkal — létrejönnek. Fokozatosan kialakul az *F_a* feltétel-

⁵ Itt nem térünk ki a szükségszerű struktúrákra, a jelenségeknek más jelenségekkel való szükségszerű térbeli kapcsolatára.

rendszer, amelyből a jelenség már szükségszerűen következik. E rendszerhez ezenkívül egy sor véletlen feltétel ($\bar{F}_A$) csapódik a megvalósulás pillanatáig, amíg létrejön a teljes F_A . Így lehet a jelenség a szükségszerű és véletlen egysége, így lehet valami egy vonatkozásban szükségszerű, más vonatkozásban véletlen, egy meghatározott időpontban.⁶

A sztochasztikus determináció tehát azt jelenti, hogy egy jelenség létrejöttét t idővel megelőző állapot bizonyos vonásaiból (szükséges feltételek) szükségszerűen következnek a vizsgált jelenség bizonyos oldalai (minél lényegesebbek ezek az oldalak, annál „erősebb” a meghatározottság), a korábbi állapot többi vonásaiból azonban a jelenség egyéb oldalai nem vezethetők le, ez utóbbiak feltételei csak később alakulnak ki. Ezért tekinthető a determinációnak ez a formája részlegesnek, nem teljesnek.

A kétféle determináció közül az első — mint Földesi is rámutat — világnézeti jelentőségű, s a gyakorlati életben való hasznosításához a „zárójeleket fel kell bontani”. Ez a felbontás voltaképpen a sztochasztikus determinációra való áttérést jelenti. A megismerés számára ugyanis a teljes meghatározottság két okból is megragadhatatlan. Egyrészt az F_A -ba tartozó végtelen sok feltétel miatt, másrészt az időbeli korlátok miatt. A gyakorlat számára ugyanis nem az a lényeges, hogy egy jelenség (megvalósulása pillanatában) milyen tényezők hatására születik — bár sokszor ez is érdekes lehet —, hanem az, hogy időben korábbi előzményekből milyen jelenségekre lehet következtetni; s a korábbi feltételek rendszeréből is kiragad véges számú feltételt (F_{at}). Hogy ismereteink mennyire hűen tükrözik a valóságot, elsősorban azon múlik, hogy milyen viszony áll fenn a F_{at} és F_{at} között. F_{at} az A jelenségnek azokat a szükséges feltételeit tartalmazza, amelyek t idővel megelőzően már objektíve léteztek. Az eddigiekben nem zártuk ki azt sem, hogy az F_{at} maga is végelen halmaz. (A tapasztalat azt mutatja, hogy azonos t időtartamot alapul véve az A jelenség reprodukció-pontosságának növelésével az F_{at} -be tartozó feltételek száma nő. A kérdést szándékosan hagyjuk nyitva: hiszen bizonyítható eldöntésére sohasem lesz mód, további okfejtésünket azonban ez nem zavarja.)

A megismerő ember az F_{at} rendszerbe azokat a feltételeket fogja bevenni, amelyek 1. a megismerés adott színvonalán egyáltalában hozzáférhetők számára (mérőműszerek fejlettsége, a rendelkezésre álló fogalmi eszközök, matematikai eljárások stb.) 2. az adott kor társadalmi gyakorlata alapján lényegesebbnek tűnnek (egyáltalában nem biztos, hogy ezek objektíve is a legalapvetőbb feltételek). A figyelembe vehető determinánsok száma mindenképpen véges, általában tehát $F_{at} < F_{at}$. Azaz ismeretünk általában egy adott pontossági színvonalon is nagyobb bizonytalanságot tartalmaznak a jövőre vonatkozóan, mint amekkora az objektíve létező F_{at} -ból következnek. Amennyiben ismereteinkkel F_{at} -t kimerítettük — azaz minden benne szereplő szükséges feltételt kielégítő pontossággal figyelembe vettünk (ez nyilván csak véges F_{at} esetén lehetséges) —, akkor F_{at} és F_{at} egybeeshet; ez esetben az A jelenség megvalósulásának általunk feltételezett, valamint objektív valószínűsége egybeesik. Ez a helyzet a kockadobásnál: a feldobáskor meglevő feltételek (homogén izotrop gravitációs tér, szabályos geometriai forma, homogén tömegeloszlás) ismertek, ennek alapján a 6-os oldalra esés valószínűsége ismereteink szerint is objektíve is $1/6$. Más esetben a szükséges feltételeknek csak egy része ismert. A rákbetegség determinánsainak már egy sorát ismerjük, de még messze állunk attól, hogy egy megbetegedés első fázisában biztos valószínűséggel következtethessünk a betegség kimenetelére. (Egyelőre csak a kimenetek statisztikáira tudunk támaszkodni, de a belőlük adódó valószínűségnek a determinánsokkal való objektív összefüggése nagyrészt ismeretlen.) Az ilyen megismerésben meglevő bizonytalanságnak objektív alapja van. Amennyiben ugyanis az F_{at} rendszerből elhagyom a szükséges feltételek egy részét, a visszamaradó feltételek már objektíve is kevésbé determinálják az A jelenséget, mint a teljes F_{at} .

⁶ Abban igazat kell adnunk Szabó Andrásnak, hogy a szükségszerű és a véletlen nemcsak különböző vonatkozásokban áll fenn, hanem azonos vonatkozásban is. Egy változó feltétel ugyanis először mint véletlen determináns jelenik meg, majd, közeledve a jelenség levése pillanatához, egyre szükségszerűbbé válik. Egy példán szemlélítve: Valaki tüdőgyulladásban meghal, azaz a halál legfőbb determinánsa (természetesen egy sor egyéb tényező mellett) a tüdőgyulladás volt. Amikor azonban megbetegedett, ebből még egyáltalán nem következett, hogy meg is hal; a betegség lehetséges kimenetelei közül ez csupán az egyik, s még csak nem is a legvalószínűbb eset. Ahogy végigkísérjük a betegség kifejlődését, fokozatos súlyosbodását, majd tragikussá válását, e lehetséges eset valószínűsége egyre növekszik, amíg a halál pillanatában a teljes bizonyosságot el nem éri. Itt a tüdőgyulladás és következménye, a halál, két dolognak nyilván egy és ugyanazon vonatkozású kapcsolata. Mégis ez a kapcsolat szükségszerű is és véletlen is, igaz, nem egyidejűleg.

A megismerés során az ember szükségszerűen arra kényszerül, hogy az A jelenségnek elsősorban azokat az oldalait emelje ki, amely az adott esetben *számára* lényegesek. A konkrét A jelenségből (kiemelve a reprodukció során ismétlődő objektíve általános vonásokat) egy absztrakt $'A$ jelenséget farag, azaz elhagyja a neki lényegtelennek tűnő oldalait. Az ily módon leegyszerűsített $'A$ jelenség és a t idővel korábbi megismert feltételei ($'F_{qt}$) közötti viszony ugyancsak egy elvont kapcsolat lesz, amely többé-kevésbé eltér a ténylegestől. E viszony egyaránt lehet abszolút egy-egyértelmű (tehát abszolút szükségszerű) vagy abszolút egy-sokrételmű (tehát abszolút véletlen). A már többször említett kockadobásnál a valamilyen oldalra való *leesés* abszolút szükségszerű, egy meghatározott *oldalra esés* ehhez viszonyítva abszolút véletlen. Abszolút szükségszerűségről és abszolút véletlenről, amennyiben az abszolút kizárólagos jelöl, csak ismeretelméleti vonatkozásban, idealizált rendszerekben beszélhetünk (de itt sem azonos vonatkozásban!).⁷

Az elmondottakhoz még egy kiegészítés kívánczik. A teljes determináció a megvalósulás pillanatában valamennyi determinánsához (F_A) kötött. Ha e rendszert megcsonkítjuk — tehát pl. csak F_a determináló hatását tekintjük —, az F_a -ból az A jelenség szükségszerűen, de nem abszolút pontosan következik. Az F_a rendszer ugyanis nem befolyásolja a megvalósuló A alapvető minőségét, de igenis befolyásolja pontos kimenetelet. („A szükségszerűség a véletleneken keresztül tör utat magának”). *Véges számú feltételt kiragadva tehát a megvalósulás pillanatában is csak sztochasztikus determinációhoz jutunk.*

4. A determináció és törvényszerűség

A törvényszerűség (törvény) fogalmát eddig szándékosan nem kapcsoltuk be vizsgálódásaink körébe. A jelenség és determinánsai közötti viszonyt a „szükségszerűség” és „véletlen” fogalmak használatával jellemeztük. A továbbiakban először tisztázunk kell a „szükségszerű” és „törvényszerű” viszonyát.

Molnár Erik a *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány* c. művében a két fogalmat azonos értelemben használja, s Földesi is idézett művében a véletlennel a törvényszerűt állítja szembe. Véleményem szerint ez a szembeállítás bizonyos értelemben jogos, s a törvényszerű az eddigi elemzésben is csaknem mindenütt alkalmazható lett volna a szükségszerű szinonímájaként. Ennek az egybeesésnek alapja az volt, hogy vizsgálódásainkat mindjárt fejtegetésünk elején a tömegjelenségekre korlátoztuk (az egy-egyértelműség vagy egy-sokrételműség kérdését szinguláris jelenségek vonatkozásában nem áll módunkban eldönteni). A reprodukció teszi ugyanis lehetővé, hogy kiemeljük a jelenségek általános vonásait, feltárjuk minőségüket, s megállapíthassuk: a jelenség általános és individuális jegyek egysége. Ez a kérdés ismeretelméleti oldala. Az eddig elmondottak azonban szerintem átvihetők az egyes jelenségre is. Az ismétlődés ugyanis csak a megismerést teszi könnyűvé számunkra, de az objektív folyamatokat nem befolyásolja. Mindaz tehát, amit az előző pontokban a jelenségek és feltételeik viszonylatában kifejtettünk, az egyes jelenségre is igaz, függetlenül attól, hogy az egy H_a halmaz része-e, vagy csak egyedül, szinguláris jelenség. Ebben az értelemben tehát az A jelenség és determinánsai közötti szükségszerű kapcsolatról egyedi jelenség vonatkozásában is beszélhetünk, holott itt törvényről nem lehet szó; a törvénykapcsolatnak ugyanis egyik jellemzője per definitionem az ismétlődés. A szükségszerű és törvényszerű ez esetben különválnak egymástól.

Az már másik ontológiai kérdés, hogy a világmindenségben egyáltalában léteznek-e szinguláris jelenségek. Ha a világ anyagi egységéből indulunk ki, akkor abszolút egyedi jelenségről (amely tehát más jelenségekkel *semmilyen* közös vonást nem tartalmaz) nem beszélhetünk. Maga az anyagi lét ugyanis minden létezőben közös. A szingularitás

⁷ A vitacikkek egyik ütközőpontja a „vonatkozás” kérdése. E vita sem új; a logikai „azonosság”-elv körül évekkel ezelőtt kitört viharok szintén az egyik központi kérdése volt. Ott nagyjából tisztázódtak a frontok: kiderült, hogy az „azonos vonatkozás” nem jelenthet abszolút azonosságot, hanem csak a „változás azonosságát”, a változáson belüli azonosságot vagy az azonosságon belüli változást. Így az „azonos vonatkozás” és a „különböző vonatkozás” nem két egymásnak kontradiktórikusan ellentmondó viszonylat. A fenti viszonylatban: nyilván nemcsak az a véletlen, ami nem szükségszerű, hiszen maga a szükségszerűség is tartalmaz véletlent; ugyanakkor véletlenek halmaza is lehet szükségszerű. E kérdés részletes elemzése sem cél, a fentiekben — szigorúan ragaszkodva eredeti célkitűzéseinkhez — az idő szerepét akartam kiemelni.

kizártsága azonban *gyakorlatilag* explicite ugyanúgy bizonyíthatatlan, mint a lételeméleti állítások általában. A szükségszerűség és törvényszerűség egybeesése vagy elkülönülése — következőképpen — ugyanilyen típusú kérdés.

Ha viszont a törvényszerűt (a strukturális törvényektől itt eltekintünk) azonosítom a fenti értelemben vett szükségszerűvel, akkor az elmondottakból azonnal következik: 1. a törvények történetisége, 2. tendencia jellege, 3. a „pontos” (dinamikus, oki, determinisztikus stb.) és a valószínűségi törvények valamiféle viszonya. Röviden vegyük sorra e pontokat.

Egy jelenség adott oldalainak a szükséges determinánsaival való objektív kapcsolata történeti, mivel maga a jelenség is történeti. A H_a halmaz ugyanis általában nem végtelen, hanem térben és időben lokalizált. A törvények pedig általában rendszerhez kötöttek. (Azért „általában”, mert a filozófia egyetemes törvényei kivételt képeznek.) Minden konkrét jelenséghalmaz lokalizációja bizonyítható, az univerzum végtelenségéből kifolyólag azonban nyilván több lokalizáció (nem tévedünk, ha azt állítjuk: végtelen sok) lehetséges. Amennyiben a H_a rendszerek keletkeznek és elmúlnak, a hozzájuk tartozó törvényrendszereknek is keletkezniük és elmúlniuk kell. Másrészt minél több feltételnek az adott jelenséghez való törvényszerű kapcsolatát vesszük figyelembe, annál „pontosabban” meghatározott maga a jelenség. Az előzmények tehát csak akkor „lépnek” törvénykapcsolatba következményeikkel, amikor e determinánsok létrejöttek. *Az elég távoli múltba visszamenve a múlt a és jelen között mindennemű törvényszerű összefüggés megszűnik.* (Már csak ezért is hamis a predeterminizmus álláspontja!)

Amennyiben a jelenségnek régebbi előzményeivel való kapcsolatát vizsgáljuk, a sztochasztikus determináltság miatt a közöttük levő törvénykapcsolat csak valószínűségi lehet. Ilyen esetben a törvény tendenciaszerűen érvényesül, nemcsak a H_a -ra, hanem az egyes jelenségre vonatkozóan is. (Egy meghatározott kimenetel — az A — az F_{at} -ből csak korlátozott valószínűséggel következik. Minél „pontosabban” írom körül az A -t, e valószínűség annál kisebb.)

A fentiekből már következik, hogy *szigorúan egy-egyértelmű törvényszerűség a valóságban nem létezik*, mint ahogyan abszolút pontos ismétlődés sincs. Ez ugyanis azt jelentené, hogy bizonyos előzményekből ismétlődés esetén pontosan ugyanazok a jelenségek keletkeznek. Ha azonban a H_a rendszeren belül az elemek individuális oldalát elhagyjuk, s csak az általános jegyekre szorítkozunk, ezeknek F_{at} -vel való kapcsolata, ha a t nem túlságosan nagy, lehet egy-egyértelmű. Az ilyen pontos („dinamikus”, „ok”) törvény nem egy reális, hanem egy idealizált rendszerre vonatkozik. Pontos, egyértelmű összefüggés csak F_A és A között lehetséges, ez a viszony azonban a megismerés számára a már részletezett okok miatt megragadhatatlan.

Léteznek azonban „pontos” törvények a reális rendszerekben is, ha a pontosságot nem abszolút értelemben, hanem relatíve, mint a gyakorlat által megkövetelt „pontosságot” értelmezem. Ebben az esetben azonban, azt hogy egy kiválasztott viszony „pontos”-e vagy „csak” valószínűségi, a pontosság mértéke dönti el, ami társadalomtörténeti kategória: függ a termelőerők fejlettségétől, a tudományok színvonalától stb. (de egy adott időpontban objektíve meghatározott!). A törvények felosztása tehát „pontos” és „valószínűségi” törvényekre mindenképpen viszonylagos, ugyanaz a törvény a vele szemben támasztott követelmények színvonalától függően lehet „pontos” is és valószínűségi is, ha pedig a jelenségek feltételeinek időbeli változását is figyelembe veszem, a két típus a pontosság mértékének rögzítése esetén is átcsaphat egymásba.

A törvények típusainak mélyebb elemzése messze elvezetne az eredeti kérdéstől. Itt csak a törvény és a sztochasztikus determináció viszonyára s e viszony néhány következményére szerettem volna rámutatni.

5. Folytonosság és megszakítottság a sztochasztikus determinációban

Szabó András szerint — s ezzel vádolja Földesit — a jelenségek előzményeikből való egy-egyértelmű következtetésének álláspontja végső soron predeterminizmushoz vezet, mert az „előzmények” — mint jelenségek — ugyanígy következtek saját előzményeikből, és így tovább. A teljes indukciót végigvive nincs lényeges különbség közelmúlt és régmúlt között. Az e váddal szembeni védekezésnek a vitában felmerült módja — véleményem szerint — nem elég meggyőző. Maga az a tény, hogy különbséget teszünk szükséges és nem szükséges feltételek között, önmagában nem érv. A nem szükséges, tehát véletlen feltételek saját előzményeikből (természetesen külsődleges és időleges, mellékes körülményekből) Földesi véleménye szerint mégiscsak egyértelműen következnek, s így a teljes indukció elvégezhető a múltban — ha potenciálisan is, — de pontosan benne foglaltatik a jelen.

Ha a predeterminizmus vádját (a jelenségek egy-egyértelmű meghatározottságát megtartva) e síkon is el akarjuk hátrítani, akkor mindenképpen a jelen és múlt viszonyának tisztázásával kell kezdenünk. A teljes indukció ugyanis csak akkor vihető végig, ha a jelen állapottal a múltat mint állapotot állítom szembe. Ez esetben az A jelenség egy állapot, amely következik feltételrendszerének egy állapotából.

Véleményem szerint, ha a 2. pontban foglalt gondolatmenetet elfogadjuk, ez a probléma nem merül fel. A pontos, teljes determináció itt ugyanis A és F_A között áll fenn; F_A viszont nem jelent az előbbi értelemben vett múltat a jelenhez képest. *A levés pillanata magába sűríti a múltat és jelent: olyan múltbeli folyamat végső fázisa, amely éppen átsap a jelenbe. E végső fázis csak a folyamat egészéből következik, nem pedig valamelyik korábbi állapotából. Az egész folyamat azonban folytonos, nemcsak állapotok sorozata.* (A teljes indukció csak akkor végezhető el, ha a múltnak kiragadom egyik oldalát, a megszakítottaságot.) A mi gondolatmenetünkben, ha F_A -ról egy tényleges, t idővel korábbi múltbeli állapotra (F_{At}) lépünk vissza, közte és A között már nem a teljes, hanem a sztochasztikus determináltság áll fenn, amely már nem egy-egyértelmű. A jelenség feltételrendszerének folytonos változása tehát eleve kizárja, hogy a múlt pontosan tartalmazza a jelent, a predeterminizmus lehetetlen.

A fentiekkel kapcsolatban még egy lehetséges ellenvetéssel kell szembenézni: azzal ugyanis, hogy a „levés” sem állapot, hanem folyamat, tehát nem ragadható meg „pillanat”-ként. Ez némiképp bonyolítja a helyzetet, de a lényegen nem változtat. Ha a levés folyamat, méginkább igaz rá, hogy nem egy korábbi állapotból, hanem egy korábbi folyamatból keletkezett. A bonyolultságot — adott konkrét esetben — az fokozza, hogy a determinánsok a levés folyamata alatt is változnak, így figyelemmel kísérésük még nehezebb. A változó determinánsok és a születő jelenség között kölcsönhatás lép fel, az A visszahat feltételrendszerére. Az elmondottak azonban e folyamat bármely pillanatát kiragadva érvényesek: az A itt a születő jelenség pillanatnyi állapotát, F_A pedig az aktuálisan ható (egy múlt folyamat végső fázisaként jelentkező) feltételeket jelenti. A kétféle determináció tehát nem kizárja, hanem feltételezi egymást. A sztochasztikus determináció elismerése önmagában — s ebben Földesinek van igaza — nem véd meg az indeterminizmustól, mert mindig feltehető a kérdés: az egy-sokértelműen determinált véletlen miért így következett be és miért nem másként? A teljes determinizmus álláspontja pedig, amennyiben nem kötjük időhöz — s ebben viszont Szabó András Györgynek van igaza — feltételenül predeterminizmushoz vezet. A szaktudósok gyakorlati munkájukban — sokszor ösztönösen — érzik e kettősség szükségességét, ezért párhuzamosan kutatják a „pontos” (helytelen terminológiával: „determinisztikus”) és a valószínűségi törvények szféráját. A filozófiai irodalomban azonban, mint a jelen vita is mutatja, a szaktudományok eredményei általánosításának e vonatkozásban még csak a kezdetén tartunk.

6. A sok-egyértelműség

Egész eddigi fejtegetésünk során a determinációt az okok és feltételek oldaláról közelítettük meg. A kérdés tehát úgy merült fel: adott feltételrendszerből következik-e egyértelműen egy A jelenség, vagy emellett A -tól többé-kevésbé eltérő más jelenségek keletkezésére is van lehetőség? Nem vizsgáltuk a kérdés fordítottját: egy A jelenség mindig ugyanabból a feltételrendszerből keletkezik-e?

Ez utóbbi kérdésre, ugyanúgy mint az előbbire, csak a tényleges ismétlődések vizsgálata során adhatunk választ. Ha az A és F_A viszonyát, tehát a jelenség levését tekintjük, közöttük a kapcsolat kölcsönösen egyértelmű, a jelenség tehát nemcsak úgy jöhetett létre, ahogyan létrejött, hanem csak abból jöhetett létre, amiből létrejött.

Ha azonban az időirányt megfordítva egy t idővel korábbi állapotra akarunk az A jelenségből következtetni, a meghatározottság itt is sztochasztikussá válik. Az A -hoz nemcsak az F_{At} feltételrendszer, hanem egy sor — tőle többé-kevésbé különböző — feltételrendszer is tartozik, melyek mindegyikéből keletkezhett az A . Mindaz tehát amit korábban a pozitív időirányra vonatkozólag kifejtettünk, — a negatív időirányra is fennáll: az idő itt is perturbálóan hat, nemcsak a régmúltból nem lehet törvényszerűen a jelen levezetni, hanem fordítva; a jelenből sem lehet törvényszerűen visszakövetkeztetni a régmúlt. Laplace démonjának tehát ebben sincs igaza.

*

Egy vitacikk kerete túlságosan szűk ahhoz, hogy egy ilyen szerteágazó kérdéskört kimerítően feldolgozzon; ez, véleményem szerint csak kollektív munka eredménye lehet.

Harsányi Ernő

Miért olyan, amilyen?

Szabó András György a Magyar Filozófiai Szemle ez évi 1. számában válaszolt¹ az előző számban megjelent írásomra.² E cikkének gondolataihoz szeretnék néhány megjegyzést fűzni. Előljáróban azonban ki szeretnék térni arra, hogy a Szemle olvasói közül többen kifogásolták mindkét cikk hangnemet, a személyeskedő tendenciákat, amelyek — mint írták — feleslegesen megingatták az érvek objektivitásába vetett bizalmat. Úgy gondolom, a bírálóknak igazuk van, s a továbbiakban el kell kerülni azokat a kitérőket, amelyek nem a tárgyra vonatkoznak, hiszen egyáltalán nem az a lényeg, hogy melyikünknek van igaza, hanem az, hogy segítsük egymást egy az eddiginél teljesebb, megalapozottabb, jobban védhető marxista determinizmus-koncepció kidolgozásában.

Abból indulnék ki, hogy a determinizmus problémáira adott válaszokat a vitacikkek után sem érzem minden szempontból kielégítőnek. Egyrészt tudatában vagyok annak, hogy az általam helyesnek tartott variáció további kiegészítésre és finomításra szorul, másrészt a hagyományos álláspont Szabó András által képviselt újabb válfaját továbbra sem tudom elfogadni.

A következőkben arról szeretnék számot adni, miért nem éreztem meggyőzőnek Szabó András érveit, egyben kísérletet tennék az egyértelmű meghatározottság elvének további precizizálására..

1. *Anakronisztikus-e az egyértelmű meghatározottságról folytatott vita?*

Szabó András álláspontomat „a XX. században hihetetlenül hangzó” nézetnek értékeli, s a jelenségek egyértelmű meghatározottsága körüli vitát anakronisztikusnak tartja. Úgy gondolom, hogy ez a véleménye nem eléggé megalapozott, a probléma ugyanis még nagyon hosszú ideig fogja foglalkoztatni a filozófusokat. Mégpedig azért, mert e vita tulajdonképpen annak a napjainkban kibontakozó sokoldalú folyamatnak egy része, amelynek célja, hogy a dialektikus materializmus törvényeit és kategóriáit „tisztába tegye”, feltárja, hogy összhangban állnak-e a valósággal s egymással, nincsenek-e közöttük logikai ellentmondások. A vita tehát nem azért sarjadt ki, mert akadt valaki, aki a mechanikus materializmus nézeteit megpróbálta a XX. században felfrissíteni, hanem azért, mert a fenti vizsgálat során kiderült, hogy a felmerült problémákra a determinizmus törvényei nem adnak teljesen egybehangzó választ. Egyetemi kollégáimmal közös tapasztalatom, hogy az értelmesebb diákok évről évre ismétlődően megakadnak a determinizmus-„hagyományos” dialektikus materialista koncepciójánál, nem érzik teljesen megalapozottnak a kapott válaszokat. De nem tekintették kielégítőnek a vitacikkeinkben körvonalazott megoldásokat sem, sőt újabb kérdőjeleket láttak felmerülni.

A probléma időszerűsége mellett szól, hogy — esetleg eltérő hangsúllyal és terjedelemmel — más szocialista országokban is vita alakult ki körülötte. Talán a „nyomda ördöge” okozta, hogy a Filozófiai Szemlének ugyanabban a számában, amelyben az anakronizmus vádját felvetődött, jelent meg az egyik legismertebb bolgár filozófus, Azari Polikarov *A fizikai kauzalitástörvényhez* c. tanulmánya, amely szintén az egyértelmű meghatározottság mellett tör lándzsát:

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

a) *Szükségsszerű, egyértelmű összefüggés áll fenn a világmindenség állapotai között.* (Kiemelés — F.T.)

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

Ennek a két kijelentésnek más-más a jellege, és ezért más és más a sorsuk is. Az első közülük véleményünk szerint a *determinizmus legáltalánosabb megfogalmazása*, amely a komplikáltabb törvényszerűségek esetében is megőrzi jelentőségét. Ennek a tagadása a determinizmus egyenes feladását jelenti. . . Ebből adódik, hogy hamis a laplace-i determinizmus differenciálatlan kritikája, amelynek esetében annak specifikus-mechanikus tartalmával együtt annak általános megfogalmazását is elutasítják. Ez annyit jelent,

¹ Szabó András: *Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus-koncepciót?* Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. sz.

² Földesi Tamás: *Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében.* Magyar Filozófiai Szemle 1966/6. sz.

hogy a gyermeket is kiöntjük a fürdővízzel, és bizonyos körülmények között kaput nyitunk az idealista spekulációk számára.” (110. o.)

Hasonlóképpen a téma időszerűségét — s egyben azt is, hogy a magyar szocialista jogtudományban szintén útát tört magának az az irányzat, amely a jelenségek egyértelmű meghatározottságának elvét vallja — bizonyítják e tudományterület publikációi is. (Lásd pl. Eörsi Gyula *A jogi felelősség alapproblémái* c. könyvét, az egyetemi kriminológiai jegyzetet stb.) Ez annál is figyelemre méltóbb, mivel az egyértelmű meghatározottság elve éppen a jogtudományban, különösen a büntetőjogban okoz problémákat, hiszen — látszólag — könnyebb a büntetőjogi felelősséget arra alapozni, hogy a bűnös — az összes körülményeket figyelembe véve — cselekedhetett volna másként is, mint arra, hogy magatartása teljesen meghatározott volt.

2. Az egyértelmű meghatározottság és a végtelen

Úgy gondolom, hogy nézeteink a heves vita ellenére abban a két alapvető tételben meggyegyeznek, hogy a jelenségek determinánsaik által szükségszerűen meghatározottak, továbbá, hogy a determinánsok számossága végtelen. Az eltérés a konklúzióinkban van. Szabó András szerint e két alaptételből csakis a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottsága következhet, vagyis fenáll annak a lehetősége, hogy, legalábbis bizonyos határok között, a jelenségek másképpen is létrejöhessenek, mint ahogyan létrejöttek — szerintem pedig a jelenségek egyértelműen meghatározottak, és ez kizárja annak a lehetőségét, hogy valami másként is létrejöhessen, mint ahogyan létre jött.

Hogyan lehet azonos premisszákból homlokegyenest ellenkező következtetésekre jutni? Pl. úgy, hogy a premisszákból szereplő fogalmakat nem egyformán interpretáljuk. Az egyik ilyen fogalom, amelynek szerepét — úgy tűnik — kétféleképpen interpretáljuk, a végtelenség. Szabó András szerint a jelenségek másként bekövetkezését éppen a determinánsok végtelen volta teszi lehetővé, mégpedig azzal, hogy egy adott szituációhoz vagy folyamathoz mindig hozzájárulhatnak olyanok, amelyek ugyan determinálnak, de más irányt szabnak az események menetének.

Álláspontját az akarat meghatározottságával illusztrálva a következőket írja: „A meghatározottság egy-sokértelműsége ebben a vonatkozásban csak azt jelenti, hogy nem volt *abszolút egyértelműen determinált*, melyek lesznek pl. az akaratot befolyásoló számtalan (a bekövetkező döntéshez képest jórészt esetleges) tényező közül azok, melyek végső soron meghatározzák a döntést. Ugyanis mindig feltételezhető, hogy egy hirtelen fellépő hatás többé vagy kevésbé más irányt adott volna az elhatározásnak.” (166. o.)

Szabó András szerint saját interpretációm alapján tagadnom „*kellene minden olyan hatás fellépésének lehetőségét, amely más irányt szabhatott volna a döntésnek*.” Az akarat *abszolút egyértelmű meghatározottsága* ugyanis ...csak azt jelentheti, hogy minden olyan esetleges hatás, amely a bekövetkezettől eltérő irányt szabhatott volna a döntésnek, (167. o.)

Nézetem szerint ez a fejtegetés alapvetően téves, mert nem a végtelen számosságú, hanem a csak meghatározott, korlátozott számú determinánst elismerő koncepcióval vitatkozik. Egy ilyen felfogással szemben — amely csak meghatározott számú tényezőzt (ezek együttesét Szabó a szituáció kifejezéssel illeti) vesz fel, és ezekből vezeti le az egyértelmű eredményt, valóban felhozható, hogy mi történik „egy hirtelen fellépő hatás” esetén, amelynek lehetősége természetesen nem zárható ki. Egy olyan koncepcióval szemben azonban, amely eleve abból indul ki, hogy a jelenségek determinálódása *végtelen* sok tényező által meghatározott folyamat, Szabó érvelése már nem állja meg a helyét. Nyilvánvaló, hogy ha a végtelen kifejezést komolyan, szó szerint vesszük, akkor ez azt jelenti, hogy minden „hirtelen fellépő hatás” is a végtelenen belül „foglal helyet”. Következésképpen egy ilyen hatásra való hivatkozás teljesen célját tévesztett azzal a felfogással szemben, amely „csak” az állítja, hogy minden jelenség minden mozzanatát végtelen számosságú tényező determinálja. (Ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy extenzív vagy intenzív végtelenről van-e szó.)

Szabó András emellett alaptalanul összekapcsolja a determinánsok végtelen számosságát és a jelenségek „másként bekövetkezhetőségét”. Vizsgáljuk meg ebből a szempontból egy kissé behatódóan „a hirtelen fellépő hatás” eredetét és szerepét, amely — mint láttuk — fontos érv a Szabó-féle koncepcióban. Honnan jön ez a „hirtelen fellépő esetleges” hatás? Nyilvánvaló, hogy nem úgy jelenik meg a színen, mint Lohengrin hattúja, amelyről senki sem tudja, hogy honnan jött és miért éppen akkor, hanem maga is egy determinálódási folyamat terméke, létrejötté tehát éppúgy végtelen reális determináns által meghatározott, mint minden más jelenség. Következésképpen, ha Szabó András elismeri a végtelen világ összes jelenségeinek általános determináltságát, akkor a

jelenségek — legalábbis részleges — másként bekövetkezhetőségét nem tulajdoníthatja olyan tényezőnek, amelyeknek megjelenése maga is determinált. Ezért látok én „hiátust”, burkolt indeterminizmust minden olyan álláspontban, amely formálisan elismeri ugyan a jelenségek általános determináltságát, de a „másként bekövetkezhetőség” megindoklása érdekében mégis olyan „hirtelen fellépő esetleges hatásokra” hivatkozik, amelyek valahogy kívül esnek az általános determináción, s tetszésük szerint jelennek meg vagy maradnak el.

Ez a koncepció tulajdonképpen burkoltan két csoportra osztja a determinánsokat. Az egyikbe tartozóknak az lenne a funkciójuk, hogy a jelenséget olyanná tegyék, amilyené lesznek, a másikba tartozóknak meg az, hogy hatásukra a jelenségek mégis másminnyé váljanak. Nyilvánvaló, hogy a determinánsok ilyen csoportosítása elméletileg tarthatatlan. Abból ered, hogy figyelmen kívül hagyja: a determinizmusnak ezen a legabsztraktabb fokán a jelenségeket megkülönböztető egyetlen kritérium csak az lehet, hogy determinánsok-e vagy sem, és teljesen mellékes, hogy ezt a funkciót egyszer vagy többször, lényeges vagy lényegtelen elemként végzik-e el. A jelenségek determinálódásának folyamatát tényleges totalításában vizsgálva a determinánsoknak egyetlen alapvető — s közös — funkciójuk van, az, hogy olyanná teszik a jelenségeket, amilyenek.

A jelenségek végtelen számosságú tényező által bekövetkező determinációja tehát semmiképpen sem teszi őket ontológiaiilag egy-sokértelmtűvé, semmiképpen sem vezethet (részbeni) „másként való bekövetkezésükhöz”.

3. Az egyértelmű meghatározottság és a lehetőség

Összeegyeztethető-e az egyértelmű meghatározottság elve a lehetőség kategóriájával? Sokan úgy vélik, hogy a kettő kizárólagos vagylagos viszonyban áll egymással: vagy egyértelműen meghatározottak a jelenségek, és akkor értelmetlenné válik a lehetőség kategóriája, vagy elismerjük a jelenségek fejlődésének többféle lehetőségét, akkor viszont nem beszélhetünk egyértelmű meghatározottságukról. Szabó András is ezt a felfogást vallja, s az egyértelmű meghatározottság koncepciójának cáfolatául (Törő-Csaba-Acs *A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémái* c. könyve alapján) a biológiai fejlődés példájára hivatkozik, mely több irányban mehet végbe, s a determinálódási folyamat a lehetőségek körének állandó szűkülése.

Ahhoz, hogy a kérdésben érdemlegesen állást foglaljunk, vizsgáljuk meg először, mit ért a szakirodalom a lehetőség kategóriáján. Egy jelenség bekövetkezésének lehetőségét általában úgy definiálják, hogy a jelenség létrejötte nem szükségszerű, de nem is kizárt (lehetetlen), a jelenség tehát bekövetkezhet, de el is maradhat. (Lásd pl. a *Filozófiai Enciklopédia* meghatározását; 270—271. o. Moszkva 1960.)

A definíció ismeretében nem nehéz megállapítani, hogy a jelenségek bekövetkezésének lehetősége vonatkozásában a jelenségek egyértelmű meghatározottságát hirdető álláspont valóban eltér mind Szabó András, mind a hagyományos marxista állásponttól, míg az utóbbiak azt vallják, hogy egy jelenség (legalábbis részben) másként is bekövetkezhet, mint ahogy létrejött, addig az egyértelmű meghatározottság koncepciója a jelenség létrejöttét végtelen számosságú determinánsa viszonylatában szükségszerűnek tartja, s ezért tagadja, hogy e determinánsok esetén más lehetőség is megvalósulhatott volna. Ebben az összefüggésben az előbbi álláspont tagadja, az utóbbiak pedig elismerik a lehetőség kategóriáját.

A lehetőség e fajtájának tagadása azonban nem jelenti azt, hogy az egyértelmű meghatározottság koncepciója eleve lehetetlenné tenné a lehetőség kategóriájának alkalmazását. A lehetőség kategóriájára elsősorban az ismeretelméleti megközelítés során van szükség. A lehetőség fogalmának bevezetésére itt azért kerül sor, mert az ember soha nem ismerheti meg a jelenségek determinánsainak összességét, nem láthatja előre a konkrét, a jelenséget közvetlenül meghatározó determinánsok egészének alakulását, létrejöttének folyamatát, s ezért a megismert determinánsok alapján fel kell tételeznie a jelenségek bekövetkezésének többféle lehetőségét. Nyilvánvaló, hogy ebben az esetben a lehetőség kategóriája megismerésünk viszonylagosságából származik. (A lehetőség e fajtáját egyébként a mechanikus materialisták is elismerték.)

De vajon beszélhetünk-e az egyértelmű meghatározottság alapján „objektív lehetőségéről”, elismerhetjük-e a lehetőség ontológiai létét?

Bármennyire is meglepően hangzik: az egyértelmű meghatározottság egyáltalában nem zárja ki az objektív lehetőség kategóriájának elismerését.

Az objektív lehetőség a jelenségnek determinánsai egy részéhez való viszonylatában jelenik meg. Amennyire igaz, hogy determinánsai totalitásához képest a jelenség csak egyféleképpen következhet be, annyira igaz viszont, hogy determinánsai egy részé-

hez képest többféleképpen is létre jöhet, ami más szóval azt jelenti, hogy a determinánsok egy-egy csoportja még többféle objektív lehetőséget enged meg.

Jellegzetes megnyilvánulása az objektív lehetőség e fajtájának az ember és a természeti-társadalmi környezet közötti viszony. A materialista társadalomfelfogás szerint az ember cselekedeteit végső fokon a társadalom anyagi viszonyai, közelebbről termelési módja határozza meg. A „végső fok” azonban azt is jelenti, hogy az anyagi viszonyok mozgási lehetőséget adnak az ember számára, az ember többféleképpen cselekedhet ugyanolyan társadalmi-gazdasági viszonyok között. Ennek a lehetőségnek az objektivitásán mit sem változtat az a tény, hogy a létrejövő cselekedet az összes (köztük a belső szubjektív) determinánsok által már egyértelműen meghatározott. Ebben az összefüggésben megállapítható, hogy minél magasabbrendű egy jelenség, annál jobban élhet azokkal a mozgási lehetőségekkel, amelyet az objektív feltételek nyújtanak számára, az ember pedig minőségileg különbözik minden alacsonyabbrendű jelenségtől abban, ahogyan a lehetőségekkel élve átalakítja a természetet és a társadalmat.³ Ebből azonban az is kiderül, hogy az egyértelmű meghatározottság elve alapján semmivel sem kell alább értékelnünk az emberi szubjektum szerepét. Az egyértelmű meghatározottság elve ugyanis csak a determinánsok totalitásáról szól, elvonatkoztat a determinánsok minőségétől, s ezért teljesen összeegyeztethető egy olyan marxista felfogással, amely a determinánsok zárójelét felbontva nagy jelentőséget tulajdonít a társadalmi jelenségek létrejöttében az emberi szubjektum „önmozgásának”. E felfogásnak csak az a koncepció mondana ellent, amely az egyértelmű meghatározottság elvét összekapcsolná azzal a gondolattal, hogy társadalmi jelenségeket kizárólag a társadalmi-természeti környezet determinálja.

Az objektív lehetőség vizsgálatának egy-egy determináns-csoport viszonylatában éppen abban van az értelme, hogy ezzel felszínre kerül, hogy az adott determináns-csoportnak mi a valóságos szerepe a jelenség létrejöttének meghatározásában, s ezzel együtt fény derülhet a többi megismerhető determináns-csoport szerepére is.

S ehelyütt pontosítanom kell a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottságáról vallott nézeteimet. Első vitacikkemben azt írtam, hogy a jelenségek egy-sokértelmű meghatározottsága csak ismeretelméleti síkon jelentkezhethet, ontológiailag nem helyes ezt a kategóriát használni. Ezt a nézetemet arra a kérdésre vonatkozóan, amelyről a vita folyt, hogy ti. végtelen számosságú determinánsai, okai viszonylatában létrejöhet-e egy jelenség többféleképpen, ma is fenntartom. Ugyanakkor egy másik viszonylatban, a determinánsok egy csoportjának viszonylatában ontológiailag is fennáll az egy-sokértelműségi viszony, amennyiben az adott determináns csoport csak bizonyos fokig határozza meg a létrejövő jelenséget, a jelenség e kereteken belül sokértelmű.

4. Antidialektikus-e az „egyértelmű meghatározottság” elve?

Szabó András a jelenségek egyértelmű meghatározottságát a dialektikával összeegyeztethetetlennek tartja. Szerinte ugyanis a szükségszerű és véletlen olyan dialektikus páros kategória, ahol „az ellentétpár mindkét pólusának csak a másikra vonatkozásában van saját meghatározása”. (172. o.) Idézi Engelst, aki szerint a feladat „annak kimutatása: hogy ezek a rögzített ellentétek, mint alap és következmény, ok és okozat, azonosság és különbség, látszat és lényeg tarthatatlanok, hogy az elemzés az egyik pólust a másikban már in nuce meglévőnek mutatja”. (163. o.)

Szabó András ellenvetésével nem értek egyet. Nem azért mintha nem tartanám igaznak Engels gondolatait a páros kategóriákról, hanem azért, mert vitathatónak tartom, hogy az elvont szükségszerű, az egyértelmű meghatározottság a „páros kategóriák” osztályába tartozik-e.

Ezzel kapcsolatban két kérdés szorul tisztázásra. Az első az, hogy vajon a dialektikus materializmus valamennyi kategóriája a „páros kategóriák” osztályához sorolható-e. Nemleges válasz esetén áll elő a második kérdés, az ti., hogy az egyértelmű meghatározottság is azokhoz a kategóriákhoz tartozik-e, amelyek önállóan, pár nélkül „léteznek”.

Ami az első kérdést illeti, nem nehéz megállapítani, hogy a dialektikus materializmusnak vannak olyan kategóriái, amelyeknek nem előfeltételük, hogy ellentétpárjukkal együtt létezzenek, hanem önmagukban is „megállnak”. Ide tartozik elsősorban az anyag kategóriája, amelyről csak egy idealista felfogás állíthatja, hogy nem létezhét a tudat

³ Ebben a vonatkozásban eltekintek attól, hogy az objektum és a szubjektum sokoldalú dialektikus kapcsolatban áll egymással. Az objektum a szubjektumon keresztül s hat.

valamilyen formája nélkül. Hasonlóképpen ide sorolható az ellentmondás kategóriája, amelynek léte nem feltételezi szükségszerűen az ellentétpárját. Ezért „a világ anyagiságáról” és „a világ jelenségeinek egyetemes ellentmondásosságáról” szóló tételekhez nem szükséges — sőt kifejezetten hibás! — hozzáfűzni az ellentételt: „a világ lényegére nézve szellemi”, illetve hogy „a világ jelenségei ellentmondásmentesek”. Figyelemre méltó tény, hogy ezek a kategóriák nem a marxista filozófia perifériáján húzódnak meg, hanem ellenkezőleg, ha szabad ezt a kifejezést képletesen használni, „szubsztanciális” kategóriák — e „kivételek” éppen a leglényegesebb kategóriák közül valók.⁴

Nézetem szerint a jelenségek egyértelmű meghatározottsága, absztrakt szükségszerűsége szintén azokhoz a kategóriákhoz tartozik, amelyek önmagukban, „ellenkategóriájuk” nélkül is magállnak. Sőt, ellentétes kategóriájuk feltételezése éppoly összeegyeztethetetlen elemeket tartalmazó önellentmondás lenne, mintha a világ anyagiságának tételéhez hozzátennénk, hogy a világ lényegére nézve szellemi.

A jelenségek egyértelmű meghatározottsága nem kapcsolható össze ontológiaiilag saját ellentétével. Egy olyan tétel, amely egyszerre állítja azt, hogy e jelenségek csak úgy jöhetnek létre, ahogyan létrejönnek, valamint, hogy ugyanakkor másként is létrejöhetnek volna, értelmetlen!⁵ Ezért jogtalan azoknál a kategóriáknál, illetve állításoknál az „ellenkategória”, illetve „ellenállítás” számonkérése, amelyek jellegükénél fogva nem tűrik el az ellentéppárral vagy állítással történő kiegészítést. A jelenségek egyértelmű meghatározottsága mint a determinizmus elvének legáltalánosabb szintű megfogalmazása azokhoz a világnézeti alapállításokhoz tartoznak, amelyek azon a „szinten” foglalnak helyet, ahol az ellentéppárra és állításra vonatkozó tételek még nem érvényesek.

A determinizmus legáltalánosabb megfogalmazása természetesen nem meríti ki a determinizmus egész gazdagságát, csak kiindulópont. Amikor az egyértelmű meghatározottság zárójeleit „felbontjuk”, s különbséget teszünk lényeges és lényegtelen determinációk között, akkor ezen a fokon elkerülhetetlenül egymást feltételező páros kategóriákra, elsősorban a törvényszerű (konkrét szükségszerű) és véletlen kategóriájára bukkanunk.

5. Az álláspontok bizonyítottságáról és gyakorlati felhasználhatóságáról

Szabó András szerint az egyértelmű meghatározottság elve ellentmond „minden lehetséges tapasztalatnak”, „bizonyítása elvileg lehetetlen”, ezért gyakorlatilag használhatatlan, steril. Ezzel szemben a jelenségek részbeni „másként létrejöhetsége” „természettudományos tény”, amely egybeesik a tapasztalattal, gyakorlatilag gyümölcsöző elmélet.

Egy ilyen szembeállításal több szempontból nem érthetők egyet. Egyrészt hibásnak tartom ezt a megállapítást, hogy a jelenségek részleges másként bekövetkezhetősége a tapasztalattal megegyező természettudományos tény, másrészt azt, hogy ez a koncepció bizonyítható, míg a másik bizonyíthatatlan. Érthető, hogy ezek alapján azzal sem érthetők egyet, hogy az egyik koncepció steril, míg a másik gyümölcsöző.

⁴ Természetesen nem kívánom azt állítani, hogy Szabó András a „páros kategóriák” egyetemesiségének híve, ezt explicite sehol sem állítja. Ugyanakkor az egyértelmű meghatározottság gondolatának állítólagos metafizikus voltát elemezve eleve feltételezi, hogy a szükségszerűség minden szinten a páros kategóriákhoz tartozik. E felfogással szemben, úgy gondolom, nem érdektelen annak a kimutatása, hogy elvileg nem minden kategóriának kell a páros kategóriák osztályába tartoznia. Az újabb kutatások egyébként kimutatták, hogy vannak „hármass” kategóriák is, ilyen pl. Ujemov szerint a dolog-tudajdonság-viszony kategóriahármas.

⁵ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a jelenségek létrejöttének problémájára ne lehetne olyan választ adni, amely egyaránt magában foglalja a szükségszerűséget és a véletlent. Ez jellemzi a hagyományos álláspontot, amely a jelenségek létrejöttét részben szükségszerűnek, részben véletlennek tartja. Az a tény azonban, hogy a hagyományos álláspontnál a szükségszerű és véletlen a legáltalánosabb szinten is kategóriapárt alkotnak, egyáltalában nem jelenti azt, hogy ez a felfogás feltétlenül dialektikusabb lenne, mint a jelenségek egyértelmű meghatározottságát valló koncepció, mint ahogy nem tekinthetjük dialektikusabbnak azt az elgondolást, amely a világ lényegét anyagnak és szellemnek, a világot ellentmondásosnak és ellentmondástalannak fogja fel. (Eltekinthetünk most attól, hogy az anyag és a tudat között bonyolult kölcsönhatás van, mert ez nem a világ lényegére vonatkozó probléma.)

Nézetem szerint csak a *gnoszeológiai* egy-sokértelműség *természettudományos tény*, az ontológiai egy-sokértelműség azonban semmiképpen sem az. A jelenségek ismeretelméleti egy-sokértelműsége azon alapszik, hogy az őket meghatározó determinánsok — elsősorban törvények, amelyek természetesen nem rajtuk kívül érvényesülnek — a megismerés mindegyik fokán csak meghatározott mértékig ismerhetők fel, e mértéken túl nem, s így a jelenségek bekövetkeztének pontos mikéntje sem. A jelenségek a megismerés számára kétféle viszonylatban jelennek meg, megismert okaik vonatkozásában meghatározottként, a meg nem ismert determinánsok vonatkozásában pedig meghatározatlan-ként, s ezt jelöljük a sokértelmű kifejezéssel.

A sokértelműség „birodalma” azzal az ismeretelméleti tartománnyal azonos, ahol a determinánsokat nem ismerjük. Bohm maga is kiemeli, hogy ha a megismerés folyamán az addig nem ismert determinánsok egy része feltárul, akkor a sokértelműség határa eltolódik.

A materialista determinizmus azonban határozottan megkülönbözteti egymástól a jelenségek objektív és a megismerés előtt feltáruló arculatát. A fizikai indeterminizmus ellen folytatott polémiában gyakran — és megalapozottan — hivatkozunk arra, hogy a determinizmust nem szabad mechanikusan azonosítani a „predictability”-vel (előreki-számíthatósággal), mert a jelenségeknek az a része is determinált, amely nem számítható ki előre. A jelenségeknek a megismerés szintjén jelentkező „kétarcúsága” a lét szintjén, ahol minden jelenség egyaránt egyértelműen meghatározott, megszűnik. Ha azonban az ontológiai egy-sokértelműség forrása a lét szintjén megszűnik, akkor azt — materialista determinista alapon — semmiképpen sem tekinthetjük természettudományos ténynek.

S itt térnék rá a bizonyíthatóság problémájára. Nézetem szerint sem a jelenségek ontológiai egyértelmű meghatározottsága, sem ontológiai egy-sokértelmű meghatározottsága *nem bizonyítható közvetlenül tapasztalatilag*. Ahhoz ugyanis, hogy a két hipotézis bármelyikének igazságát tapasztalatilag igazoljuk, a jelenségek végtelen számú determinánsairak ismeretében kellene eldöntenünk, hogy hatásuk nyomán csak úgy következnek-e be a jelenségek, ahogyan bekövetkeznek, vagy másképpen is bekövetkezhetnek-e. Nyilvánvaló, hogy ez a Laplace által is csak absztrakt hipotézisnek felfogott állapot a dolgok lényegénél fogva sohasem következhet be. Ez az egyik ismeretelméleti oka annak, hogy a vita az évezredek során, ha különböző formában is, de mindig megújul.

De vitatható Szabó Andrásnak az az interpretációja is, amely szerint a jelenségek gnoszeológiai egy-sokértelműségére vonatkozó tapasztalat egyben a jelenségek másként bekövetkezhetőségét is igazolja. Az a tény, hogy egy kő bizonyos pontra esését végtelen számosságú determináns befolyásolja, amelyek közül én csak bizonyos mennyiségűt ismerhetek meg, miért jelentené feltétlen bizonyítékát annak, hogy a kő máshová is eshetett volna, amennyiben pont ezek a determinánsok hatottak rá? S ha netán valaki azzal érvelne, hogy a kő a következő esetben ugyanolyan ismert determinánsok esetén nem egészen ugyanoda fog esni, akkor az egyértelmű meghatározottság híve joggal válszolhat neki azzal, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottsága egyáltalában nem jelenti azt, hogy a jelenségeknek változatlanul kell ismétlődniük, hiszen a determinánsok a bonyolult kölcsönhatásos folyamatban szakadatlanul változnak. (A változás oka itt a nem ismert determinánsok egy részének megváltozásából ered.)

Helytelen lenne azonban abból, hogy a vitát nem lehet közvetlenül tapasztalatilag eldönteni, arra következtetni, hogy elméleti úton sem lehetne megállapítani, hogy melyik hipotézis a valószínűbb. A bizonyítási módja itt az, hogy a kérdésre vonatkozó hipotéziseket összehasonlítjuk a dialektikus materializmus más törvényeivel, és megállapítjuk, hogy melyikük az, amelyik belőlük következik, vagy legalábbis összhangban áll velük. Nézetem szerint a jelenségek egyértelmű meghatározottsága az a hipotézis, amely összhangban áll a dialektikus materializmus más törvényeivel, elsősorban az okság egyetemességének törvényével, következésképpen a jelenségek egyértelmű meghatározottsága tételének igazsága elsősorban a dialektikus materializmus más törvényeinek igazságától függ, a hipotézis tehát e törvények bizonyításával igazolható.

Hasonlóképpen megalapozatlan az az állítás is, hogy a tapasztalat teljesen alá-támasztja az okság egyetemességéről szóló tézist. Szabó András érve: gyakorlati ismereteink arra utalnak, hogy a jelenségeknek okaik vannak. Ha azonban az okság törvényét pontosan fogalmazzuk meg, abban a formában, hogy *minden jelenség minden mozzanata okozatilag meghatározott*, akkor csakhamar kiderül, hogy az okság törvényét közvetlenül nem igazolja teljesen a tapasztalat, mert a jelenségek végtelen determináltsága sohasem tárul fel az ember előtt, sohasem tudjuk egyetlen jelenség létrejöttének összes okaikat megismerni. Amikor tehát a dialektikus materializmus az okság egyetemességének tétel-ezésénél egyetemes törvénnyé extrapolálja a tapasztalat részleges adatait, akkor ezt a köz-

vetlen tapasztalat nem támasztja alá. Következésképpen a Szabó által említett „harcosabb szellemű” kutató, aki az „empíria” szentségéből indul ki, elvethetné a jelenségek általános determináltságáról szóló elméletet is, mondván: az ő igényeit jobban kielégíti az az elmélet, amely a jelenségeket csak a megismerés határain belül tartja determináltaknak, rajtuk túl pedig indetermináltaknak.

Nem nehéz megállapítani, hogy ez a „harcosabb szellemű” kutató metafizikusan gondolkodnék, nem mozgásában elemezné az emberi tapasztalatot, s nem gondolkodnék el azon, hogy milyen következtetéseket kell levonni abból, hogy a fejlődés során az ember újabb törvényeket, determinánsokat tár fel ott, ahol a korábbi ismeretek még kénytelenek voltak a többértelműségnek megállni.

Végül néhány szót a jelenségek egyértelmű meghatározottsága elvének állítólagos sterilségéről. A jelenségek egyértelmű meghatározottsága mint a determinizmus legáltalánosabb szintű megfogalmazása arra az ősi, minden filozófust ingerlő kérdésre kíván választ adni, hogy „Miért olyanok a jelenségek, amilyenek?” Erre a kérdésre az egyértelmű meghatározottság hívei azt a magától értetődő választ adják, hogy a jelenségek azért olyanok, amilyenek, mert végtelen számosságú determinánsuk ilyenén formálja őket, ha tehát ilyenek a determinánsok, csak ilyenek lehetnek a jelenségek. Ez a megoldás egyáltalában nem steril, azt a kötelezettséget rója a kutatóra, hogy a lehetőségekhez képest igyekezzenek minél mélyebben és sokoldalúbban feltárni azokat a folyamatokat, amelyek a jelenségeket olyanná teszik, amilyenek. S hogy az okok kutatását sem fogja a tudomány abbahagyni azon a címen, hogy a jelenségek összes oka úgyis feltárhatatlan, úgy a jelenségek meghatározottságának feltárása sem fog abbamaradni amiatt, hogy a jelenségek teljesen egyértelmű determináltságának feltárása sohasem valósítható meg teljesen.

Ezzel szemben milyen választ ad a másik koncepció a „miért olyan, amilyen” problémájára? Azt, hogy a jelenségek végtelen determináltságuk miatt olyanok amilyenek, de éppúgy lehetnének ugyane determinánsok mellett — legalábbis részben — más-milyenek! Dehát akkor miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek? És miért nem jöttek létre akkor másképpen a jelenségek, mint ahogy létrejöttek? Ezekre a kérdésekre a jelenségek ontológiai egy-sokértelmű meghatározottságának híve értetlenül fogja csóválni a fejét, s végül — egy tömörségében és ökonomikusságában felülmúlhatatlan — választ fog adni, amely így hangzik: „csak”.

Ez a válasz természetszerűen nem elégítheti ki a determinizmus híveit, s inkonzekvenciájával, megválaszolatlanul hagyott kérdéseivel nem ad igazi segítséget a gyakorlat számára sem.

Erre a logikai ellentmondásra azonban nemcsak azok jönnek rá, akik a determinizmus oldaláról közelítik meg a problémát, hanem azok az indeterministák is, akik kritikus szemmel figyelik a deterministák válaszát. Szabó András Heisenberg rossz filozófus voltának tudja be, hogy a determinizmust azonosítja az egyértelmű meghatározottsággal. De Heisenberg nem áll egyedül interpretációjával, szinte valamennyi idealista fizikus ugyanezt állítja. Nézetem szerint ez nem valami filozófiai értetlenség jele — nehéz lenne feltételezni, hogy valamennyi fizikai idealista egyaránt képtelen magas szinten filozofálni. Következésképpen a fizikai idealizmus ellen nem úgy kell harcolnunk, hogy tagadjuk az egyértelmű meghatározottság elvét, s ezzel, önellentmondóvá téve koncepcióinkat, újólagos támadási felületet adunk az idealizmusnak, hanem úgy, hogy kidolgozzuk azt a dialektikus determinista koncepciót, amely nem ad lehetőséget arra, hogy az incompatibilitás alapján a determinizmus helyes alapelvét is támadhassák. Ehhez persze az is szükséges, hogy ne fogadjuk el, hogy mindaz mechanikus materialista, amit a fizikai idealizmus annak tart, hanem differenciáltan értékeljük a mechanikus materializmus determinizmus koncepcióját, szétválasztva belőle az értékest az értéktelentől.

6. Az egyértelmű meghatározottság és a véletlen

Szabó András szerint a véletlen összeegyeztethetetlen az egyértelmű meghatározottság koncepciójával, összekapcsolásuk logikai ellentmondásokhoz vezetne: indeterminista mozzanat jelennék meg egy determinista rendszerben. Ez az álláspontja azonban téves.

Állításunk igazolásához induljunk ki a véletlen Szabó András által vizsgált válfajaiból, és vizsgáljuk meg, hogy vajon összeegyeztethetetlenek-e ezek a jelenségek egyértelmű meghatározottságát hirdető koncepcióval. Szabó András a véletlen kategóriáját több összefüggésben vizsgálja. A véletlen első formáját a kocka-példával kapcsolatban

jellemzi: a véletlen a kocka 6-os oldalára esésénél abban áll, hogy az eredmény „más tényezők más kombinációja esetén is bekövetkeztethetett volna — és be is következik, valahányszor a kocka ugyanarra az oldalra esik, holott az ezt létrehozó hatások egyenként sohasem ugyanazok”⁶

Vajon összeegyeztethetetlen a véletlen e fajtája az egyértelmű meghatározottság koncepciójával? Első pillanatra látható, hogy itt semmiféle „összeegyeztethetlenség” sem áll fenn. A kocka 6-os oldalra esése ugyanis ezeknél a determinánsoknál egyáltalán nem csak egyfajta determináncsoport egyértelmű következménye lehet. Más szóval: az egyértelmű meghatározottság tétele, absztraktságánál fogva, egyáltalában nem ad felvilágosítást arra a kérdésre, hogy egy ismétlődő jelenség determinánsai állandók-e vagy változók. Következésképpen az egyértelmű meghatározottság talaján állva, egy további kérdésre válaszolva természetesen elismerhetjük a jelenségek létrejöttének Szabó András által említett véletlen oldalát vagy összefüggését. (Egyébként aligha hiszem, hogy akadna egyáltalán olyan világnézet, amely azt állítaná, hogy ilyen véletlen nem létezik, vagy, konkretizálva a kockára, hogy a kocka csak ugyanazon feltételek mellett eshet a 6-os oldalra.)

Szabó András egy másik értelemben is használja a véletlen kategóriáját, s ezt megkülönböztetésül véletlenszerűnek nevezi:

„A meghatározottságnak a lényeghez való viszony szerinti megkülönböztetése vezet el a törvényszerű és véletlenszerű fogalomhoz. Az olyan jelenséget ugyanis, amely a maga lényegével rendkívül 'távolságos' elhanyagolható kapcsolatban van, amelynek szükségsszerűsége nem annyira a folyamat belső lényegéből következik — Engels nyomán — nyugodtan nevezhetjük egyszerűen véletlenszerűnek.”⁷

Nem nehéz megállapítani, hogy a gyakorlatban a véletlen e típusának van nagyobb jelentősége. Így pl. a marxizmus klasszikusai társadalmi véletlenekről szólva olyan jelenségekről beszélnek, amelyek nem annyira a társadalmi folyamatok belső lényegéből fakadnak, mint inkább az esetleges feltételekből (pl. az, hogy pont kik lesznek a mozgalom vezetőivé, milyen a jellemük stb.).

Úgy gondolom, nem szorul különösebb bizonyításra, hogy az egyértelmű meghatározottság koncepciója a véletlenszerűség e típusának elismerésével sem szenved a legkisebb törést. Ezt a véletlenszerűséget az egyértelmű meghatározottság hívének csak akkor kellene tagadnia, ha azt állítaná — amit azonban nem állít —, hogy a jelenségek egyértelmű meghatározottságában minden esetben a jelenség belső folyamatai játszanak döntő szerepet. Az egyértelmű meghatározottság elve azonban olyan általános formula, amely elvonatkoztat a determinánsok minőségétől, ezért véletlenszerű és a törvényszerű jelenségekre egyaránt kiterjed. Következésképpen abban a determinista koncepcióban, amely az egyértelmű meghatározottság elvével kezdődik — de nem vele végződik —, természetszerű helye van a determinációs kapcsolatok lényeg szerinti osztályozásának, a törvényszerű és véletlenszerű összefüggések — egységüket is tartalmazó — elismerésének.

Ugyanakkor kétségtelen tény, hogy az egyértelmű meghatározottság elve nem egyeztethető össze a véletlen harmadik válfajával, amely szerint a jelenségek, noha determináltak, részben létrejöhetnek volna másképpen is, mint ahogyan létrejöttek. Meglepő tény azonban, hogy e harmadik válfajt Szabó András expressis verbis nem is kategorizálja, meglétére csak abból következtethetünk, hogy kiemeli: a jelenségek meghatározottsága csak egy bizonyos színén szükségszerű, amiből jogosan lehet arra következtetni, hogy más szinten — a sokértelműség birodalmában — helye van a véletlennek. (Ami viszont szintén nem véletlen: meglehetősen nehézségeket okozna itt Szabó azon tételének alkalmazása, hogy a jelenségek egy és ugyanabban a vonatkozásban egyaránt szükség-szerűek és véletlenszerűek is.)

Mindezek alapján megalapozatlannak tűnik Szabó Andrásnak az a megállapítása is, hogy a véletlen beépítése az egyértelmű meghatározottság koncepciójába indeterminizmushoz vezet. Miért jelentene annak elismerése, hogy a jelenségeknek vannak olyan okaik is, amelyek nem mindig szükségesek ugyanazon jelenségek létrejöttéhez, indeterminizmust? Nyilvánvaló, hogy ettől maguk az okok és az általuk létrehívott jelenségek egyaránt determináltak maradnak. Az a tény tehát, hogy ebben az összefüggésben nem minden ok törvényszerű, semmiféle alapot sem adhat az indeterminizmusra. Ez a véletlen ugyanis nem az indetermináltságot magában foglaló ún. tiszta véletlen, egyrészt azért

⁶ Szabó András György: *A törvény és az ember*. Kossuth, 1964. 101. o.

⁷ Uo. 110. o.

nem, mert a véletlenszerű okok a törvényszerűségekkel összefonódva érvényesülnek, másrészt azért nem, mert maguk is meghatározottak.⁸

Végezetül meg szeretném jegyezni, hogy ebben a vitacikkben nem foglalkoztam Szabó felfogásának (amely szerint minden egyes jelenség ugyanabban a vonatkozásban abszolút szükségszerű és abszolút véletlen) további bírálatával. Nem azért, mintha nem tartanám fenn kritikai észrevételeimet, hanem azért, mert azt tekintettem feladatommak, hogy hozzájáruljak az egyértelmű meghatározottság koncepciója körüli félreértések tisztázásához.

Földesi Tamás

Miért lett olyan, amilyen?

(Még egyszer az egy-sokértelmű meghatározottságról)

Földesi Tamás válaszeikre igazat ad azoknak, akik kifogásolták vitánk hangnemet. Úgy érzem, hogy vitánk éles volt, nem nélkülözte az iróniát, helyenként a szarkazmust sem, de nem volt személyeskedő jellegű. Az ez évi 1. számban megjelent válaszcikkemben azért nem tértem ki Földesi Tamás koncepciójának pozitív vonásaira, mert könyvemben már rámutattam arra, hogy Földesi tárta fel elsőként az oktatásban elterjedt determinizmus-koncepció logikátlanságát. Az általam javasolt megoldás ugyanebből a felismerésből indul ki, de — Földesi felfogásával ellentétben — a dialektika alapjáról korrigálja a „közfelfogást”.

A vita bizonyos fókig félreisiklott abból eredően, hogy Földesi sem korábbi, sem jelenlegi cikkében nem differenciálja az övétől különböző koncepciókat. *Mindazokat, akik nem ismerik el a meghatározottságok abszolút egyértelműségét, úgy jellemzi, hogy a jelenségek „másként bekövetkezhetőségét” vallják.* Valójában azonban a meghatározottság kérdésében több — egymástól lényegileg különböző — álláspont alakult ki. Ezek főbb típusai a következők:

1. A jelenségek meghatározottsága ontológiailag *abszolút egyértelmű*. Ez a mechanikus determinizmus álláspontja, amelyet Földesi — a lényegét nem érintő változtatásokkal — felújít.

2. A jelenségek kapcsolata ontológiailag *sokértelmű*. Ez az indeterminizmus álláspontja, mely szerint *objektíve* „nincs kényszer arra, hogy az egyik dolognak meg kelljen történnie, mert egy másik már megtörtént”, s így „mindaz, amit látunk, másképp is lehetne. Mindaz, amit egyáltalán leírhatunk, másképp is lehetne”.¹

3. „Az okság a jelenségek összefüggésének egyetemes formája. De az adott ok hatásához szükséges feltételek meg is lehetnek és hiányozhatnak is. Maguk az okok különfélék: vannak olyanok, amelyek a fejlődési folyamat belső logikájából következnek, tehát szükségszerűek; vannak azonban véletlen jellegű okok is, amelyeknek nem okvetlenül kell létezniük.” Ami szükségszerű, annak „elkerülhetetlenül végbe kell mennie”, a véletlen jelenség viszont „elő is fordulhat meg nem is, végbemehet így is, de végbemehet másképpen is”.² Ez a „közfelfogás” álláspontja, mely lényegében az előző két álláspont eklektikus egyesítése. A szükségszerűség vonatkozásában az első, míg a véletlen vonatkozásában a második álláspontot teszi magáévá, és azután megpróbálja e kettőt — a „dialektikus” kölcsönhatás címszava alatt — szintetizálni.

4. A marxizmus klasszikusainak álláspontja, a fentiektől eltérően, abból a kérdésfelvetésből indul ki: „Hogyan lehetséges... hogy a véletlen szükségszerű és a szükségszerű ugyanúgy véletlen is legyen?”³ Pozitív megfogalmazásban: „amit szükségszerűnek állítunk, az csupa véletlenségből tevődik össze, és... az állítólagos véletlen az a forma,

⁸ Hasonlóképpen félreértés Szabó Andrásnál, hogy én a véletlent indeterminált-ságnak fogom fel. (Vö. 174. o.) A valóságban én éppen a hagyományos álláspontot bírálok azért, mert — a jelenségek egy részéről azt tartva, hogy így is létrejöhetnek, de más-ként is — a véletlent indeterminált állapotnak fogja fel.

¹ L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés.* 6. 37 és 5. 634

² *A marxista filozófia alapjai.* Kossuth, 1963. 226. és 222–223. o.

³ Engels: *A természet dialektikája.* MEM 20. köt. Bp. 1963. 492. o.

amely mögött a szükségszerűség rejlik. . .”⁴ S Engels kifejezetten a dialektikus ellentmondás viszonyára utal, amikor ezt írja: „A véletlen azonban csak egyik pólusa annak az összefüggésnek, amelynek másik pólusát szükségszerűségnek nevezzük.”⁵ Eszerint a szükségszerű és a véletlen *egy összefüggés* ellentmondásosan összetartozó pólusaiként tárgyalandó. Az ilyen természetű ellentétekre vonatkozóan viszont leszögezi: „... a dialektika eddigi természettapasztalatunk eredményeiből kimutatta, ... hogy e pólusok elválása és ellentételeződése csak összetartozásukon és egyesülésükön belül áll fenn, és megfordítva, egyesülésük csak elválásukban, összetartozásuk csak ellentételeződésükben...”⁶

Úgy gondolom, hogy az azóta szerzett természeti ismereteink még jobban alátámasztják Engels meglátását. A fentiek alapján értettem meg, hogy nem létezik sem *tiszta* szükségszerűség (lásd 1.), sem *tiszta* véletlen (lásd 2.), és így módon a *tiszta* szükségszerűség és *tiszta* véletlen egységről sem lehet beszélni (lásd 3.). Álláspontom szerint a jelenségek meghatározottságában a szükségszerű és a véletlen szétválaszthatatlan egységet alkot. Minden jelenség szükségszerű, mert esetleges feltételek *elengedhetetlen* következménye. De ugyanakkor minden jelenség véletlen, mert *esetleges* feltételek *elengedhetetlen* következménye.⁷

E megfontolásokból kiindulva vizsgáltam meg a determinizmus modern értelmezésével kapcsolatos fizikai, biológiai, társadalmi álláspontokat és vitákat, s végül az *egy-sokértelmű meghatározottság* (legvilágosabban D. Bohmnál kifejtett) koncepcióját találtam olyannak, melynek alapján leginkább felépíthető egy korszerű dialektikus materialista determinizmus-koncepció. Miután a vita során bebizonyosodott, hogy az egy-sokértelműséggel kapcsolatos álláspontom félreértésekre adott alkalmat, az alábbiakban megpróbálom röviden összefoglalni elgondolásom lényegét, néhány új szemponttal egészítve ki a könyvemben megfogalmazott álláspontot.

Az egy-sokértelmű meghatározottság koncepciójának az a kiindulópontja, hogy minden jelenség a véges és a végtelen egysége, másszóval „egy” és ugyanakkor „sok”. Így pl. a kémiai gyökök vagy az ionok bizonyos vegyi átalakulások szempontjából „véges” jelenségek, mert e kémiai átalakulások közben tulajdonságaik megtartásával mennek át az új molekulába. Ugyanakkor a gyök többnyire egy atomcsoport, tehát atomi szinten vizsgálva sajátosságait, összetett jelenségnek bizonyul. Maguk az atomok ismét „végesnek”, „egynek” foghatók fel, amennyiben a kémiai elemek azon legkisebb részét jelentik, melyen még fellelhető az illető elem összes kémiai tulajdonsága. Atomfizikai szinten viszont az atom is összetettnek, „soknak” mutatkozik és így tovább. Ha elfogadjuk, hogy nincsenek abszolút értelemben véges, elemi jelenségek, vagyis olyanok, melyek minden szempontból egyszerűek és semmilyen vonatkozásban sem összetettek — akkor már önmagában ebből is következik a jelenségek meghatározottságának *egy-sokértelműsége*. Minden jelenség egyértelműen meghatározott, ha eltekintünk a benne rejlő szintek végtelenségétől és meghatározottságát azonosítjuk e szintek egyikén vagy másíkan mutakozó sajátosságaival. S miután a jelenségek objektív minőségei valóban *adott szintekhez tartozó kölcsönhatásokhoz* vannak kötve, ontológiai értelemben is teljesen jogosult egyértelmű meghatározottságukról beszélni. Ugyanakkor azonban minden jelenség mélyebb szintek végtelen sorát tartalmazza, vagyis meghatározottsága *objektíve* kimeríthetetlen és ebben az értelemben egy-sokértelmű.

Egyértelműen meghatározott volt pl., hogy a kellő magasságból szilárd talajra zuhant üvegtárgy eltörött. Az „eltörést” egyértelműen meghatározó determinánsok azonban az eltörés konkrét formáját — pl. azt, hogy éppen n darabra tört az üvegtárgy — már csak egy-sokértelműen determinálják, amennyiben $n \pm k$ lehetőséget engednek meg. Az „eltörést” meghatározó determinánsok pontosabb részletei, valamint az ehhez járuló egyéb determinánsok, természetesen ismét egyértelműen határozzák meg az n darabra törést. Nyilvánvaló azonban, hogy az egyértelműség itt is csak az adott konkrétabb szinten létezik és nem abszolút értelmű, hiszen az eltörés konkréttsága ezzel korántsem merült ki. Az adott objektív esemény további részleteket tartalmaz — pl. azt, hogy milyen nagyságú, törésvonalú stb. szilánkokra tört az üvegtárgy —, és azok a determinánsok, melyek egyértelműen határozták meg az n darabra törést, a szilánkok nagyságát és törésvonalát ismét csak egy-sokértelműen determinálják. Miután az esemény konkréttsága objektíve kimeríthetetlen, meghatározottságának egyértelműsége mindig relatív értelmű,

⁴ Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Marx — Engels Válogatás. II. köt. Kossuth, 1963. 351. o.

⁵ Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. Uo. 292. o.

⁶ Engels: *A természet dialektikája*. Id. kiad. 366. o.

⁷ Ld. erről részletesen: *A törvény és az ember* I — II. részét. Kossuth, 1964.

hiszen a determinánsok mindig csak adott szintig határozzák meg egyértelműen a jelenség konkrét egyediségét.

Az abszolút egyértelmű meghatározottság feltételezése azt implikálja, hogy az esemény konkrétságát a determinánsok végtelen sorozata *kimeríti*. Ha azonban az anyagi világ jelenségei *objektíve kimeríthetetlenek*, akkor végtelen számú determináns sem teszi *végessé* meghatározottságukat. Ha a meghatározottság *minden szintje egy-sokértelműen* determinálja a meghatározottság konkrétabb szintjét és a jelenség e szintek *végtelen* sorozatát tartalmazza, akkor az egy-sokértelműség a végtelenben sem mehet át abszolút egyértelműségbe.

Az eddigiekben csak valamely *bekövetkezett esemény* szempontjából elemeztük a meghatározottság egy-sokértelműségét. De ugyanezt fogjuk tapasztalni akkor is, ha nem magát a bekövetkezett eseményt, hanem a létrejöttét, *determinálódásának folyamatát* vizsgáljuk meg. D. Bohm ezzel kapcsolatban rámutat: „Egy oksági törvényszerűség... sohasem abszolút szükségszerű. Vegyük például szemügyre azt a törvényszerűséget, hogy a levegőben elengedett tárgyak leesnek. Rendszerint valóban ez történik. De ha a szobán forgó tárgy egy papírlap, és „véletlenül” erős szél fúj, akkor felfelé is szállhat. Amint látjuk, a természeti törvényt csak akkor kell szükségszerűnek tekintenünk, ha elvonatoztatunk (absztrahálunk) az *esetlegességektől*...”⁸ A továbbiakban rámutat arra, hogy persze a szél eltérítő hatása is tudományos vizsgálat alá vehető, de az esetlegességeket itt éppúgy nem tudjuk kiküszöbölni, mint a kiinduló esetben. „Mert a szél viselkedése a felhők helyzetétől, a vizek és szárazföldek hőmérsékletétől, sőt egyes újkéletű meteorológiai vizsgálatok szerint a szokatlanul élénk napfolttevékenység idején gyakran különösen hevesen fellépő elektronrajoktól és ibolyántúli sugárzásoktól is függ. Ez viszont azt jelenti, hogy most már a felhők, vizek és szárazföldek alakulását, valamint a napfoltkeletkezési folyamatait szabályozó törvények kutatásába is bele kell bocsátkoznunk. Mindaddig semmi bizonyítékunk sincs arra, hogy az oksági összefüggések nyomunkövetését nem folytathatnánk. Más szóval: minden oksági összefüggésnél, amely szükségképpen véges összefüggési határok között érvényesül, azt találjuk, hogy alá van vetve a szobán forgó határokon túl felmerülő esetlegességeknek.”⁹

A meghatározottság egy-sokértelműsége (e terminus filozófiai használatában nem különböztetem meg az egy-sokértelműséget a sok-egyértelműségtől, csupán elválaszthatatlanságukat, vagyis a meghatározottságban rejlő végesség és végtelenség egységét tételvezem) tehát kettős (intenzív és extenzív) értelemben is fennáll. Nemcsak a bekövetkezett esemény, hanem bekövetkezése, vagyis determinálódásának konkrét folyamata is egy-sokértelmű. Ebben a vonatkozásban az egy-sokértelműség azt fejezi ki, hogy a jelenség bekövetkezését meghatározó — egyenként csupa véges összefüggési határok között érvényesülő — determinánsok kimeríthetetlen, végtelenül összetett komplexumot alkotnak, s ezért nemcsak a megismerés szempontjából, hanem ontológiailag sem lehet egy jelenség determinálódási folyamatát *abszolút egyértelműnek* tekinteni. Az abszolút egyértelműség feltételezése már csak azért is abszurd, mert a jelenségek soha sincsenek *önmagukkal abszolút azonos állapotban!* A *mozgás* abszolút jellege folytán minden jelenség minden „itt”-ben és „most”-ban önmaga is és más is, önmagával azonos állapotáról és ennek meghatározottságáról tehát ebből a szempontból is csak *relatív* értelemben lehet beszélni. Földesi Tamás tehát téved, ha esetleg azt gondolja, hogy a konvergens végtelen sorok véges összegének analógiája alapján joga van feltételezni az anyagi valóságban is egy olyan végtelen determinációs sort, melynek minden „szelete” valamely abszolút egyértelmű meghatározottság felé konvergál, és ezért létezik a végtelen determinációs sornak is egy „véges summája”: a bekövetkezett jelenség abszolút egyértelmű meghatározottsága. Ez az analógia (sok egyéb mellett) figyelmen kívül hagyná azt a lényegi különbséget, hogy a matematikai sor tagjai önmagukkal abszolút azonos absztrakciók, míg az anyagi valóságé szüntelen mozgásban, változásban levő, vagyis önmagukkal sohasem abszolút azonos jelenségek. Az analógia tehát csak addig igaz, amíg a jelenségek *viszonylag* állandó állapotainak *mind egyértelműbb* megközelíthetőségére következtetnek belőle.

Az abszolút egyértelmű meghatározottság koncepciója letörülhetetlenül magán viseli származásának bélyegét, a mechanikus világfelfogást, ahol is a dolgok természetes állapota a nyugalom, melyből csak egy külső erő mozdíthatja ki a jelenségeket, hogy azután ismét visszatérjenek nyugalmi „állapotukba”. Ha viszont a jelenségek és determinánsaik objektíve kimeríthetetlenül összetettek és ráadásul sohasem *abszolút* azonosak

⁸ D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Gondolat, 1960. 8. o.

⁹ Uo. 9–10. o.

önmagukkal, hiszen szüntelen mozgásban, változásban vannak, akkor mi marad a meghatározottság *abszolút* egyértelműségéből?

Az abszolút egyértelműségnek mint metafizikus fikciónak az elvetése természetesen csak akkor nyugszik szilárd materialista bázison, ha annak hangsúlyozásával párosul, hogy *semmiféle elvi akadály nem áll a jelenségek mind egyértelműbb (de sohasem abszolút egyértelmű) megismerése útjában, ezért a tudományos gyakorlat számára megkívánt pontosságig mindig feltárhatjuk egy folyamat determinánsait.* Ennek elismerése tehát eleve kizárja az egy-sokértelmű meghatározottság koncepciójának azonosítását a jelenségek „máskéntbekövetkezettségével”. A két felfogás *gyökerében* tér el egymástól. Az utóbbinál a „máskéntbekövetkezettség” az egyértelmű meghatározottságok objektivitásának tagadásából, magából az indeterminizmusból következik. Az előbbi szerint viszont a meghatározottságok „sokértelműsége” *elválaszthatatlan „egyértelműségüktől”,* a jelenségek nem azért egy-sokértelműek, mert indeterminált összefüggéseket is feltételeznek, hanem éppen azért, mert a meghatározó tényezők objektíve végtelen sorát tartalmazzák.

Földesi Tamás a mondottakkal azt a laplace-i gondolatot állítja szembe, hogyha a világban létező végtelen számú determináns hatását, a maguk minőségileg összetett, végtelenül bonyolult formájukban (ez utóbbi korrekcióval határolja el magát Laplace-tól) együtt és egyszerre vesszük figyelembe, akkor — ontológiai értelemben — az egy-sokértelműség abszolút egyértelműségnek bizonyul. Hasonlóképpen eltűnik a véletlen és a lehetőség is, hiszen szerinte minderről csak a determinánsok véges csoportjához viszonyítva beszélhetünk. A totalitás az az éjszaka, melyben minden téhen fekete, mert a determinánsok „teljességét” figyelembe véve minden jelenség meghatározottsága egyenlővé — abszolút egyértelművé válik. E felfogásról Engels már egy évszázaddal ezelőtt, vagyis akkor elmondta a legszükségesebbeket, amikor a „totális determinizmus” tudományos és filozófiai tarthatatlansága sokkal kevésbé volt nyilvánvaló, mint napjainkban. Ezért minősítettem e kérdés felelevenítését anakronizmusnak. Földesi Tamás azonban úgy érzi, hogy koncepciója legalábbis *immanensen* cáfolhatatlan. Hiába hivatkozik ugyanis pl. Bohm arra, hogy *minden* — szükségképpen véges határok között érvényesülő — oksági összefüggés alá van vetve a szóban forgó határokon túl felmerülő esetlegességeknek, Földesi azt szegezi szembe ezzel, hogy ami egy véges oksági összefüggésláncolat határain túl van, az mindig a végtelen világegyetem határain *belül* „foglal helyet”, ergo a totalitásban nem lehet esetleges determinánsokról beszélni, itt minden abszolút egyértelműen meghatározott.

Nézzük meg, vajon *immanensen* tartható-e Földesi koncepciója, gondoljuk végig, hogy mi következik abból, ha elfogadjuk a fenti álláspontot. Földesi Tamás szerint a „teljesen egyértelmű” meghatározottság azt jelenti, hogy „a determinánsokból csak az adott okozat” jöhetett létre, ennek tagadása „az egész oksági kategóriát értelmetlenné tenné, hiszen az éppen azt fejezi ki, hogy az okozatot determinánsai teszik olyanná, amilyen”.¹⁰ Jelen cikkében is hangsúlyozza, hogy aki nem ismeri el az abszolút egyértelmű meghatározottságot, az a „miért olyan, amilyen” kérdésre nem tud választ adni, hiszen — úgymond — „miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek?”

Jegyezzük meg tehát: az abszolút egyértelmű meghatározottság elismerése Földesi szerint kizárja, hogy ugyanazokból a determinánsokból *különböző* eredmények születhessenek. Ugyanakkor minden korlátozás nélkül megengedi, hogy valamely jelenség abszolút egyértelmű meghatározásához akár az egész világegyetemet igénybe vegyünk, sőt koncepciója kifejezetten implikálja ezt. (Ha ugyanis a determinánsok körét szűkebbre akarná vonni, mindig fennállna annak a veszélye, hogy a meghatározandó jelenség végtelenszámú összetevőinek valamelyike meghatározatlanul marad.) Miután a meghatározottságok *kimeríthetlensége* tekintetében a jelenségek azonosak, a létrejövő események *mindegyikét* a világegyetem egészének kell meghatároznia ahhoz, hogy determináltságuk biztosan „teljes” legyen.

Ez azonban azt jelenti, hogy egy és ugyanazon végtelen jelenség-halmaz — esetünkben a világegyetem jelenlegi állapotához tartozó tényezők összessége — *különböző* — méghozzá végtelen számú és teljesen különböző — jelenségeket determinál, ami ellentmond az abszolút egyértelmű determináltság előjáróban idézett meghatározásának. Földesinek tehát sajátmagától kell megkérdőznie: „miféle determináltság az, amely mellett ugyanazokból a determinánsokból különböző eredmények is születhetnek?”

Szabó András György

¹⁰ Földesi Tamás: *Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében.* Magyar Filozófiai Szemle 1966/6. 1023. o.

Néhány gondolat a marxista determinizmus-koncepcióról

Az alábbiakban néhány olyan gondolatot szeretnék kifejteni, melyeket a Filozófiai Szemle hasábjain és másutt is folyó determinizmus-vita inspirált. Célom nem a vitában egymással szemben álló determinizmus-konceptiók analízise, még kevésbé valamelyikük cáfolata vagy védelme, inkább néhány olyan problémával szeretnék foglalkozni, melyek eddig egyik vitázó félnél sem nyertek világos megfogalmazást. Szükségesnek tartom még előljáróban megjegyezni, hogy csak a természeti jelenségek determináltságának kérdésével kívánok foglalkozni, amikor tehát „esemény”-ről beszélek, mindig olyan jelenségekre gondolok, ahol a tudati tényező nem játszik szerepet.

Az események determináltságáról leglább is kétféle értelemben szokás beszélni:

a) Az egyik felfogás szerint az események determináltsága azt jelenti, hogy bekövetkezésük ténye és mikéntje maradéktalanul megérthető a velük kapcsolatos anyagi természetű determinánsok alapján, vagyis hogy létrejöttükben, alakulásukban semmiféle anyagon kívüli, irracionális tényezőnek nincs szerepe. Miután ez a felfogás „csakis” az anyagi meghatározottságot kívánja meg, az események alakulásában természetszerűen „teret enged” a véletlen jellegű — persze ugyancsak anyagi — kölcsönhatásoknak is. Lévéen ez utóbbiak lényege éppen az esetlegesség, az ilyen determinizmus csakis *poszt-determináció* formájában érvényesülhet következetesen. Ez azt jelenti, hogy *miután* valamely esemény *megtörtént* — elvben — módunkban van determináltságát verifikálni, hiszen utólag nemcsak a szükségsszerű, de a véletlen jellegű determinánsait is számba vehetjük. (A későbbiekben a poszt-determináció kérdésére egy példa elemzése kapcsán még visszatérünk.)

b) A másik — lényegében ismeretelméleti — felfogás tulajdonképpen azonos a laplace-i determinizmussal, eszerint az események determináltsága azt jelenti, hogy ha adott időpillanatban ismernénk az anyagi világ egy (vagy valamennyi) eseménye minden állapotjelzőjének értékét, úgy bármely későbbi (vagy korábbi) időpontbeli állapotát egyértelműen megállapíthatnánk. Ez nyilvánvalóan *predeterminizmus*, mely hallgatólagosan — de egyértelműen! — a véletlen jellegű anyagi kölcsönhatások kizárásán alapul. Emellett implicite még azt a feltételezést is tartalmazza, hogy (kisebb-nagyobb áttételeken keresztül) az anyagi világ valamennyi jelensége oksági kapcsolatban van egymással, s így az esetleges determinánsok esetlegessége csak látszat, mely abból ered, hogy az oksági láncolatok nem elég széles körét vettük figyelembe. (Ezt a mozzanatot a marxista filozófusok — noha a laplace-i determinizmust elvetik — nagyon sokszor törekszenek valamilyen módon érvényesíteni.)

A vita a véletlen jellegű anyagi kölcsönhatások mibenlétéről nem sokat mond, pedig a véletlen lényegét illető egyértelmű állásfoglalás nélkül nem lehet következetes determinizmus-konceptiót kialakítani. Ezért röviden vázolom, hogy én milyen értelemben használok a véletlen fogalmát. Egy már joggal klasszikusnak tekinthető példából indulnék ki. Egy lövedék becsapódását (az „eseményt”) három alapvető tényező — a cső hajlásszöge, a lövedék súlya és a töltet rabbonőereje — meghatározza, mégpedig olyan értelemben, hogy a lövedék mindig egy adott területre, az úgynevezett szórási ellipszisére esik. Sokan feltételezik, hogy ha nemcsak ezt a három tényezőt, hanem — az esemény lefolyásában közrejátszó — más tényezőket is figyelembe vennénk, szűkíthetnénk a szórási ellipszisz területét, sőt valamennyi (esetleg a végtelen sok) determináns figyelembe vételével az ellipszis egyetlen becsapódási *pont*tá lenne szűkíthető. Ez a felfogás tipikus példája a véletlen ismeretelméleti kategóriaként való értelmezésének.

Ez azonban nem lehetséges. Tételezzük fel ugyanis, hogy sok próbaövés alapján meghatároztuk, hogyan függ a találatok szóródása például a lövedékek átmérőinek a gyártás során kialakuló eltérő értékeitől, s a további lövéseknél, mindig megmérve a lövedék konkrét átmérőjét, alkalmazzuk a megfelelő korrekciót. Vajon elérhetjük-e ezzel, hogy a szórási ellipszis csökkenjen? Nyilvánvalóan nem, hiszen ha például egy névlegesről eltérő átmérőjű lövedékkel löve a gyorsuláskülönbséget azzal kívánjuk kompenzálni, hogy módosítjuk a cső hajlásszögét, egyáltalán nem biztos, hogy a találat a centrumhoz közelebb esik majd. A lövedék ugyanis az útja során például hátszelet kaphat, s így mégis „hosszú” lesz a lövés, vagy egy légzsákba juthat, s így „rövid” lesz a lövés. A lövedék pályáján uralkodó szélirányt és szélerejét ugyan szintén figyelembe vehetjük, de ez egyrészt ismét csak átlagos érték — amelyen belül — ugyancsak esetleges tényezők által befolyásolt — ingadozások vannak, mégpedig olyan ingadozások, amelyek természetesen anyagi determinánsok által meghatározottak, de — másrészt — nyilvánvalóan függetlenek attól az oksági lánctól, mely a lövedék átmérőjének a gyártási szórásból eredő statisztikus ingadozását befolyásolja. Nyilvánvalóan képtelenség és tudománytalan dolog oksági, sőt szükségsszerű kapcsolatot feltételezni például az Amerikában gyártott

gránátok méretségének — melyet a technológia, a konkrét forgácsológép egyedi tulajdonságai, valamint az egyes munkások egyéni adottságai stb. determinálnak —, valamint a gránátok felhasználási helyén, például Vietnamban egy adott helyen és időben kialakuló légköri viszonyok között. Ha pedig az ilyen feltételezés képtelen és tudománytalan voltát elismerjük, úgy ezzel szükségképpen együttjár annak elismerése is, hogy léteznek objektív véletlenek, azaz különböző mozgásszintekhez tartozó, egymástól független törvényszerűségek szerint futó oksági láncolatok, melyek, mivel a mozgásszintek kölcsönhatásban vannak (lehetnek) egymással, esetlegesen mégis találkozhatnak.

Ha valóban tudományos filozófiát akarunk csinálni, akkor nem építhetünk spekulációkra, hanem csakis a szaktudományok eredményei által megalapozott általánosításokhoz folyamodhatunk. Ezek pedig arról tanúskodnak, hogy az egyedi események alapvető meghatározottságán kívül eső folyamatok determináltsága a kérdéses események törvényszerűségeitől független törvények szerint valósul meg. Az ilyen független törvényszerűségek alapján futó oksági láncolatok találkozása éppen a véletlen, ami ilyen formán ontológiai, nem pedig gnoszológiai kategória.

Igaz, hogy a véletlen kölcsönhatások — vagy pontosabban azok az oksági láncok, amelyek a vizsgált eseménnyel találkozáskor a véletlen kölcsönhatást létrehozzák — a maguk szintjén anyagi determinánsok által meghatározottak. Sőt az is igaz, hogy a vizsgált jelenség alapvető meghatározottságában is vannak véletlenek. Például egy lövésnél az említett alapvető meghatározó tényezők egy adott együttese *szükségszerű* ahhoz, hogy az esemény — a lövedéknek a szórási ellipszisére való esése — egyáltalán létrejöhessen, de az adott esemény vonatkozásában véletlen az, hogy éppen melyik érték-együttes realizálódott. (Például nagyobb lövedéksúly esetén, vagy egy nagyobb töltet, vagy megfelelőbb hajlásszög ugyanazon becsapódási pontba viheti a lövedéket, mint kisebb lövedéksúly esetén kisebb töltet stb.) Világosan kell azonban látnunk azt, hogy a véletlen kölcsönhatások szükségszerű meghatározottsága egy minőségileg más kölcsönhatási szinten érvényesül, mint a véletlen jellegük, s így az adott jelenség vonatkozásában véletlen jellegük nem szüntethető meg azzal, hogy több determinánst veszünk figyelembe. Determinánsok szélesebb körének figyelembe vételével ugyanis objektíve más kölcsönhatási szintre jutunk, itt pedig a szükségszerű determináltság — esetleges — feltárása már mit sem változtat a szóban forgó jelenség előző szintbeli véletlen jellegén. Annak tagadása, hogy a természet jelenségei egymástól minőségileg különböző kölcsönhatási szinteken zajlanak le (melyeknek minőségi különbsége a különböző szinteken érvényesülő törvényszerűségek eltérő jellegében nyilvánul meg), lényegében a dolgok és jelenségek minőségi meghatározottságának tagadásával lenne egyenlő.

Hangsúlyozni szeretnénk, hogy a véletlen szükségszerű meghatározottsága még akkor is más kölcsönhatási szinten van determinálva, ha mind a véletlen jelleg, mind a szükségszerű meghatározottság azonos jelenségben funkcionál. Így például a gáz és az őt alkotó molekulák mozgása, mely a gáz egészének vonatkozásában véletlenként jelentkezik, a molekuláris szinten van alávetve dinamikai törvényszerűségeknek. Azzal, hogy N számú molekula gázt alkot, egyben egy új kölcsönhatási szint is megjelenik, amelyen a klasszikus dinamikai törvényektől eltérő — statisztikus — törvényszerűségek érvényesülnek. Használóképpen: az atomban kötött elektronok energianívóját az atommagtól való távolságaik és töltésvisszonyaik — egy meghatározott tolerancián belül — szükségszerűen meghatározzák, de hogy egy-egy elektron e határok között éppen milyen konkrét energiaértékkel bír, az többek között például a vákuum-ingadozástól is függ, amely az atomhéj alapvető meghatározottságától — e lényegében elektromos természetű kölcsönhatásoktól — független törvények alapján megy végbe. A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy például egy gyök kémiai viselkedésének mélyebb determinánsai ugyan valóban az atommag kölcsönhatásainak szintjén találhatók, de ez a kémiai szintbeli véletlen karakterüket nem szünteti meg.

Mielőtt az objektív (ontológiai) meghatározottság kérdéséről beszélnénk, foglalkoznunk kell az esemény fogalmával is. A posztdetermináció hívei ugyanis abból indulnak ki, hogy az esemény a bekövetkeztét közvetlenül (végtelenül kicsi időintervallummal) megelőző — tehát az ontológiailag egyértelműen meghatározott determinánsaiból — közvetlenül következik. Ha azonban az esemény fogalmát egy végtelenül kicsi időintervallumra szűkítjük, nem érthető az objektív törvényszerűségek érvényrejtésének mikéntje. A közvetlenül megelőző determinánsokra való visszavezetés lehet ugyan teljesen elegendő az egyedi, konkrét esemény determinációjának verifikálására, de lévén egy — illetve szigorúan véve két — metafizikusan kiragadott állapot, semmiképpen sem nyújt lehetőséget a törvényszerűségek feltárására, és nem teszi érthetővé az objektív érvényrejtésüket sem, hiszen az objektív törvényszerűségek nem egyes állapotokban, hanem az állapotok *változásában* tartósan, állandóan, és, ami a legfontosabb, átlagosan

érvényesülő tendenciák. (A tendenciajelleg lényege, hogy egy konkrét esemény kimenetele kisebb-nagyobb mértékben mindig eltér a törvényszerűtől.) Egy konkrét esemény bekövetkezése tehát — elvben — lehet szükségszerű a közvetlenül megelőző determinánsok alapján, de ez még nem törvényszerűség. (És, mint később látni fogjuk, „az esemény bekövetkezését közvetlenül megelőző determináns” tulajdonképpen teljesen megfoghatatlan, vagyis meghatározhatatlan is. Ezért is helytelen az esemény fogalmát egy végtelenül kicsi időintervallumra szűkíteni, vagyis a természetet statikus állapotok diszkrét sokaságának tekinteni. A determináció kérdését tehát csak olyan vonatkozásban lehet értelmesen felvetni, hogy a szóban forgó esemény az *öt véges* idővel megelőző determinánsainak együtteséből — mely determinánsok külön-külön folyamatok — hogyan következik.

Ha tehát az események ontológiai determináltságáról beszélünk, akkor, a fentiek alapján, figyelembe kell vennünk, hogy az ontológiai létnek intern részét alkotják a törvényszerűségek is, melyek a *folyamatokban* érvényesülő objektív tendenciák, s ezért — a filozófiai általánosság szintjén — helytelen az eseményeket a bekövetkeztüket közvetlenül megelőző determináns együttes alapján determinálnak ítélni. Egy konkrét esetben természetesen megtehetjük ezt, de helytelen a posztdetermináltságot a determinizmus általános fogalmával azonosítani. Ha ugyanis feltételezzük, hogy a determináltság lényege az, hogy *A* esemény (egy állapot bekövetkezése) az *öt* közvetlenül megelőző *B* determinánsok együtteséből egyértelmű szükségszerűséggel következik, úgy logikus az a feltételezés is, hogy a *B* determináns együttes minden egyes $B_1, B_2, \dots, B_n$ eleme egyértelműen következik az *öket* közvetlenül megelőző $C_1, C_2, \dots, C_n$ determináns együttesből, s így tovább a végtelenségig, ami láthatóan a laplace-i determinizmussal azonos, mely szerint elvben nincs helye az esetleges, véletlen kölcsönhatásoknak. Látható tehát, hogy az eseményt közvetlenül megelőző determinánsok kimerítő (egy-egyértelmű) meghatározása aligha lehetséges a laplace-i determinizmus elvetése esetén.

Véleményünk szerint tehát arra a kérdésre, hogy a *bekövetkezett* esemény mely determinánsok szükségszerű következménye, utólag egyértelmű választ adhatunk, feltéve, hogy a véletlen tényezőket is számba tudjuk venni. Fel kell azonban hívni a figyelmet arra, hogy a posztdetermináltság verifikálása során feltárt *B* determináns-együttes esetleges, véletlen elemeket is tartalmaz, melyek a szóban forgó esemény létrejöttének folyamatába nem törvényszerűen, hanem független oksági láncolatok találkozásaként kerültek be (s ezért nem is láthatók előre). Éppen ez a véletlen mivoltuk lényege. Ennek megfelelően egyértelmű predetermináció (illetve előrelátás) nem lehetséges, mivel a véletlen független oksági láncok találkozása. Például a klasszikus mechanika által tárgyalt jelenségeknél is csak arról van szó, hogy a kimenetelüket — például egy napfogyatkozás bekövetkezését — alapvetően meghatározó közös törvényű determinánsok mellett objektíve elhanyagolhatók a más törvényű szintekkel való kapcsolatok — az adott példánál talán egy másik naprendszerből eredő fénysugár hatása stb.

Mielőtt tovább mennénk, talán célszerű lesz röviden összefoglalni azokat a mozzanatokat (hipotéziseket), melyeken a fentebb kifejtett determinizmus koncepció alapul. Mindenekelőtt feltételeztük, hogy az objektív természeti törvényszerűségek körülhatárolt érvényűiek, vagyis az anyagi világban egymástól minőségileg eltérő kölcsönhatási szintek léteznek. Bizonyos fokig ebből ered az a további feltételezés, hogy léteznek az anyagi világban egymástól független, egymástól teljesen függetlenül, más törvényszerűségek szerint alakuló oksági láncolatok, melyeknek egymást követő eseményei oksági, szükségszerű kapcsolatban állnak egymással. Például egy gyök kémiai kölcsönhatásainak (kapcsolódásainak és bomlásainak) folyamata a kémiai kölcsönhatási szinten érvényesülő törvények, míg a gyök elektronjainak energianívó ingadozása az elemi részek és erőkerek kölcsönhatási szintjén érvényes törvényszerűségek szerint alakul. Végül a harmadik feltételezésünk az volt, hogy bár a megismerés során elkerülhetetlen az „állapotszemlélet”, hiszen ez teszi lehetővé a konkrét paraméter értékekben adott információk megragadását, a természeti események nem állapotok, hanem folyamatok. Ez azt jelenti, hogy a vizsgált állapot bekövetkezése előtt csak véges időtartammal lehet a bekövetkezés mikéntjére (determináltságára) vonatkozó kérdést értelmes módon feltenni, hiszen az esemény végtelen kis időre való szűkítése nemcsak a folyamat jelleg, de a véletlen jellegű anyagi kölcsönhatások eleve való kizárásával egyenértékű.

A vitában hangsúlyozták az okságban rejlő szükségszerűséget is. Azzal egyetértünk, hogy az oksági kapcsolat magában hordozza a szükségszerűség elemeit, úgy véljük azonban, hogy ez a megállapítás még nem elég. Mint a pre- és posztdetermináltság kérdésében láttuk, itt is jóval árnyaltabb a probléma. A már említett példát alapul véve: a lővés lényegében ferde hajítás, amely akkor jön létre, ha a gravitációs térben a test kezdősebessége, amely vektor, a vízszintessel 0 és 90° közé eső szöget zár be.

A lövés oka tehát a megfelelő kezdősebesség megléte, vagyis, ami ezzel egyenértékű, a cső vízszintessel bezárt szögének, a lövedék súlyának és a töltet robbanóerejének adott együttese. E determinánsok (okok) vonatkozásában (predeterminatív) eleve látható az esemény kimenetelével (vagyis a lövedéknek a szórási ellipszisére való becsapódásával) fennálló szükségszerű kapcsolatuk. Ha e három alapvető determináns valamilyen együttese nincs jelen, akkor nincs találat. Más a helyzet azokkal a determinánsokkal, melyek a lövedéknek a szórási ellipszisen belüli konkrét becsapódási pontját meghatározzák. Ha például egy lövés azért lett hosszú, mert a lövedék átmérője a névlegesnél nagyobb volt, a már megtörtént esemény (a becsapódás) és a véletlen determináns (a lövedék konkrét átmérője) közötti szükségszerű kapcsolat utólag (poszt-determinatív) ugyan csak nyilvánvaló. Látnunk kell azonban, hogy ugyanennek a lövedékátmérőnek a lövést megnyújtó hatását egy ellenszél lökés (vagy millió más véletlen kölcsönhatás) kompenzálhatta volna, így e hatásnak konkrét találattal való szükségszerű kapcsolata nem eleve adott, bár kétségtelenül az oka.

A fentiekből látható, hogy az egyes véletlen kölcsönhatások kauzális szerepét csak poszt-determinatív elemezhetjük, hiszen felléphetnek előre nem látható, esetleges hatások is, s így az okok teljes komplexuma eleve nem adott. A predetermináltság, főként pedig az objektív természeti törvényszerűségek érvényesülése szempontjából nem az egyes véletlenek, hanem csak a pillanatnyi együttesük illeszthető be az okok sorába. Ebben az esetben azonban — ha, mint az előzőekben feltételeztük, az események bekövetkezését folyamatnak, nem pedig aktusnak tekintjük — a véletlenek együttese által reprezentált okok és a bekövetkezendő események között predeterminatív nincs egyértelmű kapcsolat.

A determináció általános megfogalmazásával kapcsolatban az eddig elmondottakból adódó legfontosabb konklúzió az, hogy az adott esemény (mint folyamat) alakulásában szerepet játszó determinánsokat nem tekinthetjük egyenértékűeknek, mivel a vizsgált jelenség alakulását objektíve más-más módon „determinálják”. Úgy véljük, hogy aki a determinánsok között az adott jelenség meghatározásában játszott szerepüket illetően nem tesz különbséget, az hiába hangoztatja, hogy a véletlen objektív szerepét az anyagi világban (vagyis hogy a véletlent ontológiai kategóriának fogja fel) elismeri, valójában nem ezt teszi, hiszen, mint láttuk, a véletlen és a szükségszerű döntő különbsége éppen az eltérő determinációs szerepükből adódik.

Látni kell tehát, hogy az alapvető okok, melyek predeterminatív is szükségszerű kapcsolatban vannak az esemény létrejöttével, e szükségszerűség ellenére sem határozzák meg egy-egyértelműen az egyes konkrét események kimenetelét. Például az említett példánál a három alapvető tényező determináló hatása csak addig terjed, hogy az egyes lövedékek szükségképpen a szórási ellipszisére esnek, de csupán az említett determinánsok ismeretében semmit sem mondhatunk arról, hogy konkrétan hová fognak esni, illetve hogy a már kilőtt lövedék miért éppen az ellipszis szőben forgó pontjára esett, nem pedig máshová. Ez a probléma arra hívja fel a figyelmünket, hogy a jelenségek determináltsága predeterminatív nem okvetlenül jár együtt egy-egyértelmű meghatározottságukkal. Szükségesnek látjuk azért röviden foglalkozni a determináltság és az egyértelműség viszonyával is.

Az *egy-egyértelmű* meghatározottság tipikus példájául a klasszikus dinamika törvényeit szokás említeni, ahol a determinánsok adott együtteséből (pl. erő, erőtvény és kezdőfeltételek) egyértelműen adódik a jövőbeli esemény bekövetkezésének ténye és mikéntje. Tudjuk, hogy az ilyen jellegű determináltság feltételezése mindig azzal az *idealizálással* jár együtt, hogy a determinánsok számbavételétől az esemény bekövetkeztéig véletlen jellegű, esetleges tényezők fellépésére nincs lehetőség (illetve hogy ezek hatása objektíve nem befolyásolja az esemény kimenetelét), vagyis hogy egy zárt rendszerrel van dolgunk. Ez adott szinten esetleg — ha a környezettel való kapcsolatot reprezentáló véletlen kölcsönhatások objektíve elhanyagolhatók — jó közelítésben feltételezhető, de nyilvánvalóan nem szolgálhat alapul a determinizmus általános, filozófiai szintű meghatározásához.

Az *egy-sokértelmű* vagy *sok-egyértelmű* meghatározottság lényege, hogy adott determinánseyütteshez az esemény sokféle kimenetele tartozhat, illetve hogy az esemény adott kimenetele a determinánsok sokféle kombinációjának eredményeként jöhet létre. Az ilyen típusú meghatározottság tipikus esete például a gáz és az őt alkotó molekulák viszonya. Ismeretes, hogy a gáz makroszkópikus viselkedését (entrópia, nyomás, hőmérséklet stb.) nem szükségképpen befolyásolja a molekulák átrendeződése, illetve az adott belső energiamennyiségnek a molekulák közötti eloszlási módja. Más szóval: adott makroállapothoz sokféle mikroállapot tartozhat. Ugyancsak e csoportba tartozik példánk is, ahol a három alapvető tényező legkülönbözőbb értékegyüttese esetén ugyanarra az

ellipszisre esik a lövedék. Az ilyen típusú determináltság jellemzője, hogy az esemény determinánsai véletlen jellegű ingadozást mutatnak, aminek eredményeként a bekövetkezett eseményből általában nem lehet egyértelműen visszakövetkeztetni az eseményt megelőző determinánsok egy konkrét korábbi állapotára. Itt újból szeretnénk hangsúlyozni azt a mozzanatot, melyről már korábban is szoltunk, hogy adott esemény létrejötte folyamat, nem pedig egy időtlen, pillanatnyi aktus. A természetben nincsenek időtlen változások, márpedig az alatt az idő alatt, amíg az *A* okkomplexum „létrehozza” a *B* jelenséget, mindig van lehetőség véletlen jellegű tényezők belépésére is — ha egyáltalán számításba jöhetnek ilyen tényezők az adott esemény vonatkozásában. Az egy-egyértelmű determináció tehát az egy-sokértelmű egyik alesetének tekinthető, de ugyanide sorolható a sok-sokértelmű determináció is mint olyan eset, amikor a determinált jelenség maga is statisztikus ingadozást mutat, mivel kialakulásában — a kialakulását eredményező determinánsok által megszabott alapvető meghatározottságán belül — a környezettel való kapcsolatából eredő véletlen tényezők is érvényre jutnak.

Az a törekvés tehát, mely a jelenségek egy-egyértelmű meghatározottságát azzal kívánja igazolni, hogy a determinánsegyüttest időben végtelenül közel hozza a determinált jelenséghez, illetve csak posztdeterminációt vizsgál, valójában megragad az egyedi eseményeknél, mivel kizárja a folyamatok tendenciájaként funkcionáló objektív törvények vizsgálatát, arról nem is beszélve, hogy a determinánsok és a determinált jelenség végtelen közelinek tételezése — az előzőekben mondottak szerint — az események alakulásának dinamikus folyamatát mindig leszűkíti egy metafizikus, irreális aktusra.

A determinizmus-probléma megértésének lényege véleményünk szerint az, hogy az egy-egyértelmű meghatározottság hiánya *predeterminatív* nem jelent *indeterminizmust*, hanem csupán azt, hogy az adott jelenség kialakulási, változási folyamatában esetleges tényezők is szerepet játszanak. Láttuk, hogy az egy-egyértelmű determináltság a zárt rendszer idealizációja, vagyis csak egy körülhatárolt szinten érvényes. Ha egészen általánosságban akarjuk meghatározni a determináltságot, úgy általános formájának az egy-sokértelmű determinációt kell tekintenünk, ami hallgatólagosan a véletlen kölcsönhatások (vagyis egymástól független oksági láncok) ontológiai létét feltételezi.

Befejezésül még néhány szót a determinizmuskonceptiók szerepéről a tudományos megismerésben. Az egy-egyértelmű posztdetermináció nemcsak elvi nehézségekbe ütközik (például szükségszerűen időtlenül lezajló folyamatok feltételezéséhez vezet), hanem tudományosan értelmetlen is. A tudományos megismerésnek a társadalmi praxis által meghatározott elsődleges feladata nem annak vizsgálata, hogy a jelenségek miért így és nem másként következtek be, hanem annak kutatása, hogy a jelenségek hogyan *fognak* bekövetkezni, milyen törvények érvényesülnek a jelenségek kialakulási, változási folyamatában. Így a tudományos kutatás számára a predetermináltság a döntő, még akkor is, ha itt az egy-sokértelműség tényét — vagyis azt, hogy a determinánsok együttesében véletlen jellegű, legfeljebb csak statisztikus átlagban előre látható tényezők is egzisztálnak — tudomásul kell venni. *A determinizmus lényege az, hogy az események — véletlen vagy szükségszerű — anyagi kölcsönhatások által meghatározottak.* Úgy véljük, hogy valamiféle egy-egyértelmű filozófiai determinizmuskonceptióra való törekvés — a természettudományok mai eredményeinek ismeretében — mindenképpen a szaktudományoktól való eltávolodást jelent.

Müller Antal